



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.9>

UDC 130.2
LBC 87.6

Submitted: 29.08.2023
Accepted: 15.09.2023

ATTITUDE TO HERESY IN THE LIGHT OF UNDERSTANDING THE CHURCH AS AN ANTI-POLIS

Dmitriy R. Javorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article attempts to theoretically resolve the contradiction between negative and positive attitudes towards persecution in Christianity, a particular case of which is the persecution of heretics. The New Testament texts that constitute Christianity reveal grounds for both condemning and justifying persecution. Two ways of getting out of the indicated contradiction are critically considered. The first way is to distinguish between just and unjust persecution. It is shown that the Gospel contains a strong anti-persecution potential associated with the activities of Jesus Christ and, first of all, with his violent death. The asocial, escapist position of the supporters of the individualistic understanding of religious salvation is also criticized. As an alternative to both solutions, the author proposes an understanding of the Church as an anti-polis, that is, a social order that is not based on violence and ideological manipulation. The foundations of such an understanding are found in the “political philosophy” of the canonical gospels, where “magistrates and authorities” are associated with the figure of the “prince of this world” and, in turn, with the Devil or Satan, “murderer” and “father of lies”. The gospel “political philosophy” opposes the power of the “prince of this world” with the ideal of the Kingdom of God, where people can coexist in love, that is, without violence and lies. This ideal was given to Christians not as a ready-made model along with an implementation algorithm but as a creative task. In this case, the social history of Christianity can be presented, on the one hand, as a search for the historical form of the Church as an anti-polis, and on the other hand, as a deviation from this ideal and the politicization of the Church. As a result, it is shown that in modern Christian thought, the question of the place of persecution in church life again becomes open, just as the question of attitude toward heresies turns out to be open: to perceive them as “waste products of dogmatic production” or as a valuable theological and philosophical heritage of the Christian tradition.

Key words: heresy, Christianity, persecution, politics, church.

Citation. Javorskiy D.R. Attitude to Heresy in the Light of Understanding the Church as an Anti-Polis. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 3, pp. 73-83. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.9>

УДК 130.2
ББК 87.6

Дата поступления статьи: 29.08.2023
Дата принятия статьи: 15.09.2023

ОТНОШЕНИЕ К ЕРЕСИ В СВЕТЕ ПОНИМАНИЯ ЦЕРКВИ КАК АНТИ-ПОЛИСА

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье предпринимается попытка теоретически разрешить противоречие между негативным и позитивным отношением к гонениям в христианстве, частным случаем которых является гонение на еретиков. В новозаветных текстах, конституирующих христианство, выявляются основания как для осуждения, так и для оправдания гонений. Критически рассмотрены два способа выхода из обозначенного противоречия. Первый способ – разграничение справедливых и несправедливых гонений. Показано, что евангельские тексты содержат сильный антигонительский потенциал, связанный с деятельностью Иисуса Христа и в первую очередь с его насильственной смертью. Также критике подвергнута асоциальная, эскапистская позиция сторонников индивидуалистического понимания религиозного спасения. В качестве альтернативы обоим решениям предложено понимание Церкви как анти-полиса, то есть такого социального порядка, который основан не на насилии и идеологической манипуляции. Идеальные основы такого понимания обнаружены в «полити-

ческой философии» канонических евангелий, где «начальства и власти» ассоциируются с фигурой «князя мира сего», а он, в свою очередь, с Дьяволом или Сатаной – «человекоубийцей» и «отцом лжи». Евангельская «политическая философия» противопоставляет власти «князя мира сего» идеал Царства Божия, где возможно сосуществование людей в любви, то есть без насилия и лжи. Этот идеал дан христианам не как готовая модель вместе с алгоритмом реализации, а как творческая задача. В таком случае социальная история христианства может быть представлена, с одной стороны, как поиск исторической формы Церкви как анти-полиса, а с другой стороны, как отступление от этого идеала и политизация церкви. В итоге показано, что в современной христианской мысли вопрос о месте гонений в церковной жизни снова становится открытым, как открытым оказывается вопрос об отношении к ересям: воспринимать их как «отходы догматического производства» или как ценное богословское и философское наследие христианской традиции.

Ключевые слова: ересь, христианство, гонение, политика, церковь.

Цитирование. Яворский Д. Р. Отношение к ереси в свете понимания Церкви как анти-полиса // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 3. – С. 73–83. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.3.9>

Церковь и гонения: постановка проблемы

Современный взгляд на понятие ереси и на соответствующее ему культурно-историческое явление (включающее различие вероучительной девиации и ортодоксии, идентификацию и осуждение гетеродоксии) не в последнюю очередь связан с темой гонений. Обычно слово «гонение» используется с оттенком осуждения, однако всякая политическая система использует инструменты гонения, и это само по себе, как правило, встречает понимание и принятие; осуждается только несправедливое, незаконное гонение. Сама практика критики есть не что иное, как «гонение» на ложь, суждение имплицитно содержит осуждение лжи. Это означает, что, когда осуждаются гонения на еретиков, сами судьи готовы стать гонителями гонителей, считая, что инициированные именно ими гонения справедливы. В противном случае пришлось бы занять невнятную позицию воздержания от осуждения.

Вместе с тем, рассуждая о ереси, следует заметить, что далеко не всякое отклонение от интеллектуальной нормы вызывает сильную степень осуждения, которая реализуется в гонении. Парламентские дебаты и научные дискуссии не рассматриваются соответствующими сообществами как источник повышенного риска, как фермент социального разложения, наоборот, их считают важным инструментом поиска общественного консенсуса или конструктивным эпистемологическим условием роста научного знания. Такие разногласия отнюдь не ведут с необходимос-

тью к разрыву общения, к гонениям. Возможность сохранения нормальных межличностных отношений в условиях несогласия дана и в опыте повседневного общения. Даже у истоков христианской церковной традиции (а в этой традиции, как известно, была выстроена одна из самых жестких моделей отношения к инакомыслию) допускалась возможность разномыслия: «Ибо надлежит быть и разномыслиям (αἰρέσεις) между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11:19). Примечательно, что апостол Павел в «Послании к коринфянам» использует слово «ересь» (αἰρέσεις) без оттенка осуждения, притом что в корпусе его посланий можно найти и крайне негативное отношение к ересям и еретикам: «Еретика (αἰρετικὸν), после первого и второго вразумления, отвращаясь» (Тит 3:10); «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны) ереси (αἰρέσεις)» (Гал 5:19-20).

При первом приближении мы сталкиваемся с затруднением при попытке выразить недвусмысленное отношение к гонениям на еретиков. В таком же положении неопределенности находится и христианская традиция. Обращаясь к новозаветным текстам как к авторитетным, конституирующим, мы обнаруживаем там аргументы как против, так и в пользу гонений вообще, и гонений за убеждения, в частности.

Приведем сначала свидетельства отрицательного отношения к гонениям авторов новозаветных текстов. Во-первых, Иисус объявляет гонимых блаженными: «Блаженны из-

гнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф. 5:10-11). Во-вторых, Иисус демонстративно общается с теми, кто в той или иной степени подвергается гонениям (тем или иным формам дискриминации) в иудейском обществе того времени: с иноверцами – римским сотником (Мф. 8:5-10), самарянкой (Ин. 4:7-26), сиром-финикиянкой (Мк. 7:26), с ритуально-нечистыми иудеями – прокаженным (Мф. 8:2; Мф. 26:6; Мк. 1:40; Мк. 14:3), бесноватым (Мф. 8:16; Мф. 8:28; Мф. 9:32; Мк. 1:32; Мк. 9:20), кровоточивой (Мф. 9:20-22), расслабленным (Мф. 9:2, 6-7; Мк. 2:10-12; Лк. 5:18-20), а также с другими маргиналами – «мытарями и грешниками» (Мф. 9:10-11; Мк. 2:16; Лк. 15:1). Кроме того, Иисус нарочито в притче о праведности предлагает в качестве образца праведности иноверца, то есть потенциальную жертву гонений – «доброе самаритянина» (Лк. 10:30-37). В-третьих, Иисус призывает своих последователей не отвечать гонениями на гонения: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф. 5:39-41). В-четвертых, Иисус не только призывает не отвечать гонениями на гонения, но и сам дает пример такого отношения к гонителям и, вместо призыва к возмездию, прощает своих гонителей: «Иисус же говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). В-пятых, (самое главное), Иисус сам становится жертвой гонений (среди прочего за свои убеждения, несовместимые, как полагали его гонители, с нормативной религией), тем самым показывая своим последователям изнанку гонений, то, как жертва гонений их переживает и, следовательно, вызывая сочувствие к гонимым.

С другой стороны, в тех же текстах обнаруживаются основания для одобрения гонений. Во-первых, называя гонимых блаженными, Иисус уточняет, что имеются в виду «изгнанные за правду», а не все гонимые. Это дает основания для оправдания гонений, если их жертвы проявили несправедливость. Во-вторых, Иисус угрожает гонениями тем, кто

не пойдет за Ним: «Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покаются: горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаются, но говорю вам: Тиру и Сидону отграднее будет в день суда, нежели вам, но говорю вам, что земле Содомской отграднее будет в день суда, нежели тебе» (Мф. 11:20-22, 24). К этому нужно добавить, что подобные угрозы в изобилии содержатся в других новозаветных текстах: в апостольских посланиях и в «Откровении Иоанна Богослова». О том, что эти аргументы вполне убеждали христиан, свидетельствуют многочисленные гонения против «язычников» и «еретиков».

Эти противоречия давно известны христианам, и нельзя сказать, что они оставлены без внимания: можно выявить два основных способа выхода из этого противоречия. Первый выход состоит в разграничении справедливых и несправедливых, законных и незаконных гонений, а затем в работе над инструментами, сокращающими возможность несправедливых гонений¹. Во-вторых, можно истолковать христианский идеал индивидуалистически, то есть отказаться от усилий по преобразованию общества и сосредоточиться на преобразовании индивидуальной души². Цель этой статьи состоит в том, чтобы дать критику этих выходов и предложить альтернативный, опирающийся на понимание христианской церкви как анти-полиса. В свете этого понимания переосмысливается статус ересей как догматических девиаций так, чтобы исключить возможность гонений.

Критика идеи праведных гонений и христианского индивидуализма

В рамках христианской традиции различение праведных и неправедных гонений опирается, с одной стороны, на авторитет Нового Завета (соответствующие фрагменты были приведены выше), а с другой стороны, на социальный опыт и социально-политическую теорию. В самом деле, опыт социальной жизни показывает, что нам неизвестна политическая система, которая могла бы вообще обойтись без гонений. Единичные попытки осно-

вать устойчивое сообщество «на любви», а не «на железе и крови» быстро и безрезультатно заканчивались, либо трансформировались в обычную политическую модель со всеми ее атрибутами, в том числе и с гонениями. Подобного рода попытки относятся к классу утопий и подвергаются известной критике. Имеющаяся у нас в наличии политическая теория (от античности до современности) показывает необходимость гонений для поддержания общественного порядка. Однако для исторических культур наличный опыт и господствующая теория отнюдь не блокируют возможность социально-культурного творчества. Что же касается авторитетных текстов, то, как мы попытаемся показать, они выбивают почву из-под ног у защитников гонений. Более того, в этих текстах просматриваются контуры анти-политического проекта. Остановимся на содержащейся в евангельских текстах имплицитной критике концепции «праведного гонения».

Прежде всего, важно обратить внимание на то, что Иисус показан в евангелиях как жертва гонений со стороны «начальств и властей», пользующихся вполне законными процедурами: гонители прибегают к свидетельским показаниям (Мф. 26:59-61)³, допрашивают Иисуса, и, прежде чем вынести приговор, уличают его в «богохульстве». Приговор синедриона проходит процедуру утверждения в римской оккупационной администрации (Мф. 27:11-14). Разумеется, далеко не все процедуры этого регламента приемлемы для современной правовой культуры, однако трудно отрицать само наличие правовых формальностей, то есть «законность» действий гонителей Иисуса. В таком случае казнь Иисуса (о которой читатель уведомлен, что это казнь праведника, мессии, сына Божьего или Самого Бога) свидетельствует против политической организации как таковой, а не против конкретного (коррупцированного, несправедливого, деспотичного и т. п.) «режима». Оценивая действия религиозных властей Иудеи, в частности первосвященника и одного из главных гонителей Иисуса, Каиафы, французский философ Рене Жирар писал: «Каиафа воплощает политику в ее самой высокой, а не в самой низкой форме» [Жирар 2010, 183]. Этот анти-политический потенциал евангель-

ского повествования о Страстях получил разработку в христианской мысли: от Августина до современных богословов. Приведем только некоторые примеры такого хода мысли.

Скептическую оценку качества политики как таковой дал Ф.М. Достоевский в повести о Великом инквизиторе, которая входит в пятую книгу второй части романа «Братья Карамазовы» [Достоевский 1976, 224–239]. Великий инквизитор предстает в рассказе Ивана Карамазова как поборник общественного блага и прогресса. Его намерения вызывают симпатию: удовлетворить главные потребности рода людского – накормить, дать твердые основания веры и обеспечить всемирный общественный порядок. Великого инквизитора трудно уличить в отсутствии добродетелей. Но именно политические добродетели делают его врагом Христа. Христос «пришел мешать» [Достоевский 1976, 228] обустройству идеального государства. Инквизитор распознает Христа как врага всего политического, «меча кесаря» [Достоевский 1976, 234]. Именно поэтому, будучи христианином, он изгоняет Христа: «...ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!» [Достоевский 1976, 239].

Сомнение в принципиальной возможности соответствия политического устройства общества христианскому социальному идеалу просматривается в философском эссе В.С. Соловьева «Жизненная драма Платона» [Соловьев 1988, 582–621]. Платон, по мысли В.С. Соловьева, инспирирован несправедливой казнью Сократа. Скорбящий ученик не принимает тот порядок, в соответствии с которым казнят самого добродетельного человека. Вся жизнь Платона, в интерпретации Соловьева, – это поиск иного миропорядка, где Сократ – не гонимый любитель мудрости, а духовный предводитель. Однако в итоге Платон терпит философское поражение: он создает политическую модель, в котором нет места Сократу в этой роли. Как писал Соловьев: «по содержанию своему сочинение *о Законах* есть не забвение, а прямое отречение от Сократа и от философии» [Соловьев 1988, 623]. Русский философ связывает этот провал с тем, что Платону не открылась тайна истинной любви, подлинного Эроса. Эта тайна оказалась открыта, согласно Соловьеву, только

христианам в явлении Христа. Платоновский же полис – это все, на что способна человеческая мысль, предоставленная самой себе. Значит, все дефекты этой конкретной политической модели – системные дефекты политического как такового. Получается, что Соловьев, опирающийся на христианское откровение, понял то, чего не понял гениальный Платон: полис всегда будет осуждать на смертную казнь своего Сократа, праведник убивается «не грубым злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города» [Соловьев 1988, 601].

Возвращаясь к новозаветным текстам, обратим внимание на то, что «начальства и власти» (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας) – объект критики и даже дискредитации в Евангелии от Луки и в посланиях апостола Павла. В Евангелии от Луки Иисус говорит своим ученикам: «Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить» (Лк. 12:11). Из этих слов видно, что «начальства и власти» отнюдь не мыслятся союзниками Иисуса и апостолов, они даже не показаны беспристрастными защитниками христиан. Напротив, слова Иисуса уже предполагают враждебное отношение «начальств и властей». В самом деле, предполагается, что не сами апостолы пойдут к «начальствам и властям» искать защиты или проповедовать истину, но будут «приведены», то есть принуждены предстать перед ними. Евангелист и сам в повествовании показывает, что «начальства и власти» враждебны Иисусу: «И, наблюдая за Ним, подослали лукавых людей, которые, притворившись благочестивыми, уловили бы Его в каком-либо слове, чтобы предать Его начальству и власти правителя» (Лк. 20:20). «Лукавые люди» не хотят самосуда над Иисусом; у их есть все основания рассчитывать на «справедливое насилие» властей, надо лишь собрать «доказательства» виновности Иисуса, подловить его на слове.

Надо признать, что в Новом Завете мы встречаем и иную оценку «начальств и властей», например, в Первом послании Петра, в Послании Иуды, в Послании Титу апостола Павла. Кульминацией апологии «начальств и

властей» являются слова апостола Павла в Послании колоссянам, где Бог называется главной «начальств и власти». Но эти слова апостола Павла скорее исключение, чем правило, поскольку в остальных перечисленных текстах мы встречаем лишь призыв не сопротивляться власти, что отнюдь еще не значит ее одобрения. Впрочем, и слова апостола Павла могут быть поняты не в том смысле, что «начальства и власти» учреждены Богом и всецело исполняют Его волю; отношения Бога с «начальствами и властями» могут пониматься по аналогии с начальством тюрьмы и заключенными (которым начальник тюрьмы – «глава»).

Наиболее впечатляющей частью евангельской «политической философии»⁴ является анализ политической власти при помощи образов «князя мира сего» (ἄρχων τοῦ κόσμου, буквально «архонт этого космоса») и Сатаны. Едва ли эти образы могут быть поняты как указание на конкретный политический институт или конкретного политического деятеля. Скорее это олицетворение политического как такового. Поэтому эти образы требуют более пристального внимания.

Упоминание «князя мира сего» трижды встречается в Евангелии от Иоанна: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31); «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30); и «князь мира сего осужден» (Ин. 16:11). Апостол Павел в Послании ефессянам трансформировал, мистифицировал этот образ, превратив его в «князя, господствующего в воздухе» (ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵθερος) (Еф. 2:1-2). Толкования Нового Завета (например, гомилии Иоанна Златоуста) отождествляют эти фигуры с Дьяволом (Сатаной). Хотя в новозаветных текстах напрямую нигде такого отождествления нет, однако сцена искушения из четвертой главы Евангелия от Матфея дает основания для такой ассоциативной связи. В этой сцене Дьявол предлагает Иисусу «все царства мира» в обмен на поклонение (Мф. 4:8-10). Разумно предположить, что Дьявол предлагает то, чем он сам обладает. Конечно, можно заподозрить Дьявола в блефе, как это делал, например, Иринеи Лионский, противопоставляя этому «хвастовству» Дьявола многочисленные ци-

таты из Ветхого и Нового Завета, где говорится о властях, что они служат Богу [Св. Ириной Лионский 1996, 496–498]. Однако примечательно то, что Иисус ни в одном из трех искушений не ставит под сомнение слова Дьявола, но лишь, отказывается поклониться ему, мотивируя это запретом Закона поклоняться кому бы то ни было, кроме Бога.

Если согласиться с принятыми толкованиями и связать фигуры «князя мира сего» и Дьявола или Сатаны, тогда их новозаветные характеристики совпадают. Евангелие от Иоанна дает две характеристики Дьявола: «Он [Дьявол] был *человекоубийца от начала* и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он *лжец и отец лжи*» (Ин. 8:44). Итак, евангельская «политическая философия» указывает на насилие и ложь как на атрибуты политической власти. Однако было бы преждевременным и слишком поспешным делать из этого вывод о полном осуждении политического авторами евангельских текстов. Такая трактовка вульгаризировала бы новозаветную «политическую философию». На самом деле она тоньше и сложнее.

Необходимо обратить внимание на греческое слово «архонт» (в синодальном переводе – «князь»). Архонт (как и князь) это гарант социального порядка, поэтому было бы ошибочным полностью дискредитировать «архонта». Упразднение его власти привело бы не к порядку, а к социальному хаосу, пресловутому «насилию всех против всех». Однако евангелист обращает внимание на то, что наличный политический порядок («этот космос») покупается ценой человекоубийства и лжи, то есть содержит в себе системный, неустранимый дефект. Следовательно, «князь мира сего», Сатана или Дьявол – фигура амбивалентная. Именно взамен этому амбивалентному политическому порядку Иисус предлагает специфически понятый идеал Царства Божия как общества, построенного без использования насилия и покрывающей его лжи.

Надо заметить, что евангельская «политическая философия» в этом отнюдь не одинока. Она встроена в традицию политической мысли от Платона [Платон 1994] до Карла Шмитта [Шмитт 2000]. Ни Платон, ни Аристотель не ставят под сомнение необходимос-

ти насилия и лжи в полисе. Для Платона функция насилия настолько органично присуща политическому порядку, что философ даже не обсуждает качества политического насилия. Его интересует лишь, как эту функцию реализовать оптимально, то есть с наименьшими издержками и при высокой эффективности. Этому посвящены рассуждения об организации жизни филаков (стражей) в диалоге «Государство» (Πολιτεία). Сократ как главный спикер этого диалога без тени сомнения рассуждает об изгнании из идеального полиса тех, кто мешают, по его мнению, воспитывать гражданские добродетели, в частности, всех поэтов, которые не воспевают богов и героев (Государство 606e-607b) [Платон 1994, 404–405]. Также Платон устами Сократа свободно рассуждает о пользе лжи для политической жизни (Государство 382c, 389b-c) [Платон 1994, 147, 152–153].

Политический проект Аристотеля, хотя и более умеренный, чем проект Платона, но также не обходится без гонений и лжи. Аристотель специально в третьей книге «Политики» обсуждает тему гонений в форме остракизма – изгнания из полиса. Он считает, что законодателю следует учредить в полисе такие правила, чтобы избежать остракизма, однако философу приходится признать, что во всех существующих типах государственного устройства остракизм неизбежен: «в тех видах государств, которые являются отклонениями, применение этого средства делается ради частных выгод, но оно в равной степени находит себе место и при государственных устройствах, преследующих общее благо» (Политика, 1284b) [Аристотель 1983, 473]. Остракизм необходим, согласно политической логике Аристотеля, чтобы обеспечить в полисе равенство возможностей всех граждан. Превосходство любого из них нарушает хрупкую гармонию политической жизни. Поэтому «вопрос этот [вопрос о необходимости остракизма] стоит перед всеми видами государственного устройства, в том числе и перед правильными» (Политика, 1284b) [Аристотель 1983, 473]. Аристотель также допускал целесообразность лжи в управлении полисом: он считал целесообразным поддерживать в гражданах иллюзорную тревогу перед лицом близкого разрушения общества, по-видимому,

ради мобилизации их гражданских чувств: «Представлять близким то, что на самом деле далеко» (Политика, 1308а, 30) [Аристотель 1983, 546].

Последующая традиция политической философии сохраняет эти базовые настройки, дискутируя лишь о границах и конфигурациях насилия и лжи. Политические мыслители вообще не видят альтернатив такому социальному устройству. В таком случае осуждение «князя мира сего» в канонических евангелиях означает, во-первых, указание на дефектность политического порядка как такового и даже его опасность для общества при определенных условиях (условиях жесткого гражданского или международного конфликта), во-вторых, признание возможности иного способа организации совместной жизни людей, помимо политического. Иисус отказывается от союза с «князем мира сего», когда отвергает искушение Дьявола принять власть над миром: «Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонисься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф. 4:8-10). Также Иисус отвергает предположение Пилата о политических амбициях: «Царство мое не от мира сего» (Ин. 18:36). Именно с этой – христианской позиции политическое может рассматриваться лишь как *способ остановки войны, а не как форма организации мира*. Христианство же говорит о возможности, как пишет Джон Милбанк, совместной жизни в согласии, а не только во взаимной терпимости; оно «предполагает действительный мир, представляющий собой нечто большее, чем просто приостановленную войну» [Милбанк 2022, 527].

Как уже говорилось выше, неверие в возможность неполитической формы социальной жизни порождает в христианской традиции своеобразный духовный индивидуализм, интерпретирующий евангельский образ Царства Божия не социально, а психологически. Основания этой позиции весьма шатки, хотя и могут быть приняты в рамках индивидуальной аскетической религиозной стратегии. В самом деле, размещение Царства Божьего «внутри

вас» (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν), о котором как будто говорится в Евангелии от Луки (Лк. 17:21) вовсе не обязательно означает указание на душу индивида. Даже в русском переводе допускается неиндивидуалистическое истолкование, поскольку местоимение «вас» может указывать на группу людей, следовательно, иметь не субъективный, а интерсубъективный смысл. Греческой оригинал усиливает эту двусмысленность и открывает возможности для иного перевода: «Царство Божие среди вас». Также в противоречие с благочестиво-индивидуалистической трактовкой вступает та общепризнанная (и прямо не отрицаемая даже сторонниками индивидуалистического понимания образа Царства Божия) идея, что ключевым деянием Христа является основание Церкви, еkkлeсии, сообщества. Следовательно, христианину трудно уклониться от проблем, связанных с организацией общественной жизни, о чем свидетельствует солидная традиция христианской литературы на тему должного общественного устройства: от «О Граде Божием» Августина [Августин 1994] и до современной политической теологии⁵.

Следовательно, в христианском контексте возникает вопрос не столько о возможности (возможность эта декларирована в Евангелии), сколько о путях формирования христианского сообщества на неполитических основаниях, о Церкви как анти-полисе. Если говорить в евангельских понятиях, речь идет о Царствии Божием, замещающем собой правление «князя мира сего».

Церковь как анти-полис: контуры проекта

Здесь обращает на себя внимание то, что никакого алгоритма построения этого сообщества, а также детального его описания (наподобие нововременных утопий) в конституирующих христианство текстах не дано. Царство Божие описывается скорее апофатически и через аналогии. В Евангелии от Луки Иисус использует прием аналогии (уподобления) для описания Царства Божия: «Он же сказал: чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его? Оно подобно зерну горчичному, которое, взяв, человек посадил в саду своем; и выросло, и стало большим деревом,

и птицы небесные укрывались в ветвях его. Еще сказал: чему уподоблю Царствие Божие? Оно подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Лк. 13:18-21).

Из этих уподоблений ясно, что подлинно христианское общество не возникает вследствие какого-либо историко-политического события (революции, реформы), также не является оно как альтернатива существующим политическим порядкам. Оно как бы прорастает сквозь них. На это указывает образ «закваски», которая не создает иную субстанцию, а преобразует уже имеющуюся. Этот образ очень точен и глубокомыслен. В самом деле, если Царство Божие рассматривать как порядок исключаящий иной, то тогда его наступление невозможно иначе, чем политическим способом, то есть с использованием насилия и лжи как системных характеристик политического. Но такая попытка была бы «ловушкой Сатаны», «изгнанием бесов силою князя бесовского», выражаясь словами евангелий. Церковь – не против Полиса, а вместо него. На это указывает греческая приставка «анти», имеющая не только значение «против», но и «вместо». Иисус в евангелиях парадоксальным образом и осуждает, и не осуждает политическую власть. Тем самым он ускользает от бинарной логики политического мышления (за / против) и выводит свой социальный проект за рамки политического. Слышащим Евангелие предлагается иная форма межлических отношений, Царство Бога или Небесное Царство, в котором нет места насилию и лжи. Новая община мыслится не как социальный порядок, враждебный полису, ведущей с ним «священную войну» и, в конце концов, его побеждающий. Политический порядок должен быть не уничтожен, а замещен. Это и понятно: немедленная ликвидация Полиса привела бы не к всеобщему благоденствию, а с большей степенью вероятности к еще более худшей ситуации – ситуации «войны всех против всех». Исторический опыт подтверждает эти опасения: всякая революция против несправедливой и насильственной власти ведет с роковой неизбежностью к появлению столь же насильственной и, если приглядеться, несправедливой власти. Возможно именно поэтому Иисус отнюдь не демон-

стрирует враждебности по отношению к представителям политической власти. Даже во время допроса в ответ на агрессию охранника он держится в рамках коммуникативного этикета (Ин. 18:23). Если Иисус и сторонится «начальств и властей», то только из осторожности, предпочитая не появляться там, где его жизни и свободе, а также жизни и свободе его учеников могла угрожать опасность (Ин. 7:1). Например, Иисус не поддается на провокацию с динарием: когда провокаторы подталкивают его к выражению нелояльности к оккупационной власти, он рекомендует «отдавать кесарю кесарево» (Мф. 22:21).

Поскольку идеал Церкви как анти-полиса противоречит и социальному опыту человечества, и господствующим социальным теориям, он не может быть представлен иначе как творческая задача, требующая особой мотивации для поиска решений. Именно поэтому такое важное значение христианская традиция уделяет вере как источнику этой мотивации. Если веру понимать, так, как она представлена в новозаветном Послании к евреям, то есть как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1), то именно вера как способность действовать вопреки очевидности призвана дать христианам мотивацию для социального творчества.

Но вера ничем не отличалась бы от бесплодных мечтаний, если бы не была подкреплена надеждой, опирающейся на опыт. В этой связи следует задаться вопросом: произошло ли за две тысячи лет христианской истории что-либо, похожее на движение к идеалу Церкви как анти-полиса? Прежде всего, следует обратить внимание на изменение отношений к гонениям в христианской культуре. На это обратил внимание Рене Жирар, который показал, что современный человек иначе, чем античный и средневековый относится к «гонительским текстам», то есть текстам, оправдывающим гонения. «Гонительские тексты» чаще вызывают недоверие и наталкиваются на разоблачение. Как пишет сам Р. Жирар: «Эту разоблачительную силу образует Библия как ее определяют христиане – то есть соединение Нового и Ветхого Заветов» [Жирар 2010, 166]. Реабилитация жертв (например, жертв политических репрессий или гонений на социальные меньшинства) опирается

именно на это основание, надстраивая над ним юридическую аргументацию.

Говоря о христианской надежде, следует обратить внимание на социальные проекты, ориентировавшиеся на идеал анти-полиса. Речь идет и о раннехристианских общинах с их каритарной практикой заботы об обездоленных, и о монашеских общинах, противопоставлявших полисным агональным порядкам порядок братского или сестринского сообщества, и о протестантских пацифистских общинах. В этот же ряд можно поставить социальные проекты, которые реализовывались за институциональными рамками церкви, но несомненно в рамках христианской культуры: анархизм, в особенности в его христианской версии (например, толстовство), контркультурное движение второй половины XX века. Разумеется, мы далеки от того, чтобы идеализировать все эти социально-культурные формы: чаще всего они вырождались, возвращаясь к использованию привычного политического инструментария; но они несомненно вызывают интерес как экспериментальные модели.

Рассмотрение проекта Церкви как анти-полиса, опирающегося на веру и надежду, был бы неполон без разумной критической рефлексии наличной христианской традиции. Будучи творческой задачей, проект христианского неполитического сообщества не застрахован от ошибок. История церкви указывает на весьма запутанную траекторию движения христианского общества к евангельскому идеалу Царства Божия. Уже в самом начале пути мы видим признаки отклонения от социального идеала, обращение к политическим инструментам социальной жизни, включая самые экстремальные формы гонений. Эпизод из пятой главы Деяний святых апостолов, где рассказывается о наказании супругов – новообращенных членов церкви Анании и Сепфоре показывает, что даже в апостольской общине действовали жесткие правила, допускавшие смертельные гонения на тех, кто их нарушал (Деян 5:1-11). Наибольшего внимания заслуживает в этой связи союз между церковью и империей, начало которому было положено в IV веке. С этого времени начинается острая политизация церковной жизни. Можно сказать, что историческая церковь заняла оппортунистическую пози-

цию по отношению к политической власти. Возможно, этот выбор церкви имел веские основания, например, Диоклетиановы гонения, которые едва не уничтожили церковный епископат в границах Римской империи. Действительно, союз церкви и империи фактически избавил церковь на много веков от политических преследований. Однако жертвой этого решения стал проект Церкви как анти-полиса. Сложилась теологическая традиция осмысления и оправдания политического образа действий. Если Августин еще противопоставлял церковь как прообраз Града Божия государству как Граду Земному, то последующая политическая теология смягчила эту оппозицию, а зачастую оправдывала политическое насилие благовидными причинами, как это было во время борьбы с ересями и в периоды религиозных войн. В свете контраста между Нагорной проповедью и социально-политическим опытом человечества возникает сомнение в самой возможности реализации христианского социального идеала. Этот идеал перетолковывался в «реакционных» христианских социально-политических доктринах, оправдывающих существующие иерархические, насильственные и идеологические механизмы политического устройства. История церкви показывает вполне ожидаемую трансформацию в сторону политизации, со всеми ее плюсами и минусами. Конечно, можно сказать, что союз церкви и полиса, каким бы сомнительным для Церкви он ни был, способствовал облагораживанию политической власти, ее гуманизации. Однако верно и обратное: политическая власть пользовалась и кое-где до сих пор пользуется церковными институтами, чтобы укрепить свои позиции. Как бы ни была оценена нынешняя ситуация, проект Церкви как анти-полиса остается, если воспользоваться выражением Ж. Деррида, «возможность невозможного», а сама Церковь – вечно грядущей (*a venir*). Может быть, именно в этом и состоит историческое призвание церкви, о котором христиане иногда вспоминают, смывая с себя кровь политических баталий.

Заключение

Подведем итоги. Мы выяснили, что новозаветная литература имплицитно содержит неполитический проект общественного устрой-

ства – Церковь как анти-полис. Этот проект опирается на своеобразную новозаветную «политическую философию», усматривающую системные дефекты (насилие и ложь) в политическом как таковом, хотя и не предполагающую немедленного упразднения политического порядка. В качестве замещения Полиса предлагается образ Царства Божия как такого способа организации совместной жизни, который не предполагает насилия и прикрывающей его лжи. Проект Церкви как анти-полиса дан христианам не как готовая модель вместе с алгоритмом ее реализации, а как творческая задача. Беспрецедентность и теоретическая невозможность этого проекта требуют от христиан усиленной интенции к социальному идеалу – веры. История христианской культуры знает попытки реализации этого идеала, которые хотя и не достигли ожидаемых результатов, но и не дают оснований для полного отказа от поставленной цели. История христианской культуры показывает трансформацию церковных институтов в политические, что сопровождалось соответствующим теоретическим обоснованием. Именно в рамках такой политически организованной церкви оказалось возможным гонение на инакомыслие, вытеснившее свободную дискуссию. Критика исторических трансформаций церковного устройства в свете концепции Церкви как анти-полиса позволяет переосмыслить положение ересей в церкви. Ереси (как отвергнутые церковью в определенной исторической ситуации решения богословских проблем) могут быть поняты не как «отходы теологического производства», а как ценное наследие церковной традиции, отдельные компоненты которого вполне могут быть востребованы в той или иной исторической ситуации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мы не будем приводить примеров этой позиции, так как она занимает господствующее положение в христианской политической мысли, а также детерминирует европейскую светскую политическую философию.

² Странники этой позиции находят основание в «Евангелии от Луки», где Иисус, в очередной раз вступая в прения относительно понимания Царства Божьего, говорит: «Царство Божие внутри вас есть»

(Лк. 17:21). Приведем три весьма показательных примера этой позиции. Серафиму Саровскому автор его жизнеописания Н.А. Мотовилов приписывает следующие слова: «Благодать Божия должна обитать внутри нас, в сердце нашем, ибо Господь сказал: Царствие Божие внутри вас есть. Под Царствием же Божиим Господь разумел благодать Духа Святого» [Беседа преподобного Серафима web]. Иоанн Кронштадтский писал: «Царство Божие состоит в мире наших душевных сил, в радости во Святом Духе» [Иоанн Кронштадтский 2005, 100]. Современный православный богослов митрополит Иларион (Алфеев) высказывает эту позицию еще более определенно: «Пришествие Царства Божия – событие исключительно внутреннего порядка: это встреча человека с Богом, откровение Бога человеку. Оно происходит в сердце и может быть незаметно для окружающих» [Митрополит Иларион (Алфеев) web].

³ Конечно, евангелист называет тех, кто свидетельствовал против Иисуса «лжесвидетелями», однако это не отрицает того факта, что следователи и судьи придерживались процедуры, то есть действовали, по крайней мере, в этом случае по закону.

⁴ Контуры и перспективы евангельской «политической философии», на наш взгляд, выявил Рене Жирар в серии работ, посвященных интерпретации канонических евангелий как текстов, разоблачающих «гонительские репрезентации» и разрушающих жертвенный механизм выхода из социального конфликта [Жирар 2010; 2015; 2016]. В дальнейшем в своих рассуждениях мы будем в основном опираться на его интерпретации.

⁵ См., например: [Социально-политическое измерение христианства... 1994].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин 1994 – *Августин*. О Граде Божьем. В 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Беседа преподобного Серафима web – Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым. О цели христианской жизни [Азбука веры] // https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/beseda-prepodobnogo-serafima-s-n-a-motovilovym/#source
- Достоевский 1976 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
- Жирар 2010 – *Жирар Р.* Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
- Жирар 2015 – *Жирар Р.* Я видел Сатану, падающего, как молния. М.: Изд-во ББИ, 2015.

- Жи́рар 2016 – Жи́рар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: Изд-во ББИ, 2016.
- Иоанн Кронштадтский 2005 – Иоанн Кронштадтский. Дневник. В 26 т. Т. 2. 1857–1858 гг. М.: Булат, 2005.
- Милбанк 2022 – Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022.
- Митрополит Иларион (Алфеев) web – Митрополит Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение. Нагорная проповедь. Кн. 2 [Азбука веры] // https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/iisus-hristos-zhizn-i-uchenie-nagornaja-propoved-kniga-2/
- Платон 1994 – Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Св. Ириной Лионский 1996 – Св. Ириной Лионский. Творения. М.: Паломник: Благовест, 1996.
- Соловьев 1988 – Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Социально-политическое измерение христианства... 1994 – Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в.: (Переводы). М.: Наука: Вост. лит., 1994.
- Шмитт 2000 – Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.
- The Conversation of the Monk Seraphim with N.A. Motovilov. On the Purpose of the Christian Life. *Azbyka very*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/beseda-prepodobnogo-serafima-s-n-a-motovilovym/#source
- Dostoievskiy F., 1976. *Works. In 30 Vols. Vol. 14*. Leningrad, Nauka Publ.
- Girard R., 2010. *Le Bouc Emissaire*. Saint Petersburg, Ivan Limbach Publ.
- Girard R., 2015. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Moscow, BBI Publ.
- Girard R., 2016. *Des choses caches depuis la foundation du mond*. Moscow, BBI Publ.
- John of Kronstadt, 2005. *Diary. In 26 Vols. Vol. 2. 1857–1858*. Moscow, Bulat Publ.
- Milbank J., 2022. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Moscow, Teoestetika Publ.
- Metropolitan Hilarion (Alfeev). Jesus Christ. Life and Teaching. Sermon on the Mount. Book 2. *Azbyka very*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/iisus-hristos-zhizn-i-uchenie-nagornaja-propoved-kniga-2/
- Plato, 1994. *Works. In 4 Vols. Vol. 3*. Moscow, Mysl Publ.
- Irenaeus of Lyons, 1996. *Works*. Moscow, Palomnik Publ., Blagovest Publ.
- Solovyov, 1998. *Works. In 2 Vols. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ.
- The Socio-Political Dimension of Christianity: Selected Theological Texts of the 20th Century. (Translations)*, 1994. Moscow, Vost. lit. Publ.
- Schmitt K., 2000. *Political Theology*. Moscow, KANON-press-Z Publ.

REFERENCES

- Augustin, 1994. *De Civitate Dei. In 4 Vols*. Moscow, Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery Publ.
- Aristotle, 1983. *Works. In 4 Vols. Vol. 4*. Moscow, Mysl Publ.

Information About the Author

Dmitriy R. Javorskiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, d.r.yavorsky@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9198-4847>

Информация об авторе

Дмитрий Ромуальдович Яворский, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, d.r.yavorsky@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9198-4847>