



**ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ
ЗНАНИЕ ВО ФРАНЦИИ.
ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ**



**Философия и направления
общественно-политического развития**



DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-7-26
Оригинальная исследовательская статья
Original research article

**Христианский мессианизм:
альтернативная политическая философия освобождения**

Б. Бурден
Парижский католический институт, Париж, Франция

Аннотация

В статье рассматривается роль христианского мессианизма в процессе освобождения человека и общества. С одной стороны, христианский мессианизм был бы ничем без его институционализации Церковью, с другой – история христианства показала, что всегда существовали противоречия между двумя принципами Церкви: иерархичностью и мессианизмом. Именно в контексте этой дилеммы автор исследует исключительное значение христианства как религии спасения, освобождения (эмансипации) человечества. Благодаря мессианизму христианство выработало диалектику истории и конца времен, которая не сводит освобождение к его сугубо имманентной и неизбежной реализации. Пример такого мессианского возрождения – Реформация Лютера с его учением о двух царствах, которое противостояло миллениаристской концепции царства Христа. В постхристианских европейских обществах может возникнуть аналогичная опасность. После коммунистического проекта коллективной эмансипации и построения идеального общества, западный мир сейчас пронизан другой, столь же всепроникающей эмансипаторной идеологией, но уже сосредоточенной на индивидуе (как то феминизм, вокизм и культура отмены), фактически ставшей секулярной формой миллениаризма. Как показывает автор, христианский мессианизм имеет потенциал предложить актуальную политическую философию освобождения. Эта философия признает как индивидуальные стремления

(индивидуальные права), так и коллективные (социальная справедливость, экономика, служащая человеку), но не абсолютизирует их, предлагая альтернативную – духовную – форму эмансипацию. Парадокс того состояния, в котором пребывает либерально-демократический индивид состоит в том, что им доминирует страсть к владению, но он одновременно стремится к существованию, основанном на принципе личного достоинства. В том, чтобы предложить путь, который разрешит это противоречие, заключена фундаментальная задача христианского мессианизма, нацеленного на освобождение человека.

Ключевые слова: философия религии, социальная философии, эмансипация общества, христианские институции, клерикализм, миллениаризм, Реформация, постхристианское общество.

Бурден Бернар – доктор философии, доктор истории религий и теологии, доктор хабитат (*habilitation à diriger des recherches*), профессор политической философии и истории идей, директор докторантуры факультета социальных, экономических и юридических наук Парижского католического института.

dm.bourdin@icp.fr

Для цитирования: Бурден Б. Христианский мессианизм: альтернативная политическая философия освобождения // Философские науки. 2022. Т. 65. № 4. С. 7–26. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-7-26

Christian Messianism: An Alternative Political Philosophy of Emancipation

B. Bourdin

Catholic Institute of Paris, Paris, France

Abstract

The article discusses the role of Christian messianism in the process of emancipation of man and society. On the one hand, Christian messianism would be nothing without its institutionalization by the Church, on the other hand, the history of Christianity has shown that there have always been stark contradictions between the two institutions of the Church: hierarchy and messianism. In the context of this vocational dilemma of the Church, the author explores the exceptional significance of Christianity as a religion of salvation, of mankind. Thanks to its messianism, Christianity developed a dialectic of

history and the end of time, which does not reduce emancipation to its purely immanent and inevitable realization. An example of such a messianic revival is Luther's Reformation with its two-kingdom doctrine, which opposed the millenarian concept of Christ's kingdom. In post-Christian European societies, a similar peril could emerge. Following the communist project of collective emancipation and the advent of a perfect society on earth, the Western world is now traversed by another equally immanent emancipatory ideology, but now centered on the individual (evident in movements such as feminism, wokism, and cancel culture). This represents another secular form of millenarianism. The author posits that Christian messianism has the potential to offer a contemporary political philosophy of emancipation. This philosophy acknowledges both individual aspirations (such as individual rights) and collective ones (like social justice and an economy that serves humanity rather than vice versa), but it never treats these aspirations as absolute or ultimate, instead offering an alternative form of emancipation of a spiritual nature. The democratic and liberal individuals are caught in a paradox: they are dominated by the passion for possession, yet simultaneously seek an existence centered on personal dignity. This is where the fundamental emancipatory task of Christian messianism resides.

Keywords: philosophy of religion, social philosophy, emancipation of society, Christian institutions, clericalism, millenarianism, Reformation, post-Christian society.

Bernard Bourdin – Doctor of Philosophy, Doctor of History of Religions and Theology, Dr.Hab. (habilitation à diriger des recherches), Professor of Political Philosophy and History of Thought, Director of Doctoral Studies and Research at the Faculty of Social, Economic and Law Sciences of the Catholic Institute of Paris.

dm.bourdin@icp.fr

For citation: Bourdin B. (2022) Christian Messianism: An Alternative Political Philosophy of Emancipation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 65, no. 4, pp. 7–26.

DOI: 10.30727/0235-1188-2022-4-7-26

Введение

Церковь – это уникальное учреждение *sui generis* в истории религий. Это то, что создает оригинальность христианства, а также определяет его уязвимость, связанную с разносторонностью Церкви как института. Это лежит в основе вопроса

о предназначении христианства, а значит, мы вправе думать, что Церковь¹ является основополагающей концепцией для понимания христианства, прежде всего библейского мессианизма. Слово «Церковь» относится как к раннехристианским общинам, члены которых верили в неизбежный конец времен, так и к последующей институционализации христианства в истории. Обратим внимание на эту постоянную напряженность между двумя институциями Церкви: мессианской институцией, с одной стороны, и иерархическо-клерикальной – с другой. Но эсхатологическое ожидание не означает отказа от институционализации и, следовательно, от принятия политико-исторических реалий. Как будет показано в статье, лютеровское положение *sola scriptura* («только писанием») и его учение о двух царствах остаются актуальными для христианства, если оно все еще хочет нести освободительное значение, т.е. быть мессианским. Освободительная энергия была всегда присуща христианству: и на раннем, мессианско-эсхатологическом этапе его становления, и на этапе формирования институционализированной Церкви, и в период автономизации ее от светской власти с XVI века (начало этому положила именно христианская Реформация). Возникает вопрос: если современные либеральные демократии являются кульминацией этого процесса освобождения, то, возможно, христианство уже выполнило свою освободительную миссию? Этим можно было бы объяснить снижение его влияния (как гуманистического фактора и как фактора самоидентификации) в современных демократиях. Или, наоборот, освободительная миссия христианства актуальна до сих пор, но она не осознается обществом? В таком случае для обретения этого понимания нужно возродить мессианское значение Церкви как политически освободительного института. Поиск ответов на возникшие вопросы начнем с рассмотрения дилеммы призвания Церкви.

1. От раннехристианских общин к христианству в эпоху Средневековья: дилемма призвания Церкви

Христианство – это совокупность исторических образований, которые не прекращали развития на протяжении двух

¹ При переводе текста статьи с французского было сохранено авторское написание слова «Церковь» (*l'Église*) с прописаной буквы. – Прим. ред.

тысяч лет существования. Но слово «христианство» бессмысленно искать в Новом Завете. Христианская вера прежде должна была *войти в историю*. Однако в I веке, хотя и считающемся началом христианской эры, первые общины не стремились войти в историю, а наоборот, хотели осуществлять историю посредством исповедания веры в Иисуса как в Мессию (Христа), которого ожидал Израиль. Таким образом, *время истории* было временем ожидания неизбежной парузии (второго пришествия). Другими словами, христиане действовали в рамках эсхатологического мессианизма своей христианской веры. В контексте этого формируются христианские общины, а не единая *Церковь*. Пастырские послания ап. Павла (к Тимофею и Титу) демонстрируют структурированную организацию, но она отнюдь не иерархична и не является церковной (тем более священнической). Однако по мере того, как наступление Царствия Божия откладывалось, Церковь все больше и больше представляла как иерархический институт, структурированный духовенством.

За несколько столетий возвышения Церкви, сопровождавшего становление христианства как новой религии [Sachot 1998], произошел отход от первоначального мессианского назначения (хотя оно и не было забыто). Такова дилемма призвания Церкви в историческом и политическом контексте. Колеблясь между мессианскими и клерикальными институтами, Церковь освободила пространство для реализации политических целей. Иными словами, мессианское (эсхатологическое) призвание Церкви породило политическое призвание государства и призвание индивидуальной совести. Произошло освобождение светского от духовного до такой степени, что для светского общества стала возможной постановка собственных и исключительно мирских задач. Но, если Церковь могла играть освободительную роль, то нельзя не вспомнить о предвзятом понимании положения христианства в Средневековье. Принятие христианства в качестве государственной религии, согласно историографической традиции Средневековья, является наиболее важным событием в эволюции христианства, от первых общин до основания *Ecclesia catholica*. Событие настолько решающее, что оно до сих пор определяет отношение христиан и европейского общества к своей истории. В действительности это отношение гораздо

более идеологическое, чем историческое. Сколько раз мы слышали обвинения среди католиков в адрес Церкви в том, что она не упрекала христианский мир с целью выразить сопротивление секуляризации (хотя бы пассивное)? Вместе с тем эти же критики возвышают раннехристианскую эпоху, эпоху Отцов Церкви, чтобы теоретизировать об обмирщении Церкви, о христианском мире, добившемся господства, но отошедшего от Евангелия. Такое двойственное отношение христиан к собственной истории² свидетельствует о предвзятом понимании, которое может оправдать как традиционализм, так и христианский прогрессизм (или либерализм). Следовательно, необходимо выйти из этого тупика, отказавшись от предрассудков, согласно которым христианский мир полностью отошел от эсхатологического мессианизма первых веков³. Но из этого также следует, что мы должны отказаться от другого предубеждения, согласно которому первые христианские общины были пророческими, сопротивляющимися устоявшимся порядкам во имя неизбежного пришествия Царства Божия. В действительности мессианские и клерикальные институты в такой же степени стоят на стороне порядка, в какой и сопротивляются политическому порядку⁴. Дилемма призвания христианства между мессианскими и духовными институтами лежит в его основании, и средневековый христианский мир представляет собой лишь социально-историческое объяснение этого, о чем свидетельствуют пророческие (и милленаристские) движения внутри и вне церковных институтов⁵.

² Как замечает современный французский исследователь Франсуа Лекутр, «по мнению Фёгелина, “время, в котором решалась судьба политической современности, почти полностью укладывается в рамки Средневековья”... Более того, Фёгелин постоянно говорит о том, что традиционная периодизация истории на Античность, Средневековье и Новое время произвольна. По его словам, она несет в себе отпечаток тринитарной эсхатологии Иоахима Флорского» [Lecoutre 2020, 253–254].

³ Миланский эдикт 313 года (при императоре Константине) и придание христианству, ранее считавшемуся *субвергием*, статуса *религии* сыграли решающую роль в дальнейшем становлении христианского мира.

⁴ Эту двойственность проявляется в том, что Послание к Римлянам (13:1–2) призывает к послушанию мирской власти, а в Деяниях Апостолов (5:29) оправдывается сопротивление ей.

⁵ Вспомним милленаризм Иоахима Флорского XII века, францисканское движение XIII века и тех, кого историки-медиевисты сейчас

Колебание средневекового христианства между приоритетом Священного Писания или церковных таинств очень симптоматично с этой точки зрения, поскольку установка на приоритетность Писания создает возможность для эмансипации верующих и политической власти от церковных институтов, а таинства выступают на стороне духовенства, которое является посредником в соблюдении норм. Именно с учетом этой оппозиции следует рассматривать Реформацию, истоки которой восходят к дореформационным движениям XII и XIV веков, а также кризису папской власти в XV веке. Тем не менее Реформация получила собственное теологическое обоснование. По этой причине лютеранская Реформация является значимым примером противоречия между мессианизмом и институционализмом Церкви.

2. Реформация Лютера как пример противоречий между мессианизмом и клерикализмом в западном христианстве

В лютеранстве важным примером противостояния между мессианизмом и клерикализмом как дилеммы призвания является тезис об универсальном священстве всех крещеных, основанием для которого служит Первое послание Петра (2:9)⁶. Этим тезисом, ставшим одним из общих мест протестантских реформ, не было предопределено начало Реформации, скорее он стал ее следствием. Нам известны знаменитые лютеровские 95 тезисов 1517 года, которые критиковали распространение индульгенций и тем самым отрицали католическую концепцию достойных дел. Тезисы выдвинуты, в частности, в связи с широкой кампанией доминиканца Иоганна Тецеля по продаже индульгенций. Это показательный исторический пример, связывающий факты

называют предшественниками Реформации в XIV – начале XVI века, как то Джон Уиклиф и Ян Гус (см. о средневековом ожидании конца света: [Dubar 2010, 1–19]). В философском плане теорию секуляризации разработал Карл Лёвит, рассматривая современные школы в философии истории как плоды христианской теологии, поскольку миллениаризм Иохима Флорского сыграл важную роль в интеллектуальном переосмыслении смысла истории [Лёвит 2021].

⁶ «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9).

с идеями. В данном случае является ли достойным делом финансирование строительства ватиканского собора Святого Петра, если в обмен спонсор получит индульгенции? Такое богословское и каноническое учение и такая пастырская практика дают Лютеру⁷ фундаментальный аргумент в пользу делегитимизации папства и отрицания священства церковнослужителей, которое якобы позволяет им даровать пастве благодать Божию и прощение грехов [Luther 1966a, 13–56, 59–156]. Другими словами, полностью оспаривается иерархическое посредничество Римской церкви. После публикации 95 тезисов, этого в высшей степени решительного публичного акта, Лютер написал в течение 1520 года множество теологических трактатов, три краеугольных камня которых – предопределение, спасение только верою, только благодатью (что несовместимо с положениями о спасении достойными делами и свободе воли) [Luther 1966a, 275–306]. Но эти три краеугольных камня освобождения церковного института были бы невысказаны без их ключевого основания, которым является *sola scriptura* – Писание как исключительный критерий богословского авторитета. Из него проистекает требование того, чтобы организация Церкви совпала с нормами церковного права первых христианских общин, и в итоге произошел отказ от таинств как вестников благодати [Luther 1966a, 159–260]. Именно благодаря этим теологическим тезисам Лютер может логически призывать к отмене священства для церковнослужителей, чтобы восстановить его для всех крещеных. Еще одним последствием выступает ограничение видимости⁸ Церкви, слишком тесно связанной со священнической иерархией римского католицизма. Таким образом, *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura* и христианская свобода – фундаментальные богословские определения для реформирования Церкви и возвращения ее к истокам христианского эсхатологического мессианизма. Но является ли Реформация Лютера,

⁷ Необходимо помнить, что Мартин Лютер до отлучения был францисканским монахом. Проблематика его учения основывается на наследии католической церкви и имеет значение для всего христианства.

⁸ В протестантизме получило распространение представление о «невидимой Церкви» как совокупности всех тех, кто спасется. Поскольку только Бог знает, кто будет спасен, то принадлежность к этой церкви спасенных невидима в отличие от принадлежности к «видимой Церкви», т.е. институционализированной Церкви. – *Прим. ред.*

освобождающая от римского клерикализма, также освободительной и в плане политики? Лютер отвечает на этот вопрос в своем трактате «О светской власти: в какой мере ей следует повиноваться» [Лютер 1994а; Luther 1966b, 13–50].

3. «О светской власти...» Лютера: что подразумевается под освобождением?

В трактате речь больше не идет о реформировании Римской церкви. Лютер отлучен Церковью, и поэтому он должен организовать *свою* Церковь. Но были такие, которые шли дальше него и догматические цели которых были иными. Радикализировали Реформацию, например, движение анабаптистов и учение Томаса Мюнцера о скором наступлении тысячелетнего царства Христа, приведшие к Крестьянской войне в Германии (см.: [Müntzer 2021]). В противовес миллениаристам Лютер оказывается в той же мере реформатором, как и консерватором, отошедшим от собственной реформы, которая уже перестала быть таковой, когда крестьяне, а затем Мюнцер интерпретировали ее цель скорее как социально-политическую, чем религиозную. У Мюнцера и Лютера концепции спасения души человека радикально противоположны, и вследствие этого происходят различия в их концепциях освобождения. Лютер осознал это рано и не стал дожидаться 1525–1530 годов, чтобы написать трактат «О светской власти: в какой мере ей следует повиноваться», созданный всего через два года после отлучения Лютера от Церкви в 1521 году. В других трактатах 1520 года, в частности в «О свободе христианина», центральной идеей является защита августирианской концепции *двух царств*, обозначенных Лютером как *два царства*: царства Бога по закону и царства Бога по благодати Христа.

Бог учредил два правления: духовное, которое образуют христиане и благочестивые люди при помощи Святого Духа, во главе с Христом, и светское, сдерживающее нехристиан и злых, заставляющее их, хотя бы против воли, сохранять внешний мир и спокойствие. Объясняя необходимость светского меча, Апостол Павел в Послании к Римлянам, 13, говорит: «Начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых». И Петр заявляет: «Они [власти] даны для наказания преступников» [Лютер 1994, 136; Luther 1966b, 35].

Благодаря обращению к проблематике двух градов, Лютер получает аргумент против милленаристов, желающих знать только одно царство, которое должно наступить в этом мире. Иными словами, свобода христианина, дарованная исключительно верой и благодатью, имеет значение только в духовной жизни, но не в политике и светской жизни. Итак, существует два царства, следовательно, христианская свобода полностью совместима с послушанием властителю:

Но скажешь ты: раз христиане не нуждаются ни в светском мече, ни в законе, то зачем же говорит Апостол Павел, обращаясь ко всем христианам (Рим. 13): «Всякая душа да будет покорна высшим властям»? И святой Петр: «Будьте покорны всякому человеческому начальству» и т.д., как уже было отмечено? Ответ: я говорил, что христиане между собой, и в себе, и для себя не нуждаются ни в праве, ни в мече, потому что они им не нужны и не представляют для них никакой ценности. Но поскольку истинный христианин живет в этом мире не для самого себя, а для своего ближнего, которому служит, то свершает он по наитию своего духа и то, в чем не нуждается, а что полезно и необходимо его ближнему. И вот, раз меч полезен и необходим для охраны мира, наказания греха и защиты от злых, то христианин охотно подчиняется правлению меча: платит подати, почитает начальство, служит, помогает, делает все, что идет на пользу светской власти, дабы ее не забывали, чтили и боялись. [Так поступает христианин], хотя ему самому все это совсем не нужно. Ведь он видит то, что идет другим на пользу и благо, как учит Павел в Рим. 13 [Лютер 1994, 138–139; Luther 1966b, 35].

Становится очевидным, что расхождение в толковании христианской свободы между сторонниками радикальной Реформации и Лютером приводит к расхождению в богословской концепции отношения христианского мессианизма к истории и политике. Для первых христианская свобода ведет к социально-политической и духовной революции, поэтому спасение происходит через всеобщее земное освобождение. По Лютеру, христианская свобода не может не учитывать сложившиеся политические и исторические условия:

Если бы кто-нибудь захотел править миром по-евангельски, упразднить всякое светское право и светский меч под предлогом, что все де

крещеные, все христиане, среди которых Евангелие не предписывает иметь ни права, ни меча, и они вообще не нужны; любезный, угадай, что бы он натворил? <...> Стали бы злые под именем христиан пренебрегать евангельской свободой, творить свои бесчинства и утверждать, что они христиане и не подчинены ни мечу, ни закону. <...> Прежде постарайся, чтобы весь мир наполнился христианами, а потом уже управляй по-христиански, по-евангельски. Но этого ты никогда не сможешь сделать. Ведь мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами [Лютер 1994, 136–137; Luther 1966b, 20].

Таким образом, спасение через благодать носит эсхатологический характер, и, следовательно, оно не может быть осуществлено принуждением, посредством революции. Кроме того, освобождение через благодать происходит индивидуально и без социально-политических последствий, хотя, будучи учеником Августина, Лютер не противопоставляет (разве он мог это сделать?) «Царство Божие и царство земное» [Luther 1966b, 149]. Прежде всего по этой причине, доктрина о двух царствах должна служить разделительной линией между личным духовным освобождением (христианской свободой и благодатью) и подчинением светской власти (законам). Итак, это учение способствует политическому освобождению власти от любого религиозного подчинения, будь то папская власть или власть радикальных реформаторов-милленаристов.

Заслугой Реформации Лютера, безусловно, было то, что она продемонстрировала, что средневековый христианский мир, из которого она возникла, полностью не воспринял мессианский источник христианской веры. С периода первых христианских общин главный вопрос, который остается нерешенным, заключается в том, что в христианстве означает освобождение. В христианстве, несмотря на то, что оно уже институционализировано, продолжается следование как мессианской логике, так и логике индивидуального освобождения (сознания) и освобождения от светской власти (т.е. отказа от ее сакрализации равно, как и отказа от ее подчинения клерикальной власти)⁹. Лютер выступает

⁹ Апостол Павел приводит теологическое условие такого освобождения: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похва-

одновременно против Римской церкви и против радикальной Реформации. Светское правление касается «внешнего», в то время как духовное правление – «внутреннего»¹⁰: «Светское правление имеет законы, которые простираются не далее тела и имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме Себя Самого» [Лютер 1994, 146–147; Luther 1966b, 31]. Благодаря этому новому разделению, внешняя сфера, с одной стороны, ушла от посредничества Римской церкви¹¹ и смогла воплотить собственный политический порядок, с другой – смогла противостоять представлениям о христианской свободе радикальных сторонников Реформации. Таким образом, изначально индивидуальный характер веры¹² и изначально «невидимый» статус Церкви имеют богословско-политическое следствие: и то, и другое освободили пространство для свободы совести и для независимости политической сферы.

Освобождение веры от Римской церкви помогло прояснить связь между духовным и мирским царствами – двумя царствами, основывающимися на воле Бога и, следовательно,

лу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро... И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13:3–6).

¹⁰ Наглядным примером такого различия является Крестьянская война. Стремясь положить конец конфликту между восставшими крестьянами и светской властью, Лютер в «Призыве к миру по поводу 12 статей швабских крестьян» писал: «Поскольку это дело имеет важное значение и опасно, и оно касается всего Царства Божьего и царства земного, потому что, если бы это восстание распространилось и одержало верх, оба царства погибли бы, так что ни светское правительство, ни Слово не выжили бы...» [Luther 1966b, 149–150].

¹¹ Лютер утверждал: «Ведь мои немилостивые господа, папа и епископы, должны были исполнять пастырские обязанности и проповедовать слово Божие; но они пренебрегли этим и уподобились светским государям, управляющим с помощью законов, которые касаются лишь тела и имущества... В то время как им надлежит управлять душами с помощью слова Божия... Точно так же и светские господа должны были управлять страной и людьми лишь внешне» [Лютер 1994, 149; Luther 1966b, 34].

¹² В этом весь смысл опыта обращения, о котором Лютер пишет в работе «Свобода христианина»: «“Праведный верою жив будет” (Рим. 1:17). Слово Божье не может быть принято и возвращено никакими на свете делами, но только лишь верой... Она (душа. – Б. Б.) оправдывается одной лишь верой и не оправдывается никакими делами» [Лютер 1994б, 28; Luther 1966b, 278].

объединенными. В этом состоит парадокс протестантской Реформации, начатой Лютером. Для первого протестанта Священное Писание (Рим. 13) обосновывает обоюдную независимость духовного и светского. Конечно, нельзя приписывать Лютеру ту или иную политическую теорию государства¹³, но разве учение о единстве двух царств в Боге не создает уже условия для ее формирования? Этот парадокс, несомненно, благоприятствует взаимной автономии светской власти и духовной, но этот подход имеют и слабую сторону.

Писание не учит, как выстроить политическую власть, а скорее, обосновывает ее теологически. Может ли христианский эсхатологический мессианизм стать основой политики? Такой подход был бы хрупким, учитывая то, что мессианизм носит более общий, метаисторический и метаполитический характер. Однако ввиду этой слабой стороны протестантизма Лютера, основанного на принципе *sola scriptura*, парадоксальным образом открывается путь к формированию современного государства и общественного сознания посредством доктрины о двух царствах. Другими словами, возродив библейский христианский мессианизм с помощью деиерархизации Церкви, Реформация Лютера открыла для светской власти эсхатологическую перспективу. Это явно противостоит радикальной Реформации с ее миллениаризмом. Возвращение к новозаветным истокам позволяет освободиться от клерикального римского институционализма, не вдаваясь в миллениаристский антиинституционализм. Но эта защитная стена политического институционализма против революционных представлений христианского эсхатологического мессианизма имеет и слабую сторону. Обоснование светской власти исключительно на основе Писания также является защитной стеной, на этот раз отрицательной, против того, чтобы выработать светские философские основания политического. Но именно эта слабая сторона вместе с тем создает рациональную автономию задач философии политики. Таков парадокс возрожденного Лютером христианского эсхатологического мессианизма, заключающийся в освобождении политической философии. Но и, наоборот, политическая

¹³ Хотя в работе «О светской власти...» (*Von weltlicher Obrigkeit...*) Лютер всегда использует понятие *Obrigkeit* (верховная власть, руководство).

философия, освобожденная от теологии, может выработать новое отношение к христианскому эсхатологическому мессианизму Писания. Разве не будет ли это означать возвращение освободительного смысла христианству?

4. Будет ли христианство играть освободительную роль в демократических обществах?

Постановка этого вопроса равнозначна тому, чтобы подвергнуть сомнению классическую концепцию секуляризации как освобождения от господства религии или как пересмотра старых теологических схем в пользу светских. Придерживаться этой концепции – значит способствовать продолжению путаницы между освобождением (эмансипацией) от теолого-политических догм государства и общества, с одной стороны, и трансцендентным (метаисторическим) характером христианского эсхатологического мессианизма, несущего освобождение как институцию, или, точнее, освобождение посредством институции – с другой¹⁴. Именно такого рода путаницу должны преодолеть *современные эмансипированные от религии личности*, каковыми мы являемся. Это необходимое условие для того, чтобы современные демократии окончательно не погрузились в радикальный имманентизм¹⁵ и чтобы христианство не продолжило свою десоциализацию, которая привела бы его к полному исчезновению. Следовательно, переоткрытие мессианской составляющей христианства является вдвойне полезным: как для того, чтобы выработать альтернативное философское и социологическое объяснение секуляризации, так и для того, чтобы предложить иную концепцию освобождения и демократии. Такие амбиции неизбежно приводят к тому, что христианство опять берет на себя новый освободительный статус своего мессианизма. Возникает вопрос, который поставлен перед

¹⁴ Повторим, Послание к Римлянам (гл. 13), посвященное политической власти, является наиболее значимым текстом из всех. То же относится и к текстам, касающимся организации христианских общин.

¹⁵ В современной французской философской традиции под имманентизмом понимают учение о несотворенности материи, о том, что природа обладает в себе ресурсами собственного изменения без вмешательства извне. Это учение противостоит креационизму, который постулирует, что материя (природа) берет свое начало во внешнем по отношению к себе творческом акте. – *Прим. ред.*

служителями Церкви: как позиционировать себя в современном демократическом и либеральном обществе в качестве мессианского института?

Следует признать, что сегодня положение христианства, по крайней мере западного, не дает ощущения, что мы идем в этом направлении. Кроме того, с учетом различных церковных проблем, существующих в последние примерно семьдесят лет (в т.ч. в связи с различными злоупотреблениями церковных иерархов), католицизм находился в оборонительной позиции по отношению ко всем общественным событиям. Проблематика, связанная с процессом освобождения индивидуума, упущена Церковью. Сегодня, во время понтификата папы Франциска, христианство отчаянно пытается вернуться в историческое русло, защищая *бедных и иммигрантов*, и в центре внимания оказывается тема *братства*. Но общая черта этих социальных призывов заключается в том, что католицизм (христианство) ограничил себя вопросами *морали*¹⁶.

Разговоры о братстве и благотворительности, о достоинстве человеческой личности интересны сами по себе, но не относятся ни к политике, ни к теологии, хотя бы такой теологией, которая определяет условия жизни человека в обществе. Если до конца XIX века религия служила основополагающим фактором, определявшим отношение человека к миру, то в наших современных демократиях первой четверти XXI века западное христианство едва ли может влиять на политическую ситуацию. Эти трудности связаны, с одной стороны, с утратой эсхатологического смысла, являющегося специфическим христианским способом привнесения мессианизма в историю. С другой стороны, христианство неспособно предложить собственную политическую философию, которая бы не носила исключительно нормативный характер. Вместо мессианизма христианству

¹⁶ См. энциклику папы римского Франциска «*Fratelli tutti*. О братстве и социальной дружбе» [Папа римский Франциск 2021]. Энциклика *Fratelli tutti* не лишена оригинальности и актуальности, в частности, в том диагнозе, который он ставит в отношении конца исторического сознания в самом начале. Но возведение братства в исключительно политическое понятие создает больше проблем, чем решает. Иными словами, братство – это путь освобождения, но при условии, что оно не будет сводиться к моральным и теологическим предписаниям.

противостоит уже не религиозный миллениаризм, как во времена Лютера, а светский миллениаризм, освобождающий человечество от всяких ограничений. При столкновении со светским миллениаризмом, претендующим на изменение человечества, ответ религии, ограничивающийся моральными устремлениями, не может быть адекватным вызову – поэтому ставка настолько высока.

Возвращение христианства к его мессианским истокам равнозначно предложению о собственной концепции человеческого освобождения: вместо сиюминутности и презентизма – погруженность в историческое время, вместо одержимости общим благом – принадлежность к общему миру, вместо универсализма – воплощение и множественность (Троица), вместо индивидуума – личность. Это те характерные черты освободительного мессианизма, которые могут придать смысл существования (*raison d'être*) Церкви. Затруднение христианства, а следовательно, и Церкви, являющейся его носителем и институциональным субъектом, заключается в том, что нет понимания, как действовать в этом светском мире, который больше не ищет опоры в религии. Возникает соблазн укрыться в семейной (аспект идентификации) или социальной (гуманитарный аспект) морали, чтобы не сталкиваться с центральным вопросом, касающимся собственно человека, в частности политических условий его существования (вопросов истории и эсхатологии)! Но, чтобы предложить свое решение этих вопросов, Церковь должна принять особую политическую форму, с помощью которой она могла бы взаимодействовать с современниками и доносить до них идеи о том, как принести им спасение, т.е. освобождение. О какой политической форме идет речь? Издавна этой формой были таинства, в которые вовлечены ученики Христа, и посредством этой вовлеченности (инкорпорированности) Церковь является *репрезентативным символом* освобождения (спасения), участвуя в решении общественных проблем (относительно экологии, семьи, мигрантов и т.д.), но не растворяясь в них. Иными словами, поскольку христианство является единственной религией, которая объясняет смысл присутствия людей в мире через их связь с Личностью Освободителя (Христа), оно преобразовало значение политической жизни.

Отныне политическая жизнь больше не сводится к мирским конфликтам (милленаризм Томаса Мюнцера), а становится через Церковь таинством духовного освобождения. Но, в свою очередь, это означает, что духовное освобождение воплощается в политическом состоянии людей. Именно благодаря этой политической форме участия через таинства мессианская институция Церкви может быть светской, но не ограничиваться исключительно мирским, может быть отделенной («не-совпадающей»¹⁷) от имманентности мира, но не находится вне мира.

Заключение

В процессе исторического развития христианства возникла плодотворная напряженность между мессианской и клерикальной институцией христианской веры, что привело к дилемме призвания такого специфического христианского института, как Церковь. В этом состоит суть реформы Лютера, который, хотя и был многим обязан богословию Средневековья (Уильям Оккам) и Античности (Августин), прежде всего основывал свое учение на авторитете Священного Писания (*sola scriptura*), особенно на посланиях апостола Павла, что требовалось вновь для решения вопроса о соотношении светской власти и духовного сознания. В борьбе с социальными движениями своего времени Лютер оценивает опасность, которую несет с собой радикальный эсхатологический уклон Реформации. Возрождение христианского мессианизма – неоспоримый акт верности Евангелию, но мессианизм можно обратить на достижение целей, которые не являются собственно христианскими (например, милленаристские представления о христианской свободе).

По Лютеру, пробуждение духовного и политического освобождающего статуса христианского мессианизма возможно при одном условии: не упускать эсхатологическое ожидание, без которого было бы потеряно историческое время. Это представляется настолько верным, что данный вызов связан не только с событиями XVI века, но и имеет нормативное значение для

¹⁷ О концепции «не-совпадения» (*dé-coïncidence*) см. гл. 5 «Логика не-совпадения» работы современного французского философа Франсуа Жюльена «Богатства христианства» [Jullien 2018].

христианства в любое время и при любой политической системе. Гражданин-христианин (если он хочет существовать в таком статусе) современного демократического государства должен быть законопослушным, но это не отнимает у него право предлагать собственную концепцию освобождения [Bourdin 2023]. Наставления апостола Павла в Послании к Римлянам (гл. 13), доктрины Августина о двух градах и Лютера о двух царствах одновременно нормативны и прагматичны. Поэтому они применимы к либеральным демократическим обществам. Мессианское значение Церкви как института политической эмансипации не утратило актуальности. Оно еще более *востребовано* сегодня с учетом того, что набирает силу логика гуманитарной и идентификационной эмансипации. Секуляризированный мир Модерна освободился от теолого-политической структуры христианства и сначала испытал очарование разочарованием в мире, но затем познал и его темную сторону, связанную с отказом от диалектики града земного и града Божия. Речь идет не о том, чтобы стать протестантами, а о том, чтобы христианин (будь он православным, католиком или принадлежащим к любой другой деноминации) овладел освобождающим актом града Божия, привнес его в град земной. В отношениях как между людьми, так и обществами и цивилизациями, этот акт освобождения предполагает инаковость, делающую жизнь сильнее смерти. В этом заключается суть данного Христом освобождения, сочетающего в себе человеческое и божественное. Эта ведущая к освобождению инаковость является одновременно духовной и политической задачей всех христианских церквей, иначе будет невозможно нести идею освобождения, в которой нуждается человечество в XXI веке, если, конечно, оно не стремится к апокалиптической катастрофе.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лёвит 2021 – *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / пер. с англ. А.А. Саркисянца. – СПб.: Владимир Даль, 2021.

Лютер 1994а – *Лютер М.* О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться / пер. Ю. Голубкина // *Лютер М.* Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 131–163.

Лютер 1994б – *Лютер М.* Свобода христианин / пер. К. Комарова // *Лютер М.* Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. С. 16–54.

Папа римский Франциск 2021 – Папа римский Франциск. Энциклика «Fratelli tutti». О братстве и социальной дружбе. – М.: Издательство Францисканцев, 2021.

Bourdin 2023 – *Bourdin B.* Le chrétien peut-il aussi être citoyen? – Paris: Cerf, 2023.

Dubar 2010 – *Dubar C.* La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités // *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines.* 2010. Vol. 12.

Jullien 2018 – *Jullien F.* Ressources du christianisme: mais sans y entrer par la foi. – Paris: L’Herne, 2018.

Lecoutre 2020 – *Lecoutre F.* La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique. – Paris: Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie, 2020.

Löwith 2002 – *Löwith K.* Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire. – Paris: Gallimard, 2002.

Luther 1966a – *Luther M.* Œuvres. Tome II. – Genève: Labor et Fides, 1966.

Luther 1966b – *Luther M.* Œuvres. Tome IV. – Genève: Labor et Fides, 1966.

Müntzer 2021 – *Müntzer T.* Christianisme et révolution. Écrits théologiques et politique / éd. et trad. de J. Lefebvre; préf. de J. Chapoutot, E. Vuillard. – Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2021.

Sachot 1998 – *Sachot M.* L’Invention du Christ. Genèse d’une religion. – Paris: Odile Jacob, 1998.

REFERENCES

Bourdin B. (2023) *Le chrétien peut-il aussi être citoyen?* Paris: Cerf (in French).

Dubar C. (2010) *La fin des temps: millénarisme chrétien et temporalités. Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines.* Vol. 12 (in French).

Jullien F. (2018) *Ressources du christianisme: mais sans y entrer par la foi.* Paris: L’Herne (in French).

Lecoutre F. (2020) *La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique.* Paris: Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie (in French).

Löwith K. (2002) *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard (Russian translation: Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2021).

Luther M. (1966a) *Œuvres, Tome II*. Genève: Labor et Fides (French translation).

Luther M. (1966b) *Œuvres, Tome IV*. Genève: Labor et Fides (French translation).

Luther M. (1994a) Temporal Authority: To What Extent it Should Be Obeyed (Y. Golubkin, Trans.). In: Luther M. *Selected Works* (pp. 131–163). Saint Petersburg: Andreev i soglasie (Russian translation).

Luther, M. (1994b). The Freedom of a Christian (K. Kmoarov, Trans.). In: Luther M. *Selected Works* (pp. 16–54). Saint Petersburg: Andreev i soglasie (Russian translation).

Müntzer T. (2021) *Christianisme et révolution. Écrits théologiques et politique* (J. Lefebvre, Ed. & Trans.; J. Chapoutot & E. Vuillard, Intro.). Lyon: Presses universitaires de Lyon (French translation).

Pape François (2020) *Fratelli tutti Encyclique*. Paris: Bayard, Les éditions du Cerf, Mame (Russian translation: Moscow: Franciscan Publishing House, 2021).

Sachot M. (1998) *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris: Odile Jacob (in French).