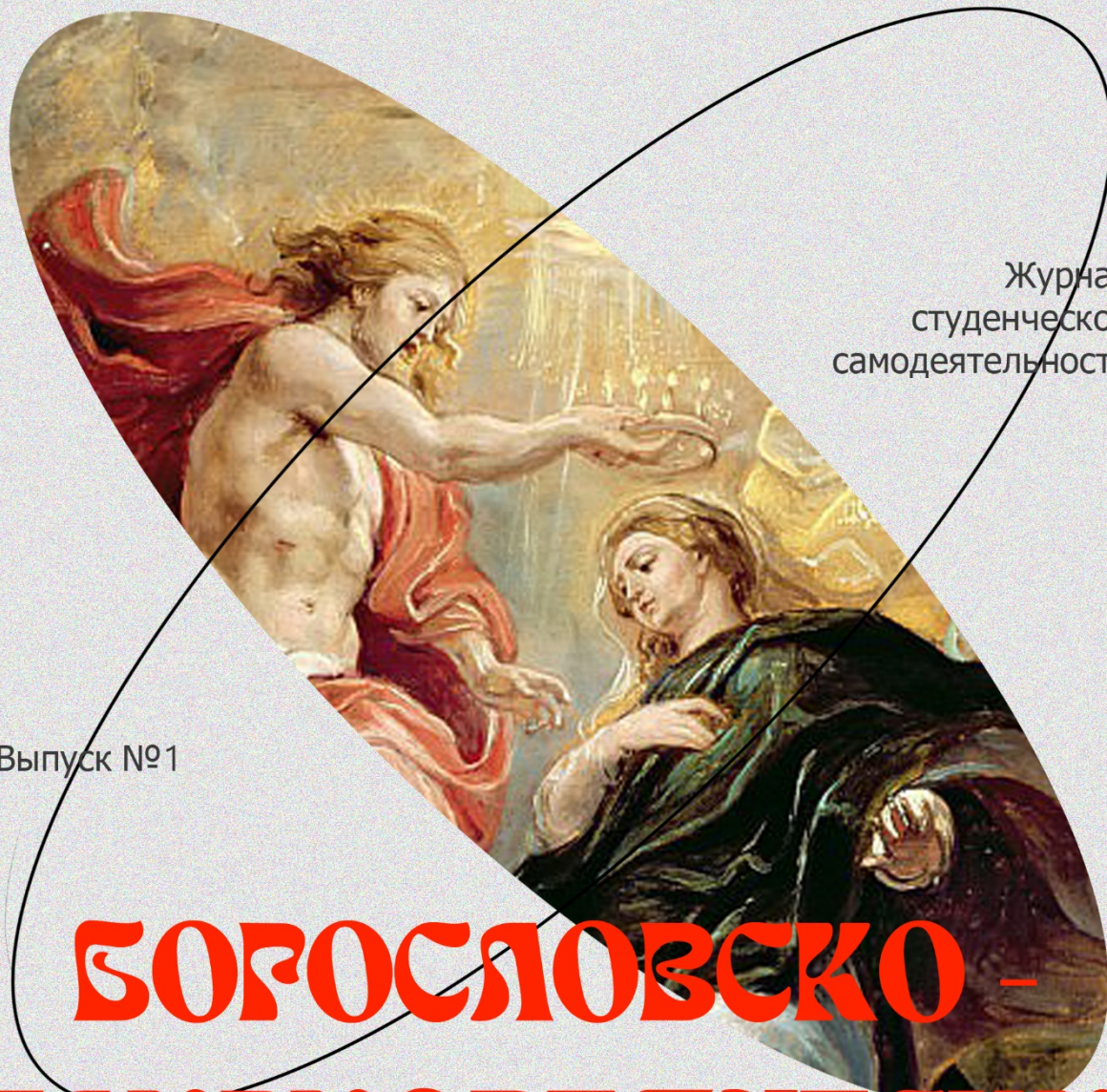


КАЗАНЬ
2024

Журнал
студенческой
самодетельности

Выпуск №1



**БОГОСЛОВСКО –
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ
ДОСУГ**
(и религиозно -
богословский
досуг)

КАЗАНСКИЙ
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Издание осуществлено при моральной поддержке
кафедры религиоведения КФУ

Составитель и ответственный редактор
Муллагулов И.И.

Дизайн
Силаичева К.А.

Богословско-религиоведческий досуг (и религиоведческо-богословский досуг): журнал студенческой самодеятельности / сост. и отв. ред. И.И.Муллагулов. — 2024, № 1. — 37 с.

Контакты:

https://vk.com/mlg__chan — по всем вопросам
bgrgdsg@mail.ru — приём текстов для журнала



В НОМЕРЕ:

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО: досуг, беседа и гуманитарные науки

Муллагулов Ильшат 4

БЛОК 1. БОГОСЛОВИЕ КОНЦЕПТА

Ареопагитская и Акбарийская киберонтология сегодня

Мелас Спиридон 7

Проблемы теодицеи и свободы воли в контексте избранничества на примере отечественной поэзии

Гущина Ксения 12

К вопросу о «свободе воли» в православном богословии

Муллагулов Ильшат 20

БЛОК 2. ПРИКЛАДНАЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ

О непонимании Богочеловечности Церкви в экклесиологических рассуждениях

Воробчук Леонид 27

Консервативность божественная и человеческая: попытка материалистической экклесиологии

Фонвизин Марк 30

БЛОК 3. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Концепции секуляризма Ю. Хабермаса и Талал Асада в системе неоосманской концепции

Латыпов Булат 33

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО: досуг, беседа и гуманитарные науки

Муллагулов Ильшат

Ключевым элементом громоздкого названия этого сборника является, превыше всех других, слово «досуг». Богословие как досуг, религиоведение как досуг, журнал как досуг - все эти части вместе указывают на единую двухсоставную идею заинтересованной и неформальной продуктивности, без которой этого журнала могло бы и не быть.

Да, досуг продуктивен. Так же, как неформальная беседа со специалистом сходного профиля является критерием понимабельности, так и досуг выступает в качестве критерия заинтересованности. Через «досужесть» происходит определение того, что для тебя вообще есть некая идея. Если ты готов уделять какой-то идее не только рабочее время, если ты приветствуешь её и во время еды, и на прогулке, и во время отдыха, если само размышление о ней является для тебя *досугом*, то такая идея заслуживает того, чтобы быть высказанной.

Иными словами, я пытаюсь сказать, что все то огромное количество случайных ассоциаций, слегка натянутых обобщений и сомнительных концепций, которые порождаются любой интеллектуальной деятельностью, на самом деле имеет свою цену. Реакции на новый контент, эмоциональные переживания, странные навязчивые идеи - все это, пропущенное через сознание заинтересованного специалиста, превращается в своего рода продукт, ценность. В самой своей основе, задача нашего «журнала» (редакция понятия не имеет, что этот сборник такое на самом деле) - создание пространства, в котором такие побочные продукты интеллектуальной деятельности могли бы оттачиваться и приобретать вид полновесных размышлений, не будучи стесненными формальными журнальными критериями и рамками. Все то, что лично задевает вас как специалистов теологов/религиоведов и вызывает интерес, может найти свое пристанище здесь.

Можно сказать, что цель этого сборника состоит в стремлении сохранить интеллектуальную жизнь кафедры (а может и не только кафедры) во всей полноте: запечатлеть не только законченные и сформулированные концепции, но и отдельные ощущения, незаконченные линии мысли и споры о них. Поэтому не позволяйте преобладанию в этом выпуске полновесных статей обмануть вас, в первую очередь это место - место досуга, в котором единомышленники обсуждают интересующие их вещи. Или, выражаясь точнее,

место, в котором заинтересованные люди ищут таких единомышленников, с которыми можно вести речи. Впрочем, об этом отдельно.

Гуманитарная наука, в конечном счете, существует вокруг обсуждения. Никакая формальная структура рецензирования не может заменить той первичной проверки на «понимабельность», которую идея проходит в процессе обсуждения в кругу специалистов. Между тем, наша кафедра (так уж сложилось исторически в российских ВУЗах) не имеет на уровне студенчества такого места, в котором подобное обсуждение стало бы возможно. Конечно, семинары, конференции и беседы с научными руководителями играют определенную роль, но заменить горизонтальное взаимодействие обучающихся оно не может. Только в среде таких же как ты идеи могут приобретать объем, только в открытом и неформальном обсуждении они могут оттачиваться. Университетская жизнь, как мудро замечает Агамбен, не может существовать без студенческой коллективности, живого и заинтересованного общения. Таким образом, вторая цель нашего журнала, может быть даже более ценная, чем первая - это создание такого пространства, в котором мы, студенты, сможем свободно обмениваться идеями и вести обсуждение. В идеале таким пространством должен был, разумеется, стать семинар со свободной темой: только там обсуждение вышло бы действительно «живым». Но реальная жизнь вносит свои коррективы. Как показал опыт, *in this day and age* собрать больше 3 человек в аудитории в одном месте и в одно время - задача практически невыполнимая. Поэтому, вопреки возражениям вышеупомянутого высокоуважаемого Агамбена, будем обходиться бездушным текстом на экране, *such is life*.

Наконец, самая прикладная часть задачи этого издания состоит попросту в создании места для безусловно важной для каждого студента практики навыков написания текстов. *Practice, как говорят, makes perfect*, и некоторые эксперименты со стилями лучше проводить в стенах родной кафедры, в которых любое движение, даже самое странное, остается частью обучения. Иными словами, ничто не мешает нашим авторам сначала скинуть сюда свой черновик для настоящей статьи, а потом, получив фидбэк, отправить её куда надо. Можете думать об этом как о конференции, но без 10 минут на всё обсуждение и ленивых вымученных вопросов от модераторов. В конце концов, редакция будет только рада. Для этого, в том числе, и создавался журнал.

Итак, в соответствии с вышеуказанным *spero* нашей самодеятельности, программа сего журнального... явления будет состоять в следующем:

1) Отсутствие рецензирования и формальных требований. В «Досуг» будут приниматься как полновесные статьи, так и краткие заметки, рецензии, эссе и просто занятные комментарии. Мы не требуем от наших авторов ни

соответствия какому-то определенному стилю, ни вписывания в некие рамки по количеству слов.

2) Свобода тематики. Хотя мы и разбиваем выпуски по блокам в зависимости от их темы, никакого ограничения по тематике текстов не существует. Если вы думаете, что некая мысль хотя даже отдаленно напоминает вам богословие или религиоведение, то мы уже готовы принять её.

3) Важность обсуждения. Все авторы и читатели призываются обсуждать тексты журнальных статей либо посредством написания рецензий (свободного, опять же, формата), либо через комментарии в медиа. Специально для этой цели мы создадим канал в telegram с открытыми комментариями (t.me/rbdosug), самые интересные и важные из которых будут публиковаться в журнале в отдельном блоке. Наша конечная цель - создание длинных переплетающихся цепей из комментариев, ответов и комментариев на комментарии.

Завершая вступительное слово, мы должны отметить, что в значительной степени эта затея, конечно, является экспериментом. Более того, затевая его, мы даже не отталкиваемся от опыта других неформальных изданий, уже продемонстрировавших определенную степень живучести (смотрит в сторону «Локуса»). Т.е. мы понятия не имеем, сможем ли мы выйти с этой идеей за пределы хотя бы первого выпуска. Тем не менее, *дорогая редакция* этого сборника надеется, что даже в случае безвременной кончины этой затеи, идеи, лежащие в её основании, продолжат жизнь и найдут себе другого хоста: через год или десять лет, неважно. В конечном счете, создание пространства для свободного заинтересованного обсуждения - это не блажь, а прямая жизненная потребность для любой гуманитарной науки. И теология с религиоведением, как науки (вопреки своей древности) очень молодые, нуждаются в таковом более других. Именно это мы хотели бы передать в этом затянутом вступительном слове. Далее же вместо нас пусть будут говорить сами авторы.

БЛОК 1. БОГОСЛОВИЕ КОНЦЕПТА

Ареопагитская и Акбарийская киберонтология сегодня

Мелас Спиридон

Вопрос Пилата¹ – это онтологический вопрос: вопрос об Истине, о том, что есть, о Сущем. Вещей нами воспринимаемых много, они все существуют, но не навсегда. Изменения природы, личные иррациональные фантазии, тление, смерть: все эти феномены свидетельствуют о том, что существование каждой из вещей бывает разного типа. Ромашки весной красивы, а зимой их нет. Но, хотя зимой их нет, их «красота» причастна нам, причем всем людям и почти одинаково причастна. Древние философы не могли вместить эту беду смерти настолько красивой ромашки. Все явления, т.е. ромашки, звезды, пение птиц, — это не может быть тем, что умирает. Явления должны спастись. Таким образом, философы полагали, что явления укоренены в чем-то вечном. Они в той или иной степени укоренены в Бытии. Вопрос о степени причастности той или иной вещи Бытию является главным вопросом онтологии.

В другой работе² мы разработали ареопагитскую и акбарийскую киберонтологию и экстраполировали ареопагитское и акбарийское учение о бытии на область цифры и киберпространства. Данная работа является сокращённым вариантом результатов применения этой киберонтологии к объектам современности.

Под ареопагитской традицией понимается традиция изучения и толкования Ареопагитского корпуса Отцами и Учителями Православной Церкви, которая по самоопределению называется «Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью». Акбарийская традиция – это исламская богословская традиция изучения и толкования трактатов Ибн Араби («аш-Шейх аль-Акбар», т.е. «Величайший шейх»), исламского богослова, суфия и мистика XII–XIII вв. из Мусульманской Испании. Данная традиция стала ортодоксией во времена Османской империи.

Теоретическую базу нашего «эксперимента» составляют следующие тезисы. В ареопагитской и акбарийской традициях понятие «бытия» приписывается «Божеству» и «аль-Хакк» соответственно. Содержание понятия

¹ Ин. 18:37–38

² Мелас С. На пути к разработке ареопагитской и акбарийской киберонтологии// Религия в цифровом обществе/ ред. Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко. М.: Издательство ББИ, 2024. – viii + 248 с. - (Серия «Современное богословие»).

«субстанции» относительно открыто под условием полной зависимости от Божества. Онтология киберобъектов не однозначна и не неподвижно зафиксирована. Киберобъекты всегда причастны бытию. Однако, в зависимости от нашего отношения к ним, они могут обладать разным онтологическим статусом в рамках их собственной природы. Грех, который заключается в ложном представлении о них, есть причина унижения причастности бытию, как самого человека, так и самого мира.

Тезис о существовании (причастность бытию) любого киберобъекта в рамках его собственной природы присутствует в обеих традициях, и он достаточно ясен. Антитезис об опасности ложного представления о киберобъектах в плане современной реальности требует больше объяснения.

Когда реальность киберобъектов заменяет остальную реальность? Во-первых, надо уточнить, что ничто не может заменить реальность, так как только реальность есть. Эта замена происходит на психологическом уровне и заключается в тенденции человека заменять реальности чем-то другим (как ему кажется). На самом деле эта замена — субъективное искажение природы вещей. Эта тенденция касается мыслей, чувств, воли и действий. Пример компьютерных игр показателен. Игрок, например, думает в рамках игрового мира, анализирует его обстоятельства и делает выводы о них. Игрок эмоционально реагирует на разные стимулы игры: у него возникают чувства успеха, стресса, неудачи. Его воля ориентируется на достижение целей в игре и реализуется через действия, например, нажатие конкретных кнопок. Замена реальности в таком смысле тесно связана с феноменом кибер-аддикции, один из видов которой — игровая зависимость, проявляющаяся в навязчивом увлечении компьютерными играми. Человек в этом состоянии глубоко заблуждается. Его жизнь вместе с ее смыслом подстраивается под одну лишь кибер-реальность. Метафора фантазирующего игрока не случайно приведена Дионисием Ареопагитом. Этой метафорой подчёркивается безумие в ложных идеях о Божестве.

Гностики заменяли учение Церкви. У них были свои св. Писания, другая эсхатология и т.д. Кибермиры, начиная от простых фильмов фантастики до виртуальных квази-кибермиров ПокемонГо, тоже заменяют реальность, хоть на некоторое время. Человек на некоторое время живет в другом мире, в котором нет Истинного Бога для игрока, в мире, который Истинный Бог не создал (как ему кажется). Человек, на некоторое время, живет в мире, где нет ответственности, нет последствий за поступки. Так объясняется и наличие феноменов насилия в популярных играх. Например, в российском телесериале «Спарта» в центре истории находится одноименная игра, игра «без правил». В кибер-вселенной отсутствует «истинная» теология, сотериология, эсхатология.

Однако в последнее время все чаще все эти мировоззренческие аспекты реальности в играх подменяются. Приводим один пример — игра World of Warcraft («Мир военного ремесла»). В 2008 году Книга рекордов Гиннеса назвала World of Warcraft самой популярной массовой многопользовательской ролевой онлайн-игрой в мире с числом подписчиков свыше 10 млн человек. В 2014 году компания разработчиков игры Blizzard сообщала, что за 10 лет с запуска игры в ней было создано свыше 100 млн учётных записей. На данном моменте насчитывают 8 млн действующих игроков, и это только официальные данные¹. У этой игры есть своя космология, антропология, география, теология, сотериология, в целом мир игры претендует на полную замену реальности, что и является элементом гностицизма, как мы выше показали. В самой игре присутствуют гностические элементы. Источник всякой жизни — это «Свет» (также известный как Святой Свет, Святой свет Творения). Свет — вечное, мерцающее море энергии, расположенное за пределами барьеров реальности (инаковость), и одна из двух самых фундаментальных сил (дуализм) во вселенной Warcraft наряду с Пустотой, которая родилась из отсутствия первой². Внутренняя и сущностная «враждебность» игры с реальностью выразилась порой в несчастных феноменах: множество случаев аддикции (приравнивание игры к кокаину), связь с нарастанием самоубийств³. Все эти явления — выражения того, что мы назвали «падение человека на более низкий онтологический статус», или по Дионисию Ареопагиту, «отпадение от истины» или, по Ибн Араби, «отказ человека подчиниться Божьей мудрости».

Еще один яркий пример гностического отголоска в индустрии компьютерных игр, причем гностицизма в самом крайнем его виде, сопоставимом с суицидальной идеологией деструктивных культов, — это игра «Сома». В игре преобладает антропологический вопрос: «что на самом деле значит быть человеком?». Хотя греческое слово «сома» означает «тело», философская подоплека игры совсем не предполагает никакой ценности для тела, причем не только для него. Ответ на главный антропологический вопрос дается в цифрово-редукционистском ключе: личностная жизнь и соответствующие ей сознание, идентичность и воспоминания сводятся к конечной последовательности нулей и единиц.

¹ Подробная актуальная статистика этой игры: Matija Ferjan Latest World of Warcraft Player Count & Subscription Numbers (2023). URL: <https://headphonesaddict.com/world-of-warcraft-player-count/> (дата обращения: 07.01.2023).

² Blizzard Entertainment World of Warcraft Chronicle Vol. 1. Milwaukee: Dark Horse Books, 2016, p. 10.

³ World of Warcraft приравняли к кокаину. Lenta.ru (27 февраля 2009). URL: <https://lenta.ru/news/2009/02/27/wow/> (дата обращения: 07.01.2023); Crowley Dan, Человек умирает после 19-часовой сессии World of Warcraft. URL: <https://venturebeat.com/games/man-dies-after-19-hour-world-of-warcraft-session/> (дата обращения: 07.01.2023).

Сюжет игры на первый взгляд достаточно загадочный и привлекательный. На подводном дистанционном исследовательском объекте ПАФОС-2, Саймон Джаретт, протагонист игры, обнаруживает, что таинственным образом оказался на данной станции и, будучи один, начинает невольно раскрывать собственное прошлое, одновременно пытаясь осознать ситуацию, в которой он оказался, а также своё потенциальное будущее: «Что можно сделать? В чем смысл? За что еще остается бороться?»¹.

Хотя Саймон постоянно ставит антропологический вопрос, в течение игры оказывается, что он сам является роботом. Его существование в человеческом облике — лишь иллюзия. Люди существуют в виде программного обеспечения. Перевоплощенные в машины умершие люди «чают» не воскресение, а перегрузку на «Ковчег», т.е. новый сервер, который будет запущен в космос. Этот цифровой рай — самый прекрасный мир и надежда для (интересно какого) человечества. На станции герой обнаруживает заброшенные записи прежних работников, где описывается идеология перезагрузки в «Ковчег» и судьба последователей этой идеологии: чтобы попасть полностью и непосредственно в «Ковчег», нужно скопировать себя туда, а впоследствии покончить с собой.

Копирование цифры означает копирование сознания. Цифра «рождает» жизнь и сознание. Физический мир, Земля, разрушается, и человеческие тела вместе с ней. Жизнь переходит на более высокий уровень, нематериальный. Постоянная тревога Саймона, его отрицание принять «реальность» (даже будучи роботом) и классификация игры как игры-ужаса — единственные лучи надежды с точки зрения нашей проблематики.

Само явление игр-ужасов с учетом их популярности представляет собой случай смены реальности, как она воспринимается самыми базовыми человеческими чувствами. С христианской точки зрения страх, ужас и трепет — это эмоции, которые даны человеку Богом для спасения, духовного (страх Божий, страх ада) или биологического (инстинкт самосохранения). В играх-ужасах (напр. серия игр Silent Hill) эти эмоции стимулируются пассивно и искусственно в рамках других, чем реальные, опасностей. Повторяющиеся реконструированные образы монстров, искусственные угрожающие атмосферы, вплоть до психологических и философских (как в «Сома») тупиков. Явление описывается пророком Давидом в псалмах: «там убоятся они страха, где нет страха» (Пс.52:6).

Стоит уточнить, что опасность замены реальности касается не только компьютерных игр, не только киберобъектов. Любые произведения искусства

¹ Сюжет по разработчикам игры. URL: <http://www.somagame.com/info.html> (дата обращения: 07.01.2023).

имеют свое место в бытии, они потенциально являются поводом для греха и лишения доли бытия (например, в литературе целый жанр фэнтези тоже претендует на замену реальности). Разница заключается в их природе и в степени эффективности в замене реальности. Киберобъекты более способны на стимуляцию чувств (обычно зрения и слуха) и на то, чтобы парализовать воображение человека. Произведения литературы отличаются в этом аспекте, так как они читаются и создаются при содействии читателя. Поэтому киберобъекты более способны заменить собой реальность, хотя роман тоже вполне способен к этой замене (напр. литературный жанр фэнтези в основном стремится к цели создания другой реальности вместо имеющейся).

В заключение стоит отметить эффективность ареопагитской и акбарийской киберонтологии в анализе, осмыслении и оценке киберобъектов современной культуры и ценность результатов как с философской, так и с теологической точки зрения.

Проблемы теодицеи и свободы воли в контексте избранничества на примере отечественной поэзии

Гущина Ксения

Проблема теодицеи и проблема свободы воли в христианстве имеют множество уязвимых мест. Оба эти вопроса довольно многогранны и широки. Предлагаем посмотреть, как то и другое отражается в контексте отечественной поэзии.

Что касается свободы воли: здесь мы будем говорить о «непрошенном даре», который Бог преподносит человеку, о «непрошенном избранничестве», которое Бог предпринимает самостоятельно, накладывая при этом на человека ответственность, с которой тот не всегда желает иметь дело.

Отсюда вытекает и проблема теодицеи: нередко поэт, обременённый даром, вступает в конфликт с Богом. Мы мыслим в той парадигме, когда поэт воспринимается собой и другими как пророк, голос Бога, а Бог – как тот, кто наделил поэта даром пророчества. Так вот – нередко этот дар воспринимается поэтом как зло, поскольку он его тяготит. Возникает диалог с Богом, сопряжённый с обидой и просьбой избавить от дара. В поэзии появляется знаменитая тема "чаши", которую поэт вынужден испить до дна, тема неизбежной судьбы, которую поэт не в силах переменить. Если поэт не вступают в прямую конфронтацию с Богом, он всё же жалуется на свой жребий. Так, Леонид Губанов сетует: *"ты, поэзия, довела, / донесла на руках до Кащенко"* или Роман Тягунов заключает: *"пока не поздно, постучусь я к прозе"*.

Лучше всего данную проблему можно продемонстрировать на примере поэта Бориса Рыжего. Пафос его стихов, в которых присутствует образ Бога, часто наполнен обидой на Творца за непрошенный дар поэзии.

Лирический герой Б. Рыжего не единожды акцентирует внимание на том, что поэзия – это дар, полученный свыше. Так, в одном стихотворении лирический герой обращается к Богу со словами:

*ведь мне Тобой дарован тоже
осколок Твоего огня.*

Здесь считывается аллюзия на пушкинского «Пророка»:

И он мне грудь рассёк мечом,

*И сердце трепетное вынул,
И уголь, пылающий огнём,
Во грудь отверстую водвинул*

что в свою очередь является аллюзией на библейский сюжет, где пророк Исайя вступает на путь пророчества (см. 6 главу книги Исайи).

В мировоззрении Бориса Рыжего поэтический дар должен быть оправдан. На поэта накладываются обязательства, преподнесённые в форме дара, и, если поэт не справляется с этими обязательствами – он не оправдывает полученный дар. По этой причине лирический герой в творчестве Бориса Рыжего постоянно чувствует себя должником перед Богом:

*Осенью в старом парке
листик прижат к плечу.
Ах, за Твои подарки
я еще заплачу*

Также в другом стихотворении он обращается к Богу со словами:

*Всё, что взял у Тебя, до копейки верну
и отдам Тебе прибыль свою.
Поэтический дар обременяет поэта.*

Поясним, почему для лирического героя в творчестве Бориса Рыжего дар поэзии обременителен. В мировоззрении Бориса Рыжего дар поэзии может быть использован по назначению и не по назначению. По Борису Рыжему, назначение поэта – писать так «...чтобы люди добрей становились...». Эта позиция чётко обозначена в следующем стихотворении:

*В чёрной арке под музыку инвалида —
приблизительно сравнимого с кентавром —
танцевала босоногая обида.
Кинем грошик да оставим стеклотару.
Сколько песен написал нам Исаковский,
сколько жизней эти песни поломали.
Но играет, задыхаясь папироской,
так влюблённо — поднимали, врачевали.*

*Отойдём же, ведь негоже в судьи лезть нам, —
верно, мы с тобой о жизни знаем мало.
Дай, Господь, нам не создать стихов и песен,
чтоб под песни эти ноги отрывало...*

Лирический герой обращается к Богу, который наделил неким даром поэтов и просит, чтобы Он не давал им возможности использовать этот дар не по назначению. Задача поэта – усовершенствовать через свои стихи мир, сделать людей добрее:

*Ещё широки мои плечи —
под тяжкою ношей не плачу.
Алмазы дарованной речи
на смех и на злобу не трачу.
Не девки ночами мне пляшут,
но сны повисают на веждах:
Мне ручкою с кладбища машет
ребёночек в лунной одежде.*

*И долго я вижу спросонок:
открылась бесшумная дверца,
вбегают ко мне ангелёнок,
касается ручками сердца.
И шепчет с таинственной лаской,
тихонько присев на постели;
«Когда ты придумаешь сказку,
чтоб братья мои подобрели?»*

Поэт оправдывает полученный дар только в том случае, если люди в греховном мире благодаря его поэзии меняются - добреют и очищаются. Однако написать стихотворение, которое соответствовало бы таким требованиям (которые Борис Рыжий сам же и конструирует) – для лирического героя не просто. Лирический герой часто задаётся вопросом «какую должен песню я сложить»? и досадует о том, что пишет «не те» стихи:

«чепуховина такая, погремушка, болтовня».

Чувство долга за случайно полученный дар, стремление оправдать его – всё это обременяет лирического героя.

Дар поэтического восприятия мира обрекает поэта на страдание. Обратимся к речи, произнесённой Борисом Рыжим на вручении премии «антибукер»: «поэт стоит не на стороне справедливости, а на стороне жалости — не сострадания, но высокого сожаления, объяснить которое, выразить можно только стихотворением».

Итак, вместе с даром поэзии, поэт получает от Бога ещё и дар высокого сожаления:

*Мне дал Господь не розовое море,
не силы, чтоб с врагами по квитаться,
возможность плакать от чужого горя,
любя, чуждому счастью улыбаться.*

В одном из интервью, Борис Рыжий произносит такие слова: «трагедия поэта в том, что он поэт». Если развернуть мысль – трагедия поэта в том, что он получил поэтический дар, не прося этого.

Поэт становится заложником своего дара, теряет свободу и потому стремится вырваться из этого положения. Приведём стихотворение иллюстрацию, которое наиболее точно описывает обременённое Божьим даром состояние лирического героя:

*...в эти руки бы надёжный автомат,
в эту глотку бы спиртяги с матюком.
Боже правый, почему я не солдат,
с желтой пчелкой, легкой пулей не знаком?*

*Представляю, как жужжала бы она,
как летела бы навывлет через грудь.
Как бы плакала великая страна, —
проводила сквозь себя в последний путь.*

*Ну какую должен песню я сложить,
чтобы ты меня однажды отпустил
просто гибнуть до последнего и жить —
от стихов твоих, от звёзд твоих, могил?*

Лирический герой просит Бога забрать дар обратно, по его мнению – он сможет снять с себя бремя дара только тогда, когда оправдает дар «нужным»

стихотворением. Лирический герой желает, подобно праведному Иову, чтобы Бог его отпустил: «Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня, доколе не дашь мне проглотить слюну мою»? (Иов 7:19)

В молитве к Богу он говорит о том, что не хочет быть поэтом, предпочитает жить как другие:

*Ах, боже мой, как скучно, наконец,
что я не грузчик или продавец.
...Как надоело грузчиком не быть —
бесплатную еду не приносить,
не щурить на соседку глаз хитро
и алкоголь не заливать в нутро...
...Бессмертия земного с детских лет
назначен я разгадывать секрет —
но разве это, боже мой, судьба?
«...Спаси, — шепчу я, — боже мой, раба,
дай мне селедки, водки дай, любви
с соседкою, и сам благослови...*

Бог не отвечает на молитвы. Безразличие Бога вынуждает лирического героя отречься от Него. Это проявляется либо в нарочитом недовольстве в адрес Бога, либо вообще в отрицании Его бытия.

Лирический герой многократно повторяет, что Бог ему не нужен: «...мне нужна твоя земная ласка, а не Бог...», «...не любви Господней, право же, желать...», «Ни Ада, ни Рая, ни Бога — / чтоб нас прибирали к рукам...». Но тем не менее, поэт заложник своего дара:

*Мне плевать, какая мерзость рядом
ест и пьёт.*

*Плюнь и ты. Садись как можно ближе.
Не вини.
Мне всегда хотелось быть таким же,
как они.*

*В шлюхе видеть шлюху. в пьянстве — радость.
«Дай мне ру...»
Выйдем, постоим с тобою малость*

на ветру».

Дар высокого сожаления осложняет поэту жизнь, он не может воспринимать мир без сочувствия к ближнему. Собственные, личностные переживания поэта усугубляются за счёт чужого горя, к которому он восприимчив – и эта восприимчивость вынуждает поэта попытаться помочь ближнему – через стихотворение.

Таким образом, Бог-даритель ставит поэта в безвыходное положение – поэт воспринимает мир через призму высокого сожаления, при этом на него накладывается ответственность оправдать полученный дар. Не справляясь с наложенными обязательствами, поэт чувствует себя виноватым. Обострённое восприятие мира гиперболизирует это чувство вины до такой степени, что поэт становится виноват сразу во всём:

*Во всём, во всём я, право, виноват,
пусть не испачкан братской кровью,
в любой беде чужой, стоящей над
моей безумною любовью,
во всём, во всём, вини меня, вини,
я соучастник, я свидетель,
за всё, за боль, за горе, прокляни
за ночь твою, за ложь столетий,
за всё, за всё, за веру, за огонь
руби налево и направо,
за жизнь, за смерть, но одного не тронь,
а впрочем, вероятно, право,
к чему они, за детские стихи,
за слёзы, страх, дыханье ада,
бери и жги, глаза мои сухи,
мне ничего, Господь, не надо.*

Поэт здесь как бы кается перед Господом, но при этом не ждёт прощения – он ждёт от Бога кары, наказания, и даже просит этого, опять же, подобно Иову: «О, если бы благоволил Бог сокрушить меня, простёр руку Свою и сразил меня!» (Иов 6:10). Иов, будучи великим праведником, не понимает причину своих страданий, желает от них избавиться посредством смерти. Лирический герой Бориса Рыжего же вменяет себе в вину буквально «всё», даже откровенно безгрешные вещи, что также указывает на непонимание лирическим героем

причины своих страданий. Он как бы на всякий случай, почти иронично, винит себя абсолютно во всём и не пытается, подобно Иову, оправдать себя «...не плакал ли я о том, кто был в горе? не скорбела ли душа моя о бедных?...» (Иов 30:25).

Напомним, что избранничество – это прежде всего ответственность. Об этом хорошо написано в книге отца Александра (Меня) про профетизм: «избрание — это не привилегия, а великая ответственность, заключённая в духовном призвании. Не потому Израиль стал народом Божиим, что он лучше или выше других, но потому, что ему было предназначено принять Откровение, быть его сосудом и носителем. *«Только вас возлюбил Я из всех племён земли, потому и взыщу с вас за всё зло ваше»* (Ам 3,2).

Тот самый «остаток» был избран для того, чтобы сохранить веру, на остаток налагаются обязанности. И если остаток не справляется со своими обязанностями, это карается Богом (плен, набеги Ассура, разрушение храма и прочее). Израиль был избран Богом – но хотел ли этого Израиль?

Поэты воспринимают себя как тот самый «остаток», «соль земли» (наравне с другими творцами – художниками, музыкантами и т.д.): *«нас в мире горсть»* - пишет поэт Борис Чичибабин о тех, кто *«между печалью и НИЧЕМ»* выбрал печаль.

Но поэт, как и любой человек, ограничен. Не стоит забывать о том, что Бог до конца непознаваем. Даже поэту даётся лишь «проблеск» (см. одноимённое стихотворение Ф. Тютчева). Вспомним слова апостола Павла: *«теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан»*. (Сейчас нас интересует в первую очередь проблема теодицеи и проблема свободы воли, однако в отечественной поэзии также очень популярна тема ограниченной природы человека («царь земли прилип к земли...»), которая обычно идёт бок о бок с темой творчества и поэтического дара, однако это уже самостоятельная тема, которую можно будет рассмотреть в дальнейшем).

Итак, избранничество – это дар, который налагает определённые обязательства в исполнении Божьей воли. Если богопознание невозможно целиком, можно ли угадать волю Господа вполне? Но даже если воля Бога ясна, способен ли грешный по своей природе человек её соблюсти? С точки зрения всех конфессий христианства: способен, если на Бог поможет ему в этом. Однако можно заметить, что соблюдение воли Бога ни пророкам, ни поэтам не даётся без сопутствующих тому страданий. Если Бог наделяет человека даром, которому необходимо сопутствуют страдания, не значит ли это, что Бог

намеренно заставляет человека страдать? Подобно искупительной жертве Христа, мы наблюдаем искупительную жертву поэтов.

Теперь что касается свободы воли, попробуем оттолкнуться от двух противоположных посылок.

Итак, первая посылка: свобода воли есть. Если свобода воли есть, как тогда объяснить феномен избранничества, феномен божьего дара? Ведь если есть Божий дар, есть и избранник, который этот дар получает. При этом избранник ничего не делает для того, чтобы получить этот дар, это происходит по воле Бога. Даже если поэт наделён поэтическим даром и не принимает этот дар, отказывается писать, сопутствующий дар «высокого сожаления» он отвергнуть никак не может. Сам факт одарённостью «высоким сожалением» обрекает поэта на мучение. Бог избрал поэта и таким образом спрашивает с него больше, чем с остальных. Так и Израиль, если брать шире, может по свободной воле предаваться греху, но тем не менее, с него спросится, ибо так возлюбил его Бог, что взыщет за всё зло.

Вторая посылка: свободы воли нет. Если свободы воли нет, перед нами встаёт вопрос: почему Бог посредством избранничества приносит одних в жертву другим? Почему, например, поэт должен страдать более остальных? Значит Бог не всеблаг?

На наш взгляд, обе посылки оставляют за собой открытые вопросы и лишний раз подчёркивают сложность христианства.

К вопросу о «свободе воли» в православном богословии

Муллагулов Ильшат

Данное исследование представляет собой попытку (наверное, далеко не самую лучшую, but bear with me) указать на границы нашего «традиционного» понимания свободы воли. В этом качестве оно стремится не сколько изложить «единственно истинное» понимание того, как надо эту самую свободу понимать, сколько проблематизировать те не-догматические основания православного понимания, которые кажутся нам непоколебимыми. Моя мысль здесь состоит в том, что наше современное (во всех смыслах этого слова) понимание не только не удовлетворяет всем вопросам, которые могут быть к нему поставлены, но и прямо закрывает для нас понимание целых пластов христианской традиции, в первую очередь: византийской аскетики и учения Максима Исповедника о природной воле.

Кроме того, следует отметить, что я отнюдь не претендую на первенство в данном вопросе: в процессе работы над этим текстом я сталкивался с несколькими поразительно точными пересказами описанных концепций, которые, тем не менее, даже не пытаются на основании своего исследования ставить какие-либо вопросы или предъявлять претензии к популярным интерпретациям. Что же, если до прямой полемики этого руки не дошли у тех исследователей, то этим займусь я. Итак, эта статья - это полемическая работа «против свободы воли».

Начать, пожалуй, следует с того, что учение преподобного Максима о гномической воле (от которого я буду отправляться, начиная это рассуждение) уже давно стало объектом тщательного рассмотрения, однако не смотря на это, даже достаточно четко выраженное и оговоренное деление между природной и «личной» волей не стало препятствием для того субъективистского понимания, которое в данный момент процветает в подавляющем большинстве текстов на эту тему. Тому есть две причины. Во-первых, привычка известных патрологических кругов излагать, не исследуя, и решать любые возникающие вопросы отвлеченной ссылкой на антиномичность христианства дала богословам возможность зачастую просто игнорировать учение о гномической воле. Иными словами, в одной статье человек может спокойно писать, что воля есть явление, относящееся к природе, а в другой уже с классическим

гуманистическим пафосом описывать её критическую важность в структуре личности (об этой претензии мы поговорим позже).

Во-вторых, господствующая гуманистическая традиция достаточно хорошо приноровилась давать «объяснения» нарративам, существующим за её пределами. По большей части это «объяснение» сводится к попыткам де-радикализировать пафос поздних сочинений преподобного Максима, описав соотношение между гномической и природной волей через категории «не-принуждения» и «добровольной любви». Вопрос о том, как добровольность, относящаяся к тварному порядку $\gamma\nu\acute{o}\mu\eta$, может описывать отношения между лишенным гномической воли Богом и не обладающей способностью выбирать природной волей даже не ставится: гуманистический пафос в данном случае оказывается превалирующим над четкостью системы. Таким образом, картина, выстраиваемая гуманистической традицией, оказывается схвачена не догматическими, а нравственными и эстетическими опорами.

Итак, учение о $\gamma\nu\acute{o}\mu\eta$ оказывается в современном богословии как бы скрытым за пеленой разговоров об антиномичности и гуманистическим морализаторством. Это, в свою очередь, создает парадоксальную ситуацию, в рамках которой учение преподобного Максима одновременно называется основанием православного диафелитского богословия, и в то же время либо искажается до неузнаваемости, либо превращается в «общее место» богословия, всеми принимаемое, но лишенное конкретного наполнения.

Возможна такая ситуация становится потому, что в современном «широком» богословии святоотеческое богословие и поздняя гуманизирующая традиция (с содержанием которой вы наверняка знакомы) оказываются слишком плотно переплетены. С этой проблемой сталкивался еще один из последних творцов гуманизирующих систем Сергей Булгаков, но у него хотя бы хватило смелости прямо сказать, что антропология преподобного Максима ему представляется неудовлетворительной и требующей пересмотра. На том эпоха честности закончилась. Современные «богословы от нравственности» взять на себя ответственность разрубить гордиев узел, в котором сплелись гуманность и догматика, не способны, поэтому довольствуются тем, что либо скрывают проблему, либо произвольно переосмыслиют систему патристического богословия «в правильном духе».

Между тем, при более близком рассмотрении проблема явно наблюдается. И речь здесь даже не в том, что богословие Отцов Церкви оказывается на деле куда более сухим и схоластическим, чем нам хотят представить современные наследники неопатристов (сочинения Иоанна Дамаскина по логике и роль «Древа Порфирия» в учении о логосах Максима Исповедника нам об этом явно свидетельствуют), а в том, что объяснительная сила современных православных

теорий по данному вопросу оказывается поразительно низка. Неспособность прямо проговорить различия, существующие между современным пониманием вопроса, либертарной традицией, восходящей к Иоанну Златоусту, и пост-халкидонской теорией естественной воли приводят в конечном счете к тому, что понимание богословия преподобного Максима оказывается как бы замыленным: средний получатель теологического образования оказывается способен описать это богословие в целом, но совершенно не понимает его тезисы в частностях. Между тем, в этих самых частностях и кроется то основание, исходя из которого становится возможным подрыв гуманистического консенсуса и обнаружение проблемности теории природной воли.

Общее направление для нашего дальнейшего рассуждения дает статья Пола Блоуэrsa «Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле (γνώμη) во Христе: ясность и неопределенность». В этой статье американский богослов описывает проблематику монофизитских споров и эволюцию понятия γνώμη у Максима Исповедника и одним из первых поднимает вопрос о том, как возможно спасение человека без освящения его воли. Впрочем, давайте по порядку. Затруднение, с которым сталкивается Блоуэрс состоит в том, что состоит в том, что, согласно учению Максима Исповедника, *Христос при Воплощении не воспринимает человеческую гномическую волю*.

Здесь следует пояснить. Само по себе это высказывание не вызывает особого удивления. Современному common sense несложно «верно» проинтерпретировать эти слова, как это уже много раз было сделано. «Само собой, невозможно допустить во Христе наличия двух полноценных личностных центров, поэтому и человеческая свобода воли ему не нужна». Логика субъективного центра в данном случае позволяет легко купировать возможные разрывы в консенсусе, сведя схоластический по своей сути вопрос о соотношении природной и гномической воли к вопросу о психологии личности. Тем не менее, если мы выйдем на секунду за пределы психологизирующего дискурса и взглянем на проблему с эссенциалистских позиций, куда более близких реальному греческому богословию, то встанем перед неожиданным затруднением: человеческая свобода воли оказывается не спасена.

Невосприятие свободы воли невозможно интерпретировать с точки зрения только необходимости-для-Бога. Поэтому ответы «поскольку Бог-Сын сам уже имел свободу воли более высокого порядка, то ему не нужна была еще одна» и «поскольку Христос воспринимает безгрешную природу, то и последствия греха в виде колебаний ему не свойственны» оказываются недостаточны. Воплощение не описывается только лишь логикой достаточности или необходимости, оно укоренено (или, иначе, укореняет нас) в сотериологии.

«Что не воспринято, то не уврачевано». Боговоплощение, охватывающее человеческую природу, преобразует её. То, что раньше не имело в себе способности, силы к спасению, теперь приобретает её, аспекты человеческого существа, которые доселе только тяготили его, становятся ключом к возрождению: все существо человека преобразуется к новой жизни если не по природе своей, то по формату существования, даже само тело человека теперь выступает не только инструментом и носителем человеческой воли, но участником благодати в таинстве Евхаристии.

Итак, все в человеке оказывается возрождено к новой жизни. Все, кроме свободной, выбирающей воли. Той самой воли, на которой лежит ответственность к реализации полученного потенциала, той самой воли, которая составляет, по убеждению нашего православного common sense, самую сердцевину человеческой сущности. Проблема «свободы воли» в таком разрезе впервые выступает по настоящему четко как нечто такое, от чего невозможно просто отмахнуться разговорами об антиномичности или морализующим указанием на ненасильственность благодати. Поэтому, именно исходя из такой радикальной постановки вопроса мы попытаемся раскрыть содержание свободы воли в её не-гуманистической форме.

Итак, для разрешения вопроса о том, что из себя представляет та свобода, которую не воспринимает Христос, я предлагаю обратиться к православной аскетической традиции. Точнее, к определенному её варианту, описывающему аскетическое делание как совлечение свободы. Уточнение это необходимо потому, что в общеправославной традиции аскетики существует несколько параллельных друг другу понятийных рядов. Первый, особенно характерный для русского и современного богословия, описывает избавление от греха как достижение настоящей свободы: предполагается, что в повседневной жизни человек оказывается полностью предопределен своими греховными наклонностями и для того, чтобы обрести свободу воли, ему необходимо их отринуть. Само собой, такое описание очень хорошо ложится в канву гуманистического стандарта: личность человека, определяемая свободой воли, для освобождения себя от ограничений и зависимостей подчиняет себя Богу, но достигает через это подчинение себя самое.

Тем не менее, эта схема не единственная рабочая формулировка аскетики. Другой вариант, чуть более ригористичный в своей риторике, предлагает *совлечение* своей воли и принятие воли божественной. Кто-то может сказать, что различие с первым вариантом тут только в жесткости риторики, но я считаю его принципиальным: совлечение человеком своей воли означает, что *человек есть иное, чем его воля*. Совлечь с себя можно одежду, но не собственную сущность, совлечение предполагает, что воля есть нечто внешнее относительно

человека. И в качестве такового, воля может как приобретаться, так и отбрасываться. Смысл этой аскетической формулировки состоит в том, что воля человека окружает его, а не составляет.

Что из этого следует? Во-первых, принятие такого хода мыслей позволяет нам по новому взглянуть на идею Максима Исповедника о неприятии Христом гномической воли человека. Если $\gamma\omega\mu\eta$ - это нечто «лежащее окрест» человеческой природы, то его невосприятие Сыном уже не вызывает такого удивления. Во-вторых, это позволяет нам пересобрать нашу антропологию. Если в прошлой картине мира мы имели человека, защищающего свою внутреннюю свободу от давления со стороны мира, то теперь имеем нечто иное: человек и его внутренняя сущность оказываются облачены или погружены в свободу воли так же, как и в мир.

Итак, какова в таком случае связь между человеком и его свободой воли? Мы уже установили, что она не абсолютна: в случае успеха аскетического делания возможен разрыв, отречение от своей свободы воли ради воли божественной. Теория Максима Исповедника дает теоретическую модель этого разрыва: предполагается, что поскольку человек, как и любое другое существо, сотворен Богом, то в саму его природу уже «вшита» божественная воля относительно неё, которую сам преподобный Максим называет логосом природы. Таким образом, отречение от свободной индивидуальной воли как бы приводит к сбросу до заводских настроек - траектория человеческого действия совпадает с божественным о ней намерением, уже включенным в его благую природу. Разница между святым и не спасенным человеком оказывается заключена в агентности: человек «перстный» действует исходя из своего собственного решения, ограниченного характеристиками его частной природы и доступностью информации, в то время как святой уже не принимает решения сам, а полагается во всем на Бога, чье знание абсолютно.

Тем не менее, это описание различия на самом деле не дает нам ответа на вопрос о том, как достигается такое состояние. Ведь мы все равно вынуждены признать, что человек спасается если не при помощи, то хотя бы *из* свободы своей воли. Если бы мы предположили, что достаточно одной только благости природы, то пришли бы к апокатастасису, в если бы сказали, что человек спасается только волей Бога, то остановились бы на учении о предопределении. Ни один из этих вариантов нас не может устраивать. Значит ли это, что без абсолютизации свободы воли невозможно создать теорию спасения? Вовсе нет.

На самом деле ключевым аспектом описанной нами картины является тот самый предлог «из», который я выделил в прошлом абзаце. Свобода воли представляет собой не сущность человека, а условие его существования, ситуацию, изнутри которой происходит спасение. Иными словами - спасение

это и есть бегство от свободы воли. Но совершается оно изнутри и средствами этой же самой свободы. Речь в данном случае идет не о порочном круге, а о его подрыве, деструкции. Партикулярная свободная воля, сознательно обособляющая себя от других, сама задающая для себя критерии блага и колеблющаяся даже в достижении этого для-себя-блага... такая воля является истинно трагичной. Поскольку она сама по себе является и порождением, и источником греха, Христос не принимает её в себя и не исцеляет её трагическую сущность. Тем не менее, оперирование этой свободной волей (не для освобождения воли, но освобождения от воли) является целью христианской жизни. Это то, что человек *может* сделать для своего спасения: обожение и благодать являются исключительными действиями Бога, дело же человека - борьба с собственной волей. В этом состоит смысл синергии.

Свобода воли во многих аспектах оказывается тождественна материальной пространственности и временности. Так же, как пространство и время, свобода воли оказывается одновременно и ограничителем человека, и его инструментом. В материальной преходящести человек оказывается подвержен разложению и смерти, но в темпоральности же и разворачивается история спасения. Иными словами, спасение от материального мира возможно только изнутри и средствами материального мира: в дискретной пространственности и потоке времени. Свобода воли играет в человеческой жизни похожую роль, она определяет человеческое существование, создает условия для него, но перепутать человеческую сущность с его свободой воли было бы ошибкой, сходной к сведению человека к его социальной среде и телесному устройству. Наконец, подобно миру, составленному из пространства и времени, свободе воли также предстоит *прейти* в перспективе близящейся парусии: партикулярная человеческая воля обречена в новой жизни оказаться замененной на некий новый порядок согласия, в котором многочисленные человеческие существа и божественная воля о них совпадут.

Итак, изложенный выше подход позволяет не только объяснить особенности богословия Максима Исповедника, но и дает куда более ясное понимание аскетической традиции послушания. Если в абстрактно-психологическом описании послушание парадоксальным образом приводит человека к его собственной воле через послушание чужой воле, то в эссенциалистской антропологии оно попросту является практикой растождествления человеческой сущности и окружающей его свободы воли. Таким образом, многочисленные «овнешненные» практики, вызывающие неприятие у сторонников «достаточности внутреннего делания» приобретают более понятный характер технологии, призванной бороться с диктатом свободы человеческой воли.

Таким образом, на основании приведенных выше рассуждений, я берусь утверждать, что современное популярное понимание в значительной мере переоценивает свободу нашей дискретной воли и через то разрывает нашу органическую связь с значительными пластами православной традиции. Свобода воли совершенно не обязательно должна являться центром человеческого существа, неким наивысшим его проявлением или основанием богоподобия. Сама заложенная в неё возможность греха позволяет нам видеть в нашей частной свободе некую трагическую ситуацию или среду, в которой разворачивается человек, а не самую его сущность. В связи с этим, несмотря на явные положительные черты гуманистической психологизирующей интерпретации свободы, вроде подчеркивания важности самостоятельного движения к спасению и более удовлетворительного ответа на вопрос о теодицее, её невозможно и недолжно считать единственным возможным вариантом описания. Православное богословие многосоставно, оно куда сложнее школьных учебников и популярных преданий, а потому стремится выравнять все святоотеческие теории по единому стандарту психологизирующего подхода было бы ошибкой. Надеюсь, что как минимум это я смог в этой статье показать наглядно.

БЛОК 2. ПРИКЛАДНАЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ

О непонимании Богочеловечности Церкви в экклезиологических рассуждениях

Воробчук Леонид

Дисклеймер: если у вас есть хотя бы толика вкуса к настоящим богословским рассуждениям, то ниженаписанное может стать причиной ваших головных болей. Я предупреждал.

В настоящий момент, как, я думаю, всем очевидно, фундаментально существует лишь две позиции по отношению к современному состоянию Церкви и отдельных аспектов её существования:

1) То, что, по какой-то лично мне неясной причине, называют модернизмом;

2) То, что, по какой-то лично мне неясной причине, называют консерватизмом.

Снисходя к человеческой немощи и косноязычности автора, оставим формулировки этой дихотомии неизменными.

Как все мы знаем из различных катехизисов и лекций, Церковь - Богочеловечский организм. И, на мой взгляд, проблема критиков-модернистов и охранителей-консерваторов заключается, по большей части, в непонимании, или, выражаясь точнее, не-экстраполяции этой формулы на досужие рассуждения о церковном практически реализуемом чём-либо.

«Модернисты» - историки, критики, искатели первохристианства и любители иронично напомнить консерваторам о тех древних канонах, которые сейчас не соблюдаются, зачастую смотрят на Церковь, как, чуть ли не в Гарнаковском духе, на торжество человеческого невежества, всё сильнее и сильнее уходящего от великой керигмы.

«Консерваторы» же - тоже историки, но иные, апологеты, и, в целом, более удовлетворённые (что, наверное, более евангельски правильно) ребята. Их позиция, в противовес предыдущей, характеризуется взглядом на Церковь, как на проводницу Божией воли в, подчас, чрезвычайно буквальном смысле.

Как, думаю, уже стало понятно, модернистам свойственно предавать забвению «Бого» Церкви, в то время, как консерваторам «человечность» этого организма кажется чем-то даже и кощунственным.

На мой (не наш, это, к счастью, не научный журнал) взгляд вся прелесть нашей Церкви в том и заключается, что это, по мысли о. Александра Меня, лестница с неба, спускаемая нам Богом (в отличии от других религий, в которых

на земле строят лестницу на небеса). Но, при этом, перила (или перекладыны, в зависимости от того, какую лестницу вы представляете) ставят люди.

В наше время у нашей Церкви много проблем: невозможность построить некринжовый для зумеров образ в медиа, молитвенное многословие, утрата богословской традиции и много-много чего ещё. Но в то же время, те вещи, которые в Церкви кажутся, на первый взгляд, архаикой, без сомнения являются неотъемлемой частью её, если так можно выразиться, иеротопии: набивший оскомину кочетковцам церковнославянский язык, некоторые литургические нововведения и прочие вещи, касающиеся, как правило, непосредственно богослужебной практики.

Нельзя, понимаете ли, всё забрать и поделить между либералами, иначе мы просто получим протестантизм с иконами. Если же, наоборот, улыбнуться, и сказать, что всё замечательно и наш корабль мудро плывёт и никаких проблем (таких, например, как «вычитывание» огромных количеств молитв нескольких канонов новоначальными, отсутствие института оглашенных, скромных успехов православной миссии/катехизации внутри страны) не существует, то мы, возможно, даже рискуем потерять ту часть ответственности за Церковь, которую Господь даёт нам, как твёрдую пищу.

13 Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец;

14 твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла.

Я, конечно, понимаю, что взгляд на Православие, как на «золотую правильную середину» (между протестантизмом и католицизмом, например) уже может являться чем-то чрезвычайно упрощённым, но, тем не менее, настаиваю, что перед тем, как пытаться упереться в крайность, чтобы прорвать её и найти истину снаружи всех измерений, неплохо было бы более спокойно отринуть революцию и реакционизм, дабы взглянуть на всё, совершенно на всё, если уж не в нашей собственной жизни, то хотя бы в жизни нашей Церкви, как на синергию (тоже, поди, уже всем надоел этот тейк) нашей воли чад и воли Жениха, направленную на то, чтобы Невеста была красива и ходила в Истине.

Возможно, у читателя может возникнуть вопрос: к чему вообще нужны эти политические аналогии с какими-то консерваторами и модернистами?

Мой ответ: потому что это, к сожалению, показательно, хоть это и показательно к сожалению. Эти ярлыки помогают найти ту самую золотую середину. Но нужно ли её искать? Не лучше, ли, как было написано выше, искать её вне любых растиражированных позиций?

На мой взгляд, такая позиция просто является продолжением модернистской логики. На ум сразу приходит Священное Писание, ведь один из

аспектов пафоса христианства состоит в том, что *ни одна иота и ни одна черта не прешла из Закона*. Он был исполнен Христом полностью и не нарушен ни в чём. И, при всём этом, Закон был упразднён, Любовь восторжествовала, исполнила Закон, и от того он более не довлеет над нами. Бог дал Закон через Моисея, а милость и истина явлены через Иисуса Христа.

Возможно, что всё это учит нас, в том числе и тому, что и богословские рассуждения нужно строить не по примеру научных революций, а по иному, исключительно христианскому, пока что ещё таинственному и сокрытому, методу. Такую логику, как мне кажется, можно применять как раз-таки для того, чтобы искать эту самую золотую середину.

Но вот, с чем я могу совершенно согласиться, так это с тем, что искать её нужно точно не среди таких крайностей. Но, к сожалению, это реальность распространённого взгляда на нашу современную церковную жизнь, которая, для меня, по крайней мере, очевидна. Наша Церковь в своём социологическом (не могу написать «классовом») составе имеет много сходств с моделью современного государства. Есть что-то вроде «режима» и что-то вроде «оппозиции», из-за которых «консерваторы» носят маски охранителей режима, а «модернисты» - оппозиционеров, узников совести и прочего.

Как мне кажется, взгляд на соборную церковную жизнь, как на Советский Союз конца XX-го века довольно комичен, и для Святой Церкви не от мира сего совершенно не подходит.

Разнообразие, инаковость - это очень даже хорошо, но её, как и всё, нужно
воцерковить.

Консервативность божественная и человеческая: попытка материалистической экклезиологии

Фонвизин Марк

Несомненно, что Церковь есть не от мира сего. Церковь не является просто очередным общественным институтом, регулятором общественной морали или фактором производства солидарности сообщества - Её богословская сущность куда шире и глубже любого из этих определений. Тем страннее, что её сущность все чаще начинают определять исходя из того, что о ней говорят её официальные представители.

Говорят, что Церковь традиционна. Это правда. Истина Церкви состоит в том, что она древнее всех государств этого мира, её институциональные основы и инфраструктура власти были заложены тогда, когда никто еще не мог помыслить о том, что мнения людей подлежат администрированию.

Говорят, что Церковь консервативна. Это правда. Церковь в своем движении всегда ориентирована «назад». Её система авторитетов - это вечный неодобрительный взгляд из прошлого, недоверие настоящему, дящееся нежелание приспособливаться к духу времени. Церковь живет прошлым, мыслит прошлым, существует прошлым.

Однако, Церковь является консервативной не потому, что её лидеры проводят консервативную политику, а потому, что она буквально живет в прошлом. Её реакция - это всегда запаздывающая реакция, порождение временного лага, вызванное несовершенствами архитектуры. Даже если бы лица, представляющие РПЦ в общественном мнении, пожелали бы, чтобы их Церковь больше не была консервативной, она бы не смогла этого достигнуть. Более того, именно в той степени, в которой официальные лица РПЦ стремятся отстаивать консервативность, в той степени РПЦ является порождением современного общества. Консерватизм «современности», существующий в качестве *определенной политики*, неизбежно оказывается в позиции жертвы. Консервация в таком случае становится просто набором реакций на внешние раздражители, каждый из которых принадлежит модерну. Стоит ли говорить, что сами эти реакции: эта риторика, эти административные решения, эта *политика*, являются проявлениями модерна? Не взгляд в прошлое предопределяет движение РПЦ как «борца с прогрессивным», а сама логика прогрессивного. Диалектическая логика в данном случае намертво фиксирует

обе стороны в современности, закрывает им доступ к прошлому. Между тем, именно в прошлом лежит истина Церкви.

РПЦ именно в той степени является неконсервативной и нетрадиционной, в какой её лидеры *проводят определенную политику*. В данном случае современная логика администрирования, описываемая в терминах распределения власти, оказывается в противостоянии с органической структурой Церкви: Тело Христово *живет*, а не администрируется. Однако, говоря об органичности мы здесь имеем в виду не абстрактное «единство в любви», превращающее богочеловеческий организм в призрак, но вполне конкретное устройство, в том числе материальное и организационное. *Тело* Христа составлено из костей, плоти и органов, организованных в определенном порядке. В мистическом отношении этот порядок отражает божественное представление о движении Божества в мире, то есть план его вторжения. В материальном же отношении этот порядок - это та самая «феодалная» разрозненная структура земной Церкви, в которой любое администрирование вынуждено преодолевать институциональную и ментальную инерцию.

Именно об инерции здесь идет речь, ибо именно кажимые несовершенства церковного устройства, затрудняющие успешную адаптацию к современным реалиям, являются её истинными гарантами. Разрозненность и атомизация приходов, раздутость церковной структуры и самоволие священников не только составляют проблему, но и обеспечивают укорененность в прошлом. Огромный механизм из 400 епархий и 30000 приходов, управляемый по законам, написанным более 1000 лет назад в принципе не может быть администрируем в том кибернетическом духе, к которому привычна современная политика. В этом состоит божественность и мудрость церковного порядка, много превышающая мудрость отдельных его представителей.

Здесь, впрочем, следует отметить: порядок Церкви как организации именно в той степени оказывается божественным порядком, в какой он оказывает сопротивление управлению. Сама по себе система распределения антиминов, привязки общины к храму и инфраструктура распространения елєя не являются проявлением божественности, вполне справедливо такое отождествление можно было бы назвать идолопоклонством. Однако именно через эту структуру проявляется та сила, которая безостановочно тянет все церковное устройство назад и вниз, утяжеляет его и приковывает к прошлому. Это тяготение божественно, и по причастию к энергии его и сама структура приобретает черты божественного. Отсюда - святость Церкви как структуры и законность защиты этой структуры наравне с церковным вероучением.

В этом плане связь материальной инфраструктуры Церкви и её божественного предназначения оказывается тождественная неразрывной связи тела и души в человеке. Популярные экклезиологические теории мало уделяют внимания этой связи, концентрируясь скорее на нематериальной сущности Церкви, между тем как именно в связке материально-социальной инфраструктуры и духовной природы Церкви раскрывается её нетождественность административным решениям. Ведь внутренняя воля телесности упорствует в своей реализации даже тогда, когда человеческая душа избирает путь самоубийства - тело в отличии от души не может желать своей смерти и потому цепляется за жизнь даже тогда, когда вся надежда потеряна. В этом плане тело оказывается послушнее божественной воле, чем душа, однажды уже выбравшая смерть.

Подобно этому материальная церковная структура сохраняет в себе волю к консервации, волю к непрехождению, даже тогда, когда её «лица» избирают для неё путь адаптации. Поэт Садовской в Святой Реакции писал, что истина Церкви есть кристаллизация, то есть сжатие и уплотнение, в то время как дело Сатаны есть расточение. Вполне точное замечание. Истинно, что истинная жизнь стремится сохранять себя и довольствоваться собой. Жизнь не потому жива, что она избрала для себя жизнь и отдала за этот выбор некий выкуп, а в силу только себя самой. Логика же административного есть логика инвестиции, раздачи с целью получения результатов, утраты ради приобретения.

Кости Церкви, сами не зная зачем, чисто из инстинкта, собирают сокровища. «Лица» же Церкви затем эти сокровища отдают под залог, чтобы обеспечить успех неких начинаний. Управление Церкви существует в модусе расточения, в то время как её структура - в модусе собирания. В этом состоит парадокс церковной жизни, который вызывает у столь многих отторжение: люди смотрят на «лица» и хотят видеть в них божественную истину. Когда же ставки, которые те делали, не оправдываются, а залоговые оказываются потерянными, люди отворачиваются от Церкви и говорят, что в Церкви нет истины. Между тем, истина Церкви содержится вовсе не в словах тех, кто её представляет, а в тех структурах, посредством которых она удерживается в прошлом. Так кости, вопреки предрассудкам относительно неразумного, оказываются мудрее умов.

БЛОК 3. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Концепции секуляризма Ю. Хабермаса и Талал Асада в системе неоосманской концепции

Латыпов Булат

В данный момент Турецкая Республика является постсекулярным государством по Ю. Хабермасу, согласно концепции немецкого философа и социолога постсекуляризма может достигнуть только государство секулярного типа, однако несмотря на то, что он говорил о Европейских странах, Турция скорее является исключением. В данном обществе происходит переосмысления ранее установленных секулярной идеологией ценностей. Возрождение влияния религии на политическую сферу, сомнение факта утраты мобильности в модернистском обществе, утверждение значимости религии в историко-культурном сознании народа, в котором она находится. Также возобновление сложности сосуществования множественного количества разных культур и конфессий в плюралистической системе.

Характеристику постсекуляризма в Турции можно найти в разнообразии групп секуляристов. Такое отношение было наиболее выражено в «процессе 28 февраля», в ходе которого правительство проигнорировало политическое вмешательство со стороны вооруженных сил. Секуляристские группы использовали исламские партии как «козлов отпущения», объявляя их незаконными, чтобы отвлечь внимание от недемократических методов. В отличие от предлога защиты демократизации, радикальная турецкая секуляризация прочно ассоциировалась с недемократическими методами, особенно после Ататюрка.

Однако после 2000-х годов в обществе и даже внутри них самих появились конфликты между решительной «демократизацией» и «недемократическими» действиями секуляристов, что привело к критике и саморефлексии самих себя. Это размышление было ускорено за счет затрагивания глобальных стандартов, таких как важность разнообразия и мультикультурализма. В таких обстоятельствах они не могли остановить падение своих рейтингов, не изменив при этом самих себя. Когда мы смотрим на элиту и ученых 2000-х годов, которые впоследствии стали центром сторонников секуляризма, мы можем обнаружить изменения в недемократическом образе правления. Например, это проявилось в некоторых реформах, включая упразднение должностей различных ведомств военнослужащих и реорганизацию Совета национальной безопасности,

который фактически был контролирующим органом правительства со стороны вооруженных сил¹.

Несмотря на некоторые особенности исламской партии, Партия справедливости и развития обеспечила общую основу с секуляристами, которая никогда не будет отменена в одностороннем порядке. Они частично достигают постсекуляризованных политических идеалов, которые, как утверждает Хабермас, заключаются в том, что между политикой и религией существует взаимодействие. Однако, несмотря на эти саморефлексии исламистов и секуляристов, все еще трудно сказать, что турецкая политика полностью изменилась в сторону постсекуляризма, как предполагает Хабермас.

Во-первых, он утверждает, что религиозный язык не следует привносить в национальные системы. Хотя религия может или должна существовать в публичной сфере, она должна быть переведена на нейтральные с точки зрения мировоззрения языки². По его мнению, в общественной сфере, особенно в политической сфере, необходимо вести обсуждение (разговор) в условиях, когда как религиозные, так и секуляризованные вещи признаются одинаково и взаимно. В сегодняшней Турции нельзя игнорировать присутствие исламских элементов в политике. Например, установление Эрдоганом в 2004 году преступления прелюбодеяния до сих пор подвергается критике как исламское правило. На заключительном этапе повышения статуса женщин он заявил, что в Турции супружеская измена будет подлежать наказанию. Эта поправка к закону вызвала много критики среди отечественных секуляристов, стран ЕС и даже академических кругов. Хотя другие утверждают, что это всего лишь авторитаризм Эрдогана или традиционный клиентелизм, а не исламизм, обычно считается, что он вытекает из взглядов на исламский мир. Здесь турецкая политика несовместима с тем, что Хабермас думает об идеальной постсекуляризованной политике³.

Во-вторых, рассматривая постсекуляризованную политику, Хабермас делал упор на обсуждение между Священным и Профанным, а именно, в данном случае, между исламистами и секуляристами. С 2002 года ПСР занимала пост правительства три срока, что могло сместить баланс между религиозными и политическими взглядами в общественной сфере в пользу

¹ Sawae, F. (2001). Sezokusyugi Taisei no Naka no "Islam Party": Turkey no Jirei. Asia Africa Tiiki Kenkyuu, 1, 251-276.

² Habermas, J. (2008). Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. New Perspectives Quarterly. 25, 17-29.

³ Sawae, F. (2001). Sezokusyugi Taisei no Naka no "Islam Party": Turkey no Jirei. Asia Africa Tiiki Kenkyuu, 1, 251-276.

первого. Более того, Эрдоган постоянно расширял исполнительные привилегии и продлевал срок своего пребывания в должности, и фактически, как описано выше, некоторые законы, связанные с исламизмом, принимаются при настоящем Эрдогане. Кажется, нет места для обсуждения между ним и другими людьми, находящимися в равном положении в публичной сфере. Следовательно, его следует приостановить, чтобы подтвердить, что турецкая политика реализовала постсекуляризованное общество, которое идеализировал Хабермас.

Генеалогия секуляризма и секулярного Талала Асада представляет собой эпистемологический прорыв в исследованиях секуляризма. По мнению Талала Асада, как классическая секуляризация, так и современные контрсекуляризационные или антисекуляризационные тезисы не могут объяснить исторические социально-политические трансформации на протяжении секулярной современной эпохи¹. Его анализ дискурсивного исторического развития отношений между религией и светским в современной Европе бросил вызов секуляристским нормативным и эссенциалистским представлениям о религии и священном. Хотя Талал Асад не обращается к аргументам Хабермаса о постсекуляризме или к ревизионистскому тезису Тейлора, я считаю, что аргументы Талала Асада о современном секуляризме вполне уместны для критического подхода к этим последним событиям в изучении секуляризма.

Концепция светского, утверждает Талал Асад, имела различные значения и различные практики до конца девятнадцатого века. Он также говорит, что универсальная, обобщенная и организованная концептуализация священного была разработана современными антропологами: «Именно антропологическая и теологическая мысль конца девятнадцатого века превратила в единую неизменную сущность, и утверждал, что она является объектом универсального человеческого опыта, называемого «религиозным»»². Сильное единое повествование о «религии», отождествляемой со «светским», было разработано Дюркгеймом. Талал Асад критикует дюркгеймовскую бинарную оппозицию сакрального и профанного: ни одно из этих двух понятий не может быть жестко разделено, поскольку они «смешаны вместе» и взаимозаменяемы. Что еще более интересно в наблюдении Асада относительно развития концепции светского, так это то, что эссенциализированные и трансцендентные критерии

¹ Асад Талал. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / Талал Асад. - М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 45-68.

² Асад Талал. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / Талал Асад. - М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 103-115.

светского были навязаны европейскими мыслителями Просвещения через их взаимодействие со своими «другими» — неевропейцами. Сила современного разума была использована в мистификации традиционно почитаемых объектов и почитаемых идей. Разум Просвещения концептуализировал традиционно почитаемые объекты как объекты «суеверий». Понятие суеверия настаивает на необходимости рационализации. Оправдание рационализации заключается в убедительном (или убедительном) объяснении суеверного характера этих «священных» объектов. Итак, вот ирония: социальная и политическая необходимость рационализации в процессе институционализации секулярного «Разума», в свою очередь, трансформировала (овеществляла) менее организованные и разнообразные объекты или идеи в единые, хищнические и мощные концепции. Так развивались бинарные и оппозиционные отношения между светским и религией.

Несмотря на саморефлексию, эта часть работы указывает на проблемы, которые все еще существуют в турецкой политике, ссылаясь на аргумент Хабермаса. По его мнению, для достижения идеальной постсекуляризации следует избегать внедрения религиозного взгляда на мир в общественную сферу. Скорее, эти вещи должны быть переведены на нейтральный язык, чтобы вести обсуждение или разговор между светскими и религиозными группами на взаимно равных позициях. Однако, в отличие от этой точки зрения, между ними на самом деле мало споров, главным образом потому, что Партия справедливости и развития под руководством Эрдогана была очень заинтересована в сохранении своих политических ресурсов. В этом смысле в данной статье делается вывод, что, хотя постисламизм и постсекуляризм хорошо развиты в Турции, турецкая политика еще не полностью постсекуляризована.

журнал студенческой самодеятельности

**Богословско-религиоведческий досуг
(и религиоведческо-богословский досуг)**

2024