

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДАВОРА ДЖАЛТО

В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ*

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Основные идеи политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 70–93. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.004

Аннотация

УДК 27-662.3 (322) (271.2)

Это третья статья автора, посвящённая политической теологии Давора Джалто. В ней проводится компаративный анализ ключевых идей политической теологии Д. Джалто, которые остались без рассмотрения в предыдущих статьях. В первой части статьи обнаруживаются сходства концепции Д. Джалто с «мистическим анархизмом» Н. А. Бердяева. Во второй части автор сравнивает концепцию Д. Джалто со «священной анархией» Афанасиоса Н. Папафанасиу. Третья часть статьи посвящена сопоставлению идей Д. Джалто со взглядами Пантелиса Калаицидиса. В следующей части выявляются сходства и различия «христианского анархизма» Д. Джалто с «открытым универсализмом» Е. Намли. Далее автор анализирует «политику обожения» Аристотеля Папаниколау и отвечает на вопрос, можно ли назвать Д. Джалто «политическим несториянством»? В итоге автор приходит к выводу, что предлагаемый политической теологией Д. Джалто подход даёт возможность богословию перестать быть инструментом политики, а Церкви — из положения объекта политики перейти в позицию субъекта политики и при этом остаться верной христианским принципам свободы, любви и мира.

Ключевые слова: политическая теология, Давор Джалто, православное богословие, государство и Церковь, христианство и политика, христианский анархизм.

* Продолжение цикла статей о политической теологии Д. Джалто. Первая статья опубликована: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88. Вторая статья опубликована: Солонченко А. А. Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // БВ. 2024. № 2 (53). С. 58–76.

The Main Ideas of Davor DՃalto's Political Theology in the Context of Contemporary Orthodox Thought**

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "The Main Ideas of Davor DՃalto's Political Theology in the Context of Contemporary Orthodox Thought". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 70–93 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.004

Abstract. This article is the third author's article on the political theology of Davor DՃalto. It provides a comparative analysis of the key ideas of DՃalto's political theology, which were left without consideration in previous articles. The first part of the article reveals similarities between DՃalto's concept and the «mystical anarchism» of N. A. Berdyaev. In the second part, the author compares the concept of Jalto with the «sacred anarchy» of Athanasios N. Papatthanasiou. The third part of the article is devoted to a comparison of Jalto's ideas with the views of Pantelis Kalaitzidis. The next part reveals the similarities and differences between DՃalto's «Christian anarchism» and E. Namli's «open universalism». Next, the author analyzes the «politics of deification» of Aristotle Papanikolaou and answers the question whether DՃalto's concept can be called «political Nestorianism»? As a result, the author comes to the conclusion that the approach proposed by DՃalto's political theology makes it possible for theology to cease being an instrument of politics, and for the Church to move from the position of an object of politics to the position of a subject of politics, and at the same time to remain faithful to the Christian principles of freedom, love and peace.

Keywords: political theology, Davor DՃalto, Orthodox theology, state and Church, Christianity and politics, Christian anarchism.

** This article is a continuation of the series of articles devoted to the political theology of D. DՃalto. The first article was published: *Solonchenko A. A. The Theological Foundations of Davor DՃalto's Political Theology // Theological Herald. 2024. № 1 (52). P. 64–88.* The second article was published: *Solonchenko A. A. The Attitude to a State in Political Theology of Davor DՃalto in the Context of Contemporary Orthodox Thought // Theological Herald. 2024. № 2 (53). P. 58–76.*

Введение

В этой статье мы попытаемся с помощью компаративного метода определить сходства и различия важнейших идей политической теологии Давора Джалто и взглядов других современных православных мыслителей. Важнейшие идеи политической теологии Д. Джалто были подробно описаны в статье «Богословские основания политической теологии Давора Джалто», поэтому здесь они будут изложены тезисно¹.

Отношение Д. Джалто к государству определяется утверждением о том, что царство кесаря и Царство Божие различны по своему существу. Это различие исходит из их совершенно разных оснований, двух кардинально разных логик: царство кесаря исходит из логики «мира сего», то есть логики падшего существования²; тогда как Царство Божие — из логики «Мира грядущего», т. е. христианской логики обожения. Образовать из них нечто общее, совместить две эти логики так, чтобы каждая из них осталась неизменной, невозможно.

Д. Джалто считает, что главной движущей силой политической власти и любых властных структур является желание власти, желание господствовать над людьми, а также экзистенциальная тревога или страх смерти³, предельной необходимостью которых является смерть и существование-к-ничто. Главная же движущая сила Церкви, стремящейся к обожению мира и существованию-к-бытию, — это любовь.

У государства и Церкви различны не только их природа и цели, но и методы достижения целей. Методы государства и мирской политики настолько отличны от методов Церкви, что последняя ни при каких условиях не должна их использовать. Если методы мирской политики суть насилие, угнетение и принуждение, то методы Церкви — это поступки любви и жертвенного служения⁴.

По мнению Д. Джалто, Церковь не есть субъект власти и политики наравне с государством или иными властными структурами, она

1 Для более подробного ознакомления с темой см.: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88. Сравнительный анализ отношения Д. Джалто и других православных авторов к идее «христианского государства» и принципу «симфонии властей» был изложен в статье: Солонченко А. А. Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // БВ. 2024. № 2 (53). С. 58–76.

2 *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York (N. Y.), 2021. P. 195.

3 Ibid. P. 197.

4 Ibid. P. 193.

не является для них конкурентом и в этом смысле не представляет собой угрозу. В то же время своим существованием и учением она обличает логику «мира сего» (на которую опирается государство и политическая власть) как логику греховного, падшего существования и таким образом подрывает её основания. Сама Церковь не должна подчиняться этой логике и придавать ей метафизическую легитимность. Церковь должна избрать стратегию «православного христианского анархизма»⁵, позицию, которая хотя и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума. В этом и состоит политическая функция Церкви.

1. Концепция Д. Джалто и «мистический анархизм» Н. А. Бердяева

Из всех политических теорий христианских мыслителей концепция Д. Джалто имеет больше всего общего с мистическим/религиозно-обоснованным/христианским анархизмом Н. А. Бердяева. Отправной точкой концепции последнего является евангельское различие «царства кесаря» и «Царства Бога». Бердяев говорит, что жизнь и смерть Христа выявили величайшее напряжение и конфликт между этими царствами⁶. Он описывает его как «конфликт Христа-Богочеловека и Кесаря-человекобога»⁷. На философском языке этот конфликт называется конфликтом свободы и необходимости, конфликтом персонализма и объективирующей метафизики⁸. Этот антагонизм исходит из того, что «Царство Божие» никогда не признавалось «Царством кесаря» автономной областью, последнее всегда пыталось превратить его в орудие для достижения своих целей⁹. При этом такая позиция царства кесаря по отношению к Царству Божию не просто случайность или один из возможных вариантов: это единственно возможный вариант, поскольку подобное отношение продиктовано самой природой государства. А природа его тоталитарна, в ней заложена «воля к могуществу», претензии

5 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 251.

6 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии). Paris, 1939. С. 118.

7 *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. Москва, 1995. С. 312.

8 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 119; *Он же.* Царство Духа и царство Кесаря. С. 312.

9 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 118.

на всеобщность, всеохватность, стремление к экспансии, государство по природе «ни с кем и ни с чем не хочет делить суверенитета»¹⁰, оно само «хочет быть церковью, организовывать души людей, господствовать над душами, над совестью и мыслью и не оставляет места для свободы духа, для сферы “Царства Божия”»¹¹. Государство мнит себя некой сверхличностью, сущностью, имеющей примат над отдельным человеком, отдельной личностью. По большому счёту, отдельный человек, гражданин — для государства лишь раб, обслуживающий его интересы. Жизнь государства гораздо важнее жизни его рабов.

Однако такая логика, по мнению Н. А. Бердяева, ошибочна:

«[на самом деле] государство не личность, не есть существо, не есть организм, не есть сущность (essentia), оно не имеет своего существования, [его. — А. С.] существование всегда находится в людях»¹².

Более того, «Дух никогда не воплощается в государствах», Он воплощается в человеке¹³. Значит, не человек существует для государства, а государство для человека¹⁴, не человек является рабом государства, а государство — слугой человека. Этот слуга должен быть защитником свободы и гарантом прав человека, не более того. Без этого слуги человек в своём падшем состоянии обойтись не может, но в то же время слуга не должен становиться выше своего господина, поэтому «выносимы лишь те государства», которые своей ценностью имели бы «ценности человека, а не величия государства»¹⁵.

Демоническим началом присущем государству, помимо воли к власти, Н. А. Бердяев называет страх. Страх перед врагом наиболее сильно искажает политическую жизнь государства. Философ пишет:

«Нет ничего страшнее и опаснее человека, одержимого страхом, и особенно нет ничего страшнее одержимой страхом государственной власти»¹⁶.

Величайшее в истории насилие и жестокость совершает государственная власть, одержимая страхом внутреннего или внешнего врага. Чем слабее и боязливее люди, стоящие у власти, тем большее насилие и жестокость они проявляют; чем сильнее они поработочены своим страхом,

10 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 118.

11 Там же.

12 Там же. С. 121.

13 Там же. С. 122.

14 Там же. С. 125.

15 Там же.

16 Там же. С. 127.

тем сильнее они порабощают и запугивают других. Чем больше у государства воли к власти и стремления стать великим царством, тем сильнее оно боится потерять свою власть и могущество.

«[А чем сильнее оно боится потерять свою власть и могущество,] тем более государство становится бесчеловечным, тем более отрицаются права человека, тем более торжествует демониакальная одержимость»¹⁷.

Ложной мистике государства, создающей из государства сверхсущность и возносящей государство выше человека, Н. А. Бердяев предлагает противопоставить мистику христианского анархизма. По мнению философа, Царство Божие есть состояние любви, безвластия и свободы, на него невозможно перенести «никакие категории властвования» и в этом смысле «Царство Божие есть анархия»¹⁸. В то же время мыслитель понимал, что Царство Божие достижимо только в эсхатоне, поэтому он не являлся сторонником анархии как политической идеи, призывающей к состоянию безгосударственности и отсутствия государственной власти как таковой в исторической перспективе¹⁹. Он пишет:

«Мне чужда утопия счастливого, безгосударственного бытия. Функции государства остаются в условиях этого мира»²⁰.

Анархическую утопию он называет страшным злом²¹, ложью и соблазном²². Следовательно, главная задача мистического христианского анархизма — это обличать демониакальные основания государственной мистики, создающие из государства и власти лжесвятыню и идол, бороться не за состояние отсутствия государства, а за ограничение его власти:

«государство должно быть ограничено и введено в должные пределы»²³.

Эта борьба должна вестись не с помощью насилия и власти, а с помощью ненасильственной силы, которая превосходит всякое насилие²⁴. Эта сила не есть «непротивление злу», а наоборот, она — прямое противление злу, но противление, не плодящее нового зла. Это не внешняя

17 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 129.

18 Там же. С. 124.

19 Н. А. Бердяев критикует различные виды политического анархизма. См.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Москва, 1999. С. 187–212.

20 Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 311.

21 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 207.

22 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 125.

23 Там же.

24 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 209.

сила принуждения, это внутренняя сила, делающая человека истинно свободным. Пробудить её способно религиозное возрождение общества, ведь эта сила есть проявление внутренней гармонии и любви человека, которые исходят из мистической глубины его сердца и первоисточником которых является Бог. Эта сила утверждает свободно-любовный религиозный союз людей, которые живут свободно-церковными идеалами и законами, написанными в их сердцах. Христианский анархизм заменяет власть человека над человеком любовью, насилие и принуждение — свободой и порядком, утверждаемыми божественной иерархией²⁵. Здесь мысль Н. А. Бердяева удивительно созвучна «христианскому анархизму» Б. В. Вышеславцева, который писал:

«Царство Божие безвластно, но не “безначально”, не анархично; оно иерархично, ибо представляет собой порядок священных начал»²⁶.

По сути, все перечисленные политические идеи Н. А. Бердяева повторяются и развиваются в концепции Д. Джалто, который обогащает их дополнительной богословской аргументацией.

2. Концепция Д. Джалто и «священная анархия» Афанасиоса Н. Папафанасиу

Схожие взгляды с Д. Джалто можно обнаружить в политической теологии Афанасиоса Н. Папафанасиу (Athanasios N. Papathanasiou). Вслед за Д. Капуто²⁷ он называет свою политическую концепцию «священной анархией» («Sacred Anarchy») или политикой «слабой силы». По сути, «священная анархия» — это функция Церкви по отношению к миру. Анархией он называет её потому, что, по его мнению, Церковь не совпадает ни с какой конкретной социальной системой или политической партией, а христианская вера предполагает образ жизни, который ставит под сомнение любой мирской порядок и логику, как реакционную, так и революционную. В то же время, это не политическая анархия²⁸,

25 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 208–212.

26 Вышеславцев Б. В. Проблема власти и её религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 16.

27 Введение в политическую теологию Д. Капуто на русском языке см.: *Коначёва С.* Слабость Бога как вызов для политического богословия // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 267–279.

28 А. Папафанасиу говорит, что политика — это кожаные ризы, которые Бог дал людям после грехопадения, чтобы человек в новой ситуации смог выжить и развить свой потенциал. См.: *Papathanasiou A. N.* The Politics of a «Weak Force» // *Political Theologies in Orthodox Christianity*. London, 2017. P. 100.

отвергающая государство и приводящая к хаосу, а священная, она призвана освящать мир и реализуется в своей полноте только в эсхатоне.

Одна из главных социальных задач Церкви, по мнению А. Папафанасиу, — найти способы вмешиваться в мирской порядок, предлагать новые взгляды на человеческую жизнь и воплощать в жизнь критерии Царства и «священной анархии»²⁹. Церковь, как богочеловеческий организм, должна вмешиваться в мирской порядок только сообразно своим богочеловеческим принципам. Христианство есть религия любви, поэтому основной принцип христианского отношения к любому феномену — это отношение жертвенности, любви без требований взаимности, без политической выгоды, без принуждения, отношение любви, которая сильнее смерти (иными словами, любви, связанной с Самим Богом, ибо только Бог побеждает смерть)³⁰. Суть нового, то есть христианского, взгляда на человеческую жизнь в том, что человек является священником творения, он сотворён по образу Бога, а человеческая жизнь — высшая ценность на земле³¹, поэтому он отвергает любую логику, в которой какие-либо ценности (политические, экономические, религиозные и др.) ставятся выше человеческой жизни. В этом А. Папафанасиу удивительно созвучен с Д. Джалто³².

Функция Церкви по отношению к политике — судить о том, как правят гражданские власти³³, обличать любые проявления зла, при этом

29 *Papathanasiou A. N. The Politics of a «Weak Force»*. P. 106.

30 *Ibid.* P. 100.

31 Здесь А. Папафанасиу не говорит ничего нового, следует святоотеческой логике. Например, свт. Иоанн Златоуст утверждает, что человек есть «жертвенник», который достохвальнее «жертвенника древнего» и «нового», то есть достохвальнее даже любой святыни. См.: *Joannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Corinthios 9, 10 (homilia 20, 3) // PG. 61. Col. 540:7–9: «Τοῦτο τὸ θυσιαστήριον καὶ τοῦτου τοῦ νῦν φρικωδέστερον, οὐχὶ τοῦ παλαιοῦ μόνον». Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 2-е послание к Коринфянам IX, 10 (Беседа XX, 3) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. Т. 10. Кн. 2. Санкт-Петербург, 1904. С. 647. Свт. Григорий Палама говорит, что человек есть сокровище более ценное, чем весь мир. См.: *Gregorius Palamas*. Homilia 26. [Ἐκφωνηθεῖσα ἐν τῷ καιρῷ τοῦ θέρους. Ἐν ἡ καὶ περὶ πνευματικοῦ θέρους] 1:20–22: «Καὶ σύνεστιν ὁ ἄνθρωπος ἐντεθησαυρισμένος τῷ κόσμῳ, καθάπερ ἐν οἰκίᾳ μεγάλῃ πολυούλβῳ τι χρῆμα, πολλῶ τῷ μέτρῳ τοῦ περιέχοντος ὀλβιώτερον». Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Омилия 26, 1 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы / пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин). Ч. 2. Москва, 1993. С. 13: «По отношению к миру человек является сокровищем: как в большом доме некая многоценная вещь является более ценной, нежели то, что превосходит ее большими размерами».

32 См.: *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. P. 249.

33 *Papathanasiou A. N. The Politics of a «Weak Force»*. P. 105.

не навязывать каких-либо методов, но во время и не во время (2 Тим. 4, 2) свидетельствовать о творческой силе любви³⁴. При этом любовь — «слабая сила» (по секулярным меркам), это своеобразная сила добровольного кенозиса Христа, предельного смирения, которое, однако, есть не пассивность, а прямое столкновение с силами зла и смерти³⁵. Сила любви есть асимметричная, радикально антиэгоистическая позиция. Итак, все перечисленные идеи А. Папафанасиу обнаруживаются и в концепции Д. Джалто.

3. Концепция Д. Джалто и политическая теология Пантелиса Калаицидидиса

Ещё одну версию политической теологии, имеющую сходство с идеями Д. Джалто, можно обнаружить у другого греческого православного мыслителя — Пантелиса Калаицидидиса (Pantelis Kalaitzidis). Он начинает выстраивать концепцию с критики исторически сложившегося отношения Церкви к государству. По его мнению, Православная Церковь³⁶ унаследовала от Византии и Османской империи традицию такого сотрудничества с государством и мирской властью, при котором Церковь превращается в один из органов обслуживания государства и должна легитимировать его политику. Такая позиция Церкви вместо того, чтобы свидетельствовать об освобождающем и любящем отцовской любовью Боге, создаёт образ своего рода божественного полицейского, поддерживающего установленный политический порядок³⁷. Одним из главных последствий этой тесной связи с мирской властью стала утрата Церковью обличительного пророческого дискурса и критики в адрес недобросовестных представителей власти, а также неспособность Церкви взять на себя серьёзные обязательства в области социальной активности³⁸.

П. Калаицидидис, вслед за Полем Вальером, задаётся вопросом³⁹: почему ни в одной крупной богословской работе современных православных

34 *Papathanasiou A. N. The Politics of a «Weak Force»*. P. 108.

35 *Ibid.*

36 Здесь под Церковью подразумевается не Богочеловеческий организм во всей его полноте, а только одна его сторона — институциональная.

37 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // Political Theologies in Orthodox Christianity*. London, 2017. P. 161.

38 *Ibid.* P. 153.

39 Ранее митр. Каллист (Уэр) также призывал детально проанализировать следствия тринитарного персонализма для христианского социального учения. См.: *Каллист (Уэр), en.*

мыслителей не разработана социально-политическая программа на основе персоналистской интерпретации учения о Святой Троице?⁴⁰ Эта претензия касается даже работ наиболее важных фигур персоналистского богословия: митрополита Иоанна Зизиуласа и Христоса Яннараса. П. Калаицидис пытается исправить ситуацию и полагает в основание своей социально-политической концепции, как и Д. Джалто, тринитарный персонализм И. Зизиуласа.

П. Калаицидис, вслед за И. Зизиуласом и аналогично Д. Джалто, понимает бытие Бога как общение в инаковости и инаковость в общении, как единое бытие трёх Лиц в любви и свободе⁴¹. Такая интерпретация христианского учения о Святой Троице, по его мнению, должна привести, во-первых, к отказу от любых моделей социального неравенства, к отрицанию всякого рода политического доминирования и авторитарной политики⁴²; во-вторых — к осознанию того, что существует радикальное расхождение между Церковью и государством в их взглядах на человека и политику⁴³.

Для государства люди являются гражданским ресурсом, который обеспечивает функционирование государства. Политическая функция государства — обеспечивать своё собственное существование, в том числе, за счёт гражданских ресурсов, а значит, человек вторичен по отношению к государству. Для Церкви каждый человек является иконой Бога, иконой «Другого» *par excellence*, высшей ценностью в мире. Как и Д. Джалто, П. Калаицидис следует за И. Зизиуласом в представлении о том, что Церковь существует по образу бытия Святой Троицы, что она есть икона грядущего Царства. Церковь в истории не тождественна Царству, она только на пути к Царству, но вместе с тем она черпает свою идентичность, свою истинную сущность из будущего Царства⁴⁴. Это Царство есть вечное общение-любовь людей с Богом и друг с другом. Не люди созданы для обеспечения существования Царства, а Царство

Святая Троица — парадигма человеческой личности // Пресвятая Троица: Материалы международной богословско-философской конференции Русской Православной Церкви: Москва, 6–9 июня 2001 г. Москва, 2002. С. 288.

40 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 159.*

41 *Ibid. P. 160.*

42 *Ibid.*

43 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology / trans. G. Edwards. Geneva, 2012. (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series). P. 120.*

44 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 163.*

существует для вечного существования/общения людей с Богом (точнее, это существование/общение людей с Богом и есть Царство). «Политическая» функция Церкви состоит, во-первых, в том, чтобы свидетельствовать об этом Царстве, о том, что оно не тождественно государству, о том, что каждый человек, независимо от его земного гражданства, есть потенциальный гражданин этого Царства, что оно открыто для всех; во-вторых, в том, чтобы являть миру любовь как способ существования, который ведёт к этому Царству и здесь и сейчас преображает мир⁴⁵.

Радикальное расхождение между Церковью и государством, по мнению П. Калаицидидиса, присутствует и в методах реализации их целей. Так, государственная политика, по мнению П. Калаицидидиса, характеризуется насилием, доминированием и юридическим или институциональным принуждением⁴⁶. В свою очередь, Церковь должна реализовывать свои цели иными методами: посредством любви, свободы и жертвенного служения⁴⁷. Чем успешнее деятельность Церкви, чем больше мир преображается любовью, тем меньше насилия и принуждения, тем меньше авторитарный дух присутствует в жизни и структурах мира⁴⁸.

Осознание радикального расхождения между Церковью и государством в их взглядах на человека и политику должно возродить в исторической Церкви её обличительную пророческую функцию. Эту функцию следует понимать как стремление разоблачить природу государства и тираническое лицо каждой репрессивной власти (религиозной, политической или экономической)⁴⁹. Все эти выводы П. Калаицидидиса совпадают с выводами Д. Джалто.

Политический дискурс Церкви, по мнению Д. Джалто и П. Калаицидидиса, никогда не должен упускать из виду фундаментальное значение эсхатологии⁵⁰. Под эсхатологией здесь подразумевается не столько беспокойство о смерти и загробной жизни, сколько предвкушение жизни будущего века уже здесь и сейчас и активное ожидание грядущего Царства. Последнее предполагает деятельное участие Церкви

45 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 166.*

46 *Ibid. P. 161.*

47 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. P. 119.*

48 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 166.*

49 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. P. 121.*

50 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 162.*

в жизни мира, во всех её аспектах, включая социальный и политический, как это было описано выше, причём не только по отношению к миру, но и к самой себе.

Эсхатологическая направленность Церкви обязывает её добровольно отказаться от стремления к мирской власти (а значит, и от политики, понятой как стремление и борьба за власть) и от авторитета и использования мирских средства: силы, насилия, принуждения — не только по отношению к внешнему миру, но и во внутрицерковных отношениях⁵¹. Если со стороны Церкви такого отказа не происходит — свидетельством чему бывает внутрицерковный авторитаризм, бюрократизм, оправдание всевозможных «священных войн», — то Церковь поглощается миром и секуляризируется⁵². Внимательность к эсхатологической перспективе предполагает отказ Церкви от признания какой-либо формы христианской политической власти и постоянную радикальную критику институтов власти⁵³. Все перечисленные идеи П. Калаитидиса созвучны идеям Д. Джалто. Близость их взглядов можно объяснить опорой обоих мыслителей на персонализм И. Зизиуласа и политическую концепцию Н. А. Бердяева.

4. Концепция Д. Джалто и «открытый универсализм» Е. Намли

Идеи, близкие к взглядам Д. Джалто, высказывает также Елена Намли. Начальная точка её рассуждений кажется противоположной позиции Д. Джалто. Она считает, что Церковь должна тесно взаимодействовать с государственной властью. При этом ей следует иметь чётко выраженную, прозрачную и богословски обоснованную политическую программу⁵⁴. Эта программа должна включать в себя, в том числе, подробное описание отношения Церкви к государству. Свою позицию Е. Намли обосновывает так: если взаимодействие Церкви и государства не будет строго регламентировано и ясно артикулировано, то рано или поздно

51 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 162.*

52 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. P. 125.*

53 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 167.*

54 *Namli E. Orthodox Theology, Politics, and Power // Political Theologies in Orthodox Christianity. London, 2017. P. 266.*

Церковь станет инструментом в руках государства и осознанно или неосознанно будет служить конкретным политическим интересам⁵⁵.

По мнению шведского философа, политическая функция Церкви должна избегать крайностей. С одной стороны, Церковь не должна становиться одним из органов легитимации власти как таковой, превращаясь тем самым в один из государственных институтов. С другой стороны, она не должна редуцировать свою общественную функцию до вопросов частной морали и личной нравственности своих членов. Оба варианта таят в себе одну и ту же опасность — одобрение и соучастие Церкви в узаконенном насилии. В первом случае это активное, а во втором — пассивное соучастие через молчаливое одобрение. Ошибочность обоих вариантов подтверждается трагическими историческими примерами, один из которых — поддержка (как активная, так и пассивная), которую оказали в XX в. многие христианские Церкви Европы (в том числе православные) нацистским и фашистским режимам⁵⁶.

Чтобы избежать этих ошибок Церковь, по мнению Е. Намли, должна избрать другую стратегию своего отношения к государству — «открытый универсализм». В основании открытого универсализма лежит убеждение в том, что христианское царство — это эсхатологическая перспектива. Данная идея Е. Намли и дальнейшее её развитие сближается с логикой Д. Джалто.

Эсхатологическая перспектива христианского царства означает, что ни одно историческое государство и ни одна форма политического правления не могут соответствовать Царству Божию, а значит, не могут быть признаны Церковью христианскими, святыми, непорочными, наилучшими, совершенными или абсолютными. Церковь всегда должна видеть это несоответствие и указывать на него властям, оставаться критичной по отношению к любой существующей политической власти⁵⁷. Христианская эсхатология релятивизирует мирскую власть, а основанная на эсхатологии церковная политика должна выполнять критическую функцию, деконструировать любые политические формы и нормы, претендующие на универсальность или абсолютность. Признание относительности и несовершенства любой формы правления сделает позицию власти гибкой, всегда открытой к поиску новых политических форм и норм, которые соответствуют христианским идеалам больше, чем уже существующие. Следовательно, такая политика

55 *Namli E. Orthodox Theology, Politics, and Power. P. 273.*

56 *Ibid. P. 274.*

57 *Ibid. P. 277.*

Церкви, как открытый универсализм не может привести к стабильному набору неизменных норм. Она должна призывать к социальной справедливости, но действовать не через легитимацию существующего «справедливого порядка», а через выявление несправедливости в уже существующем порядке⁵⁸. Тем самым открытый универсализм, с одной стороны, делает Церковь активным политическим субъектом, а с другой — исключит возможность политического конформизма.

Дальнейшее развитие логики Е. Намли отличается от логики Д. Джалто. Если Д. Джалто определяет политическую функцию Церкви как критику и скептицизм по отношению к власти и на этом останавливается, то шведский философ идёт дальше и помимо критической функции предлагает выработать социально-политическую программу с некоторой положительной нормативной теорией. В качестве её отправной точки Е. Намли предлагает взять христианский гуманизм Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, прот. А. Меня, теорию естественного права и другие идеи, доработать их с помощью неопатристического синтеза — метода, призывающего не назад, а именно «вперёд к отцам», и сформулировать набор критериев для различения легитимной и нелегитимной власти, оценки её действий, допустимости используемых ею средств и т. д.⁵⁹

Однако возникает законный вопрос к этой части программы Е. Намли. Не станут ли эти критерии, оценивающие власть, тем стабильным набором неизменных норм, который в какой-то момент будет исполнять функцию легитимации существующего порядка, против чего выступала сама Е. Намли? Иными словами, не будет ли этот набор критериев абсолютизировать ту власть, политика которой будет подходить под эти критерии? Похоже, сама Е. Намли этот вопрос перед собой не ставит. Однако он не должен остаться без ответа, ведь если положительная часть её программы будет реализована, то программа станет хорошим дополнением к концепции Д. Джалто, поскольку предоставит Церкви чёткие правила осуществления её политической функции, а государственной власти — конкретные цели, в направлении которых её политика должна эволюционировать.

Чтобы набор критериев для оценки власти, выработанный Церковью, не привёл к абсолютизации какой-то формы власти, он сам должен соответствовать требованиям «открытого универсализма», то есть быть всегда открытым для поиска новых критериев, которые

58 *Namli E. Orthodox Theology, Politics, and Power. P. 282.*

59 *Ibid. P. 277.*

ещё больше соответствуют христианским идеалам. А это, в свою очередь, предполагает существование внутри Церкви критического богословского дискурса, который будет постоянно деконструировать существующий набор критериев для оценки власти, и тем самым не даст ему застыть в каком-то конкретном виде, и избавит от роли претендента на универсальность или абсолютность.

5. Концепция Д. Джалто — это «политическое несторианство»?

А. Папаниколау называет «политическим несторианством» концепции, которые утверждают, что политика государства, как осуществляемая через насилие, противоположна по этой причине политике Церкви, как исходящей из нарратива мира. Вообще, к «политическому несторианству» он относит концепции Д. Милбанка, У. Кавано, В. Гурояна и С. Хауэрваса. Однако под приведённые А. Папаниколау критерии подпадает и концепция Д. Джалто, поэтому актуально рассмотреть его претензии подробнее.

А. Папаниколау считает, что перечисленные концепции воспроизводят несторианскую логику. Им не удаётся «избежать дуалистических или бинарных форм мысли», они строятся на риторике демонизации, взаимоисключения и противопоставления⁶⁰.

А. Папаниколау предлагает выстроить политическую теологию, которая опиралась бы на «интуиции и достижения халкидонской христологии»⁶¹. Как во Христе Божественная и человеческая природы соединились неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно, так и в истории мистическое и политическое должны находиться в подобном отношении друг к другу: представлять собой две отличные друг от друга сферы бытия, которые в то же время взаимопроникают и взаимоотражают друг друга, подразумевают и оказывают воздействие друг на друга⁶². Он пишет:

«По смыслу Халкидона, мистическое всегда есть политическое и <...> христианское политическое бытие есть одновременно постижение того, как нужно любить»⁶³.

60 Папаниколау А. Преодолевая политическое несторианство: на пути к халкидонской политике // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 251.

61 Там же.

62 Там же. С. 260–261.

63 Там же. С. 261.

То есть политическое пространство нужно рассматривать

«как то место, в котором христианин учится любить, поскольку в этом пространстве мы встречаем чужака или даже врага, стремящегося разрушить всё то, что мы оберегаем как истинное и прекрасное»⁶⁴.

Политическое пространство — это пустыня, где христианин сражается

«со стоящими на пути богочеловеческого общения бесами <...> страха, гнева и ненависти, ведущими к проецированиям и объективациям»⁶⁵.

Таким образом, христианин должен

«осуществить любовь Божию в себе и по отношению к другим через политическое как пророческое, диалогическое и прощающее»⁶⁶.

Но насколько верны богословские предпосылки, на которых строится критика А. Папаниколау? Допустимо ли проецировать формулу, описывающую отношения Божественной и человеческой природ и их свойств во Христе, на отношение между мистическим и политическим? Халкидонская формула призвана описать отношения Божественной и человеческой природ и их свойств во Христе. Когда А. Папаниколау проецирует эту формулу на мистическое и политическое, он тем самым утверждает, что политическое присуще Христу по его человечеству: не то, что Христос, будучи человеком, находился в мире, где существует политическое, а именно то, что политическое было присуще Ему Самому как Его свойство. Тогда политическое должно быть присуще Христу либо в качестве естественного свойства человеческой природы, либо в качестве последствий грехопадения, наряду со смертностью, тленностью, страдательностью.

Есть ли у нас достаточные основания относиться к политическому как к естественному свойству первозданного человека? Если политическое есть естественное, то есть природное свойство первозданного человека, значит политика, как результат проявления этого свойства, не могла не возникнуть, даже если бы грехопадения не произошло. В святоотеческой литературе прямых подтверждений правильности такого подхода нет. Христианскому учению о природе человека, скорее, будет близко представление о том, что человек — существо общественное⁶⁷,

64 Папаниколау А. Преодолевая политическое несторианство: на пути к халкидонской политике. С. 262.

65 Там же.

66 Там же. С. 261.

67 В Писании сказано: «И сказал Бог: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника соответственного ему» (Быт. 2, 18). Свт. Василий Великий пишет: «Кто не знает,

но «общественное» совсем не тождественно «политическому», тогда как у А. Папаниколау это отождествление нередко просматривается⁶⁸.

Далее. Во Христе божественная и человеческая природы соединены нераздельно и неразлучно. Это означает, что Его человеческая природа, вместе со всеми её естественными свойствами, через воплощение обожена⁶⁹ и через вознесение навечно введена «в жизнь Божественную, в само лоно Пресвятой Троицы»⁷⁰. Таким образом, когда А. Папаниколау проецирует халкидонскую формулу на отношения мистического и политического, он тем самым утверждает, что через воскресение Христово «политическое» обожено и увековечено в Божественной жизни, введено в лоно Святой Троицы.

Но мало того, что эта логика сомнительна сама по себе, она ещё и вступает в противоречие с другими утверждениями греческого философа. Он говорит, что

«политические сообщества — это следствие неудачи людей на пути к реализации возможного для них обожения»⁷¹.

что человек есть животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто так не свойственно нашей природе, как иметь общение друг с другом и нужду друг в друге и любить соплеменных». См.: *Basiliius Caesariensis. Asceticon magnum* 3, 1 // PG. 31. Col. 917A:5–10. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // *Он же.* Творения. Т. 2. Москва, 2009. С. 160.

68 Так, например, он пишет, что политику можно понимать «как то, что касается отношения к ближнему/страннику». См.: *Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев, 2021. С. 25.

69 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 61:10–12.16–19: «ὡσπερ γὰρ τὴν ἐνανθρώπησιν χωρὶς μεταβολῆς καὶ τροπῆς ὁμολογοῦμεν, οὕτω καὶ τὴν θέωσιν γενέσθαι τῆς σαρκὸς δοξάζομεν. <...> Ἡ δὲ τοῦ κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀκραίφνεστάτην ἔνωσιν ἣτοι τὴν καθ' ὑπόστασιν». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры III, 17 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / под ред. А. И. Сагарды. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. С. 280: «Как мы исповедуем вочеловечение <...> так совершилось <...> и обожествление плоти. <...> Плоть же Господа, по причине теснейшего, то есть ипостасного соединения с Богом Словом, обогатилась Божественными силами (ἐνεργείας)».

70 *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Боговидение* / пер. В. А. Рещиковой, ред. А. С. Филоненко. Москва, 2006. С. 515. Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что в вознесении Христос «телесно» воссел одесную Бога и Отца. См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 75 L. 2–3: «Ἐκ δεξιῶν δὲ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς κεκαθικέναι φαμέν τὸν Χριστὸν σωματικῶς, οὐ τοπικῆν δὲ δεξιᾶν τοῦ πατρὸς λέγομεν». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры IV, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 295.

71 *Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 220.

Он утверждает:

«[политика является местом, где] христиане должны вести бой с демонами, пытающимися помешать учиться любви»⁷².

Очевидно, что при таком понимании «политического» не может идти речи о том, что оно есть естественное свойство человеческой природы, о его наличии в раю и эсхатоне, о его увековечении в Божественной жизни, и о его введении в лоно Святой Троицы; значит, не может идти речи и о проецировании халкидонской формулы на отношения между мистическим и политическим.

Если же мы рассматриваем политическое как одно из следствий грехопадения, как то, что стало присуще человеку после преступления Адама, и при этом вслед за А. Папаниколау проецируем халкидонскую формулу на отношения между мистическим и политическим, то придём к следующему. Если политическое усваивается Христом как следствие грехопадения, то, подобно грехопадению (смертности, тленности, страдательности), политическое во Христе должно быть преодолено и побеждено. Человеческая природа воскресшего Христа не имеет последствий грехопадения⁷³, а значит, не имеет и политического. Соответственно, отношение между мистическим и политическим и в этом случае не может выстраиваться по формуле «нераздельно и неразлучно»⁷⁴.

Сама попытка А. Папаниколау спроецировать халкидонскую формулу на отношения мистики и политики строится на том, что он не учитывает различия между уже обоженными человеческими природой, свойствами и действиями во Христе⁷⁵ и ещё не обоженными (даже если

72 Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 25.

73 Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «После воскресения Спасителя из мертвых тело Господа нетленно», т. е. исцелено от всех последствий грехопадения: страдательности, распада, смерти и т. д. См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 72:23–24. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры III, 28 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 294.

74 Ср.: *Флоровский Г., прот.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. Москва, 1993. С. 262: «Не всё входит в Церковь, многое и слишком многое остается за ее порогом, и не только по греху, но и потому, что не всё призвано к наследию вечной жизни, не по несовершенству только, но по инородности небесной жизни».

75 См.: *Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica* 6. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полюемические сочинения / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Святая Гора Афон; Санкт-Петербург, 2014. С. 337: «Слово всецело во всей природе осуществилось (οὐσιώσει) и [Своим] осуществлением (οὐσιωθέντος) всю ее обожило»; *Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica* 7. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.*

они уже находятся в процессе обожения) действиями всех остальных людей, в том числе и занимающихся политикой. Во Христе нет и не было неведения, гномической воли, Он не был удобопреклонен ко греху, а в нас всё это есть в силу падшего модуса бытия нашей природы⁷⁶. Действия Христа были совершенными — политика же, по мнению самого А. Папаниколау, есть следствие несовершенства (падшего сосотояния) человека, политика несовершенных людей не может быть совершенной. Таким образом, необходимо заключить, что проецирование халкидонской формулы на отношения между мистическим и политическим ошибочно, а строящееся на этом проецировании обвинение в «политическом несториянстве» (богословов, перечисленных у А. Папаниколау, и Д. Джалто) несостоятельно⁷⁷.

Также ошибочным следует назвать предлагаемый А. Папаниколау концепт «политика обожения». «Политика обожения» — это оксюморон. Если политика предполагает насилие и принуждение, а обожение — любовь и свободу, то «политика обожения» предполагает насильственное принуждение к свободе и любви, что, с христианской точки зрения, является абсурдом. Похоже, эта ошибка греческого философа появилась при попытке ответить на следующий вопрос: Церковь должна быть связана с частной или с политической жизнью человека? Однако это ложная дилемма, ведь Церковь может и не сводиться к частной жизни, и не являться частью политики. П. Калаицидис правильно подметил: Церковь является общественным институтом, где «общественное» отличается от «государственного» в той мере, в какой первое шире второго и никоим образом не совпадает с ним. Церковь должна быть связана с обществом, а не с государством⁷⁸, обоживать общество, а не государство, то есть множество конкретных личностей,

Богословско-полемические сочинения. С. 345: «[человеческая воля Спасителя] была всецело обожена, сходясь с волей Божественной»; *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 63 [Περὶ τῆς θεανδρικής ἐνεργείας] L. 40–44. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, *прп.* Точное изложение православной веры III, 19 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 285: «Так как Бог соделался мужем, то есть вочеловечился, то и человеческое Его действие было божественным, то есть обожественным».

76 *Maximus Confessor*. Ἡ γενομένη ἐν Αφρικῇ διάλεξις τοῦ Μαξίμου πρὸς Πύρρον [308D]. Греч. текст и рус. пер.: *Максим Исповедник*, *прп.* Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва, 2004. С. 176–177.

77 Анализ других аспектов политической теологии А. Папаниколау см.: *Кырлежев А.* Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 247–263.

78 *Kalaitzidis P.* *Orthodoxy and Political Theology*. P. 81.

а не абстрактную сущность, временный земной конструкт. Такой подход позволит избежать использования сомнительных и противоречивых формулировок типа «политика обожения» и даст возможность говорить об обожении не как о политической (властной, насильственной, принудительной), а как об общественной деятельности Церкви.

Таким образом, хотя А. Папаниколау исходит из тех же богословских оснований, что и Д. Джалто (персоналистская онтология и евхаристическая (и эсхатологическая) экклезиология И. Зизиуласа), их политические концепции существенно различаются. А. Папаниколау, как и Д. Джалто, критикует принцип «симфонии властей»⁷⁹, но в итоге сам создаёт схожую концепцию. Можно согласиться с выводами В. В. Петрунина:

«[А. Папаниколау] заменяет Византийскую империю на современный либерально-демократический Запад, тем самым попадая в ловушку христианского цезарепапизма»⁸⁰.

По сути, А. Папаниколау пытается сформулировать богословское оправдание⁸¹ и таким образом христианизировать и придать универсальный характер либерально-демократической форме политического правления.

Фундаментальная проблема социальных и политических сообществ не социальная и не политическая, а экзистенциальная, поэтому она не может быть разрешена никакой формой государственности. Эта проблема будет исчерпана только с появлением новой формы существования (Апок. 21, 1: «новое небо и новая земля»), то есть только в Эсхатоне. Таким образом, следует согласиться с Д. Джалто: государство (как феномен) христианским быть не может, хотя может быть государство с лояльным отношением к Церкви или государство с правителем-христианином либо с гражданами-христианами.

То же самое можно сказать и о формах политического правления. Никакая форма политического правления, осуществляемая государственной властью, не может именоваться христианской. Если же

79 Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 129.

80 Петрунин В. В. Как возможна политическая теология православного христианства? (Рецензия на книгу: Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Киев: Дух і літера, 2021. 360 с.) // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2023. Т. 48. № 3. С. 646.

81 *Kyrlezhev A. On the Possibility/Impossibility of Eastern Orthodox Political Theology // Political Theologies in Orthodox Christianity. London, 2017. P. 186.*

Церковь придаёт какой-либо форме политического правления статус христианской, она тем самым её догматизирует и абсолютизирует, делает её необходимой для своего существования, а значит, Церковь мыслит саму себя как неполноценную. В. Н. Лосский называет такой подход экклезиологическим заблуждением. Он пишет:

«Нужно причислить к числу экклезиологических монофизитов тех, кто рассматривает определённую политическую форму, освящённую Церковью, — особенно монархию — как необходимый, подтверждённый Церковью навечно и догматически элемент церковной жизни, без которого жизнь Церкви лишается своей полноты»⁸².

Позиция Д. Джалто и В. Н. Лосского в этом вопросе сходится с позицией, выраженной в «Основах социальной концепции РПЦ»,

«[о] непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин»⁸³.

Церковь призвана освящать мир не через освящение государства или какой-либо формы политического правления, а через освящение конкретных людей.

Однако если Церковь признаёт, что государство христианским быть не может, что не может быть абсолютизирована или названа христианской ни одна форма управления государством, то это не значит, что Церковь должна устраниваться из сферы политического или что Церковь должна оценивать все формы политического правления одинаково негативно. Наоборот, прямой неустранимой обязанностью Церкви станет исполнение её «политической» функции: взывать к сокращению сферы политического, обличать расширение власти ради самой власти и другие злоупотребления ею, выносить оценки действиям государственной власти и склонять власть к тем формам правления, которые являются наиболее гуманными и наименее авторитарными, то есть «меньшим злом».

Если К. Шмитт был прав в том, что главным критерием политического является «размежевание на группы друзей и врагов» и что вместе с устранением этого размежевания и противостояния исчезнет и политическое⁸⁴, то у христиан, призванных любить всех людей, не разде-

82 Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. с фр. В. В. Тюгашина // БТ. 2003. Сб. 38. С. 247.

83 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви III, 7. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>

84 Филиппов А. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. Сборник / пер. с нем. А. Филиппова. Москва, 2000. С. 291–292.

ляя их на врагов и друзей (см. Мф. 5, 43–46)⁸⁵, не может быть иной политики, кроме политики сокращения политического.

Заключение

Итак, политическая теология Д. Джалто является развитием «мистического анархизма» Н. А. Бердяева с обогащением богословской аргументацией. Взгляды Д. Джалто во многом сходятся с идеями других современных православных мыслителей: А. Н. Папафанасиу, П. Калаицидиса, Е. Намли; но в то же время отличаются в некоторых вопросах, например, от концепции А. Папаниколау.

Политическая теология Д. Джалто исходит из христианского мировосприятия, а не из секулярного мировоззрения и светской идеологии. Для христианского мировосприятия характерно стремление привести творение в состояние благодати и мира, преодолеть состояние «войны всех против всех» — состояние естественное для падшего творения и сферы политического. Из этого следует, что «политическое» служение Церкви и всех христиан должно стремиться к преодолению политического, носить пророческий характер и выражаться в обличении попыток государства расширить свою власть больше, чем того требует необходимый минимум существования государства и порядка, который оно призвано поддерживать.

Пророческую или критическую политическую теологию Д. Джалто можно сравнить с деконструкцией. Его концепция не выступает в качестве новой позитивной теории или новой истины, способной дать богословское обоснование какой-либо существующей форме политического правления (как, например, концепция А. Папаниколау) или создать новую (на что претендуют, например, представители «радикальной ортодоксии»). Его концепция — это постоянный процесс опровержения и критики богословских оснований любой формы политического правления, которая выдаёт себя за идеальную, священную или христианскую.

Подход, предлагаемый политической теологией Д. Джалто, даёт возможность богословию перестать быть инструментом политики, а Церкви — из положения объекта политики перейти в позицию субъект

85 Прп. Максим Исповедник, объясняя эту заповедь, говорит, что христиане должны любить «равно всех людей, подражая Богу», «други Христовы сердечно любят всех». См.: *Maximus Confessor. Capita de caritate* I, 61; IV, 98. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* / пер. А. И. Сидорова. Москва, 2013. С. 27, 153.

политики и при этом остаться верной христианским принципам свободы, любви и мира.

Источники

- Basilii Caesariensis*. *Asceticon magnum* // PG. Т. 31. Col. 901–1052.
- Džalto D.* *Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2021.
- Ioannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Corinthios // PG. Т. 61. Col. 381–610.
- Василий Великий, свят.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // *Василий Великий, свят.* Творения: [в 2 т.]. Т. 2: Аскетические творения. Письма. Москва: Сибирская Благовонница, 2009. С. 149–222.
- Григорий Палама, свят.* Омилия 26 [Произнесенная во время жатвы; в ней же говорится и о духовной жатве] // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: [в 3 ч.] / пер. с греч. яз. архим. Амвросий (Погодин). Ч. 2. Москва: Паломник, 1993. С. 13–20.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина: Т. 1. Санкт-Петербург: Императорская С.-Петербургская Духовная Академия, 1913. С. 157–345.
- Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 146–237.
- Максим Исповедник, прп.* Главы о любви / пер. А. И. Сидорова. Москва: Сибирская Благовонница, 2013.
- Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Святая Гора Афон; Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2014.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения 10.11.2023).

Литература

- Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-Press, 1939.
- Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. Москва: Республика, 1995.
- Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. Москва: Канон+, 1999.
- Вышеславцев Б. В.* Проблема власти и её религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 3–21.
- Каллист (Уэр), еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Пресвятая Троица: Материалы международной богословско-философской конференции Русской православной церкви: Москва, 6–9 июня 2001 г. Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2002. С. 275–288.
- Коначёва С.* Слабость Бога как вызов для политического богословия // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 267–279.

- Кырлежев А.* Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 247–263.
- Лосский В. Н.* Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. с фр. В. В. Тюгашина // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 237–247.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой, ред. А. С. Филоненко. Москва: АСТ, 2006.
- Папаниколау А.* Преодолевая политическое несториянство: на пути к халкидонской политике // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолюбенко. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 250–266.
- Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев: Дух і літера, 2021.
- Петрунин В. В.* Как возможна политическая теология православного христианства? (Рецензия на книгу: А. Папаниколау. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Киев: Дух і літера, 2021. 360 с.) // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2023. Т. 48. № 3. С. 642–646.
- Солонченко А. А.* Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88.
- Солонченко А. А.* Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // БВ. 2024. № 2 (53). С. 58–76.
- Филиппов А.* Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник / пер. с нем. А. Филиппова. Москва: Канон-пресс-Ц., 2000. С. 259–314.
- Флоровский Г., прот.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. Москва: Наука, 1993. С. 237–265.
- Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology / trans. G. Edwards. Geneva: WCC, 2012. (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series).
- Kalaitzidis P.* Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 151–178.
- Kyrlezhhev A.* On the Possibility/Impossibility of Eastern Orthodox Political Theology // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 181–188.
- Namli E.* Orthodox Theology, Politics, and Power // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 265–282.
- Parathanasiou A. N.* The Politics of a «Weak Force» // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 97–110.