

ОТ ГРАДА БОЖЬЕГО К ГРАДУ МИРСКОМУ и обратно

ПОНИМАНИЕ «ГРАДА БОЖЬЕГО» И «ГРАДА МИРСКОГО» В ТЕКСТАХ АВГУСТИНА, КОКСА И МИЛБАНКА

«Славное возвещается о тебе, Град Божий» (Пс. 86:3)

*«Голова человеческой души находится на небесах,
ноги ее – на земле» (Плотин)*

АВГУСТИНА НАЗЫВАЮТ ХРИСТИАНСКИМ ПЛАТОНОМ, человеком который считал, что не было и не может быть разделения между философией и теологией. Он переработал философские и теологические понятия своего времени и стал основоположником новой теологической парадигмы, которая как любая другая традиция выросла из кризиса. Августин один из немногих отцов церкви, сохранивших влияние до сего дня^[1]. Язычники и христиане, философы и теологи вне зависимости от направления или конфессии, испытывают неодолимое стремление к тому, чтобы изучать его труды, спорить с его взглядами и противостоять личности Августина. Одновременно Августин продолжает оказывать опосредованное воздействие на западные церкви, а через них, в более или менее измененном виде, и на общее культурное сознание. Его поистине можно считать гением^[2]. Вот взять хотя бы, к примеру, философское

^[1] Одна из ключевых книг, показывающая современную релевантность Августина – это текст Майкла Хандби/Michael Hanby «Августин и модернизм». Michael Hanby. Augustine and modernity. London: Routledge, 2003.

^[2] Ганс Кюнг. Блаженный Августин. Родоначальник западной латинской теологии. 113-208 // Ганс Кюнг. Великие христианские мыслители. Сп.Б.: Алетейя, 2000. – С. 116.

понимание вопроса о времени. Считается, что сегодня, в XXI столетии нельзя вести философскую или теологическую дискуссию о времени, не прибегая к мыслям Августина. В своей одиннадцатой части книги «Исповедь»^[3] он пытается развязать один из самых классических вопросов так называемой «философии времени». В полемике с неоплатониками, как раз ему одному из первых удается обосновать методологические принципы философии времени^[4].

Стоит сразу сказать, что эта короткая статья не посвящена биографии Блаженного Августина. О великом святом написано достаточно много жизнеописаний. Первой биографией Августина можно считать небольшую работу Посидия Каламского «Жизнь Августина», написанную епископом города Калама, в Нумбии. Во время вторжения варваров и опустошения Римской Африки, Посидий жил у Августина в городе Гиппон, где и стал свидетелем кончины последнего в 430 году^[5].

Читатель может также обратиться к книге такого автора как Тронд Берг Эриксен «Августин: беспокойное сердце», в которой довольно обширно дано представление как о личности Августина, так и о его трудах. Автор показывает путь Августина: от риторика, к философу и далее, к церковному деятелю^[6].

В своем исследовании я руководствуюсь словами русского философа Евгения Трубецкого: «Мне незачем входить здесь в подробное изложение биографии Августина. Основные этапы жизни этого великого учителя церкви слишком общеизвестны и интересуют нас лишь поскольку позволяют легче понять процесс возникновения и развития его системы»^[7]. Желаясь ознакомиться с жизненным путем Августина, стоит обратиться, прежде всего, к его автобиографии «Исповедь», памятуя, что всякая мысль Августина рождена из личного мистического опыта, описанного в его труде. Как пишет Ганс Кюнг, Августин пережил три кризиса: кризис своей жизни, затем кризис церкви, и, в конце концов, кризис империи^[8]. Как говорит хорватский богослов Борис Гуневич, Августин пишет богословскую историю души («Исповедь»), богословскую историю спасения («О граде Божьем»), богословскую историю Бога («О Троице»)^[9].

В своей работе я говорю о современной критике и реконструкции идей работы Августина «О граде Божием» (413–427). Критический подход отражен в тексте Харви Кокса «Мирской град» (1965), реконструкция — в работах представителей движения Радикальной ортодоксии. За основа-

[3] Аврелий Августин. Исповедь. — М.: Канон+, 2000.

[4] Литвин Т.В. Внутренний опыт и постановка философского вопроса о времени в философии Августина. 13-46 // Т.В. Литвин. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. — Сп.Б.: Гуманитарная Академия, 2013.

[5] Посидий Каламский. Жизнь Августина. 338-386 // Аврелий Августин. Исповедь. — М.: Канон+, 2000.

[6] Тронд Берг Эриксен. Августин беспокойное сердце. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

[7] Е. Н. Трубецкой. Мирозерцание блаженного Августина. 681-759 // Блаженный Августин. Творения. Том первый. — С.Пб.: Алетейя, 1998. — С. 700.

[8] Кюнг Ганс. Блаженный Августин. Родоначальник западной латинской теологии. 113-208 // Ганс Кюнг. Великие христианские мыслители. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 120.

[9] Борис Гуневич. Гостросюжетный роман радикальної ортодоксії. Духовні вправи. 139-153 // Філософська думка. Sententiae. Спецвыпуск III (2012). Християнська теологія і сучасна філософія. — Вінниця: ВНГУ, 2013. — С. 150.

ние я беру главу «Иной Град: теология как общественная наука» в книге Джона Милбанка «Теология и социальная теория» (1990).

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН. «О ГРАДЕ БОЖИЕМ»

Осознавая, что объективно оценить влияние Августина просто невозможно, обратимся к интересующей нас истории о двух «градах»: Граде Божьем и граде мирском. Эту тему находим в работе Августина «О граде Божиим» («*De Civitate Dei*»)^[10], которую по праву можно назвать исчерпывающим объяснением картины древнего (латинского) мира.

К написанию своих двадцати двух книг, названных «О граде Божьем», Августин приступил летом 412 года. Работал над книгой на протяжении 20 лет. Как пишет биограф Августина Карла Кремона, «для него это было то же самое, что для Тита Ливия его «Исповедь», для Фомы Аквинского — его «Сумма», для Данте — его «Комедия»; а может быть и нечто большее»^[11]. Для тех, кто собирается прочитать труд Августина, придется обратиться и к его известной книге «О Троице»^[12]. Составляя свою работу «О граде Божьем», Августин заканчивал работу *De trinitate*, в которой он прославлял и тщательно разрабатывал доктрину о божественном участии в тварном существовании, посредством анализа Бога и временного пространства.

[10] Блаженный Августин. Творения. Том третий. О граде Божьем. Книги I–XIII. — С.Пб.: Алетейя, 1998. Блаженный Августин. Творения. Том четвертый. О граде Божьем. Книги XIV–XXII. — С.Пб.: Алетейя, 1998.

[11] Карло Кремона. Августин из Гиппона. Разум и вера. — М.: Paoline, 1995. — С. 256.

[12] Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. — Краснодар: Глагол, 2004.

[13] Джани Ваттимо. После христианства. —

«О граде Божьем» — это своего рода понимание человеческой истории в свете Библии. Это не столько философия истории, сколько теология истории. Как пишет современный итальянский философ Джани Ваттимо в своей книге «После христианства», Августин был одновременно и философом (а я бы добавил и теологом), написавшем «Исповедь» и политиком, который занимал епископскую должность в Гиппоне (древний город в Римской Африке)^[13]. Возможно, это и подтолкнуло его к тем размышлениям, которые он изложил в работе о «Граде Божьем» и сделало его «виновником» иерархического разделения на дух (высшее) и тело/природу (низшее)^[14].

Основная идея работы Августина состоит в том, что Град Божий в этом мире «смешан» с градом земным. Существует два града: мирской — где царит порок (Рим) и Божий — благой, истинный, вечный (Церковь). Земной Вавилон и Небесный Иерусалим. Жизнь с Богом и есть Град Божий. Он пишет, что два града «переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде»^[15]. Божий Град — это республика, Основатель и Правитель которой — Христос^[16]. Град святой и есть градом вышним, «хотя он здесь и рождает своих граждан, в лице которых странствует, пока не наступит время его царства, когда соберет он всех воскресших с их телами и когда последним дано будет обетованное

М.: Три квадрата, 2007. — С. 132.

[14] Mark Wallace. Earth God: Cultivating the spirit in an Ecocidal Culture. 209–228 // Graham Ward (ed.) The Blackwell companion to postmodern theology. Malden: Blackwell publisher, 2005. — P. 216.

[15] Августин. О граде Божьем. Книга пятнадцатая. Глава I.

[16] Августин. О граде Божьем. Книга пятнадцатая. Глава XVI.

Царство, в котором они будут со своим Главой и Царем царствовать вовеки»^[17].

Августин пишет о двух родоначальниках человечества. Каин, который рожден прежде, принадлежит к человеческому граду; Авель, принадлежит к граду Божию^[18]. О Каине написано, что

«...построил он город» (Быт. 4:17). Авель же, как странник, города не построил. Ибо град святых есть град вышний, хотя он и здесь рождает своих граждан, в лице которых странствует, пока не наступит время его царства, когда соберет он всех воскресших с их телами и когда последним дано будет обетованное Царство, в котором они будут со своим Главою и Царем царствовать вовеки^[19].

А вот как он пишет о свойствах двух градов, земного и небесного:

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу; небесный — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава — Бог, свидетель совести. Тот в славе своей возносит главу, а этот говорит Богу своему: «Ты, Господи... слава моя, и Ты возносишь голову мою» (Пс. 3:4). Тем правит похоть господствования, в этом служат друг другу по любви. Тот любит в своих лучших людях свою же силу, а этот говорит:

«Возлюблю Тебя, Господи, крепость моя!» (Пс. 17:2). Поэтому в том граде мудрые его, живя по человеку, добивались некоторых благ для тела или души своей, или для того и другого разом, но которые могли познать Бога, «не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми (т.е. превозносясь под влиянием гордости своею мудростью), обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (ибо в почитании идолов этого рода были или вождями народов, или последователями) «и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки» (Рим. 1:21–25). В этом же граде нет иной мудрости, кроме благочестия, которое правильно почитает истинного Бога, ожидая в обществе святых, не только людей, но и ангелов, той награды, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28)^[20].

В книге описывается, считающийся многими богословами и философами, извечный конфликт между духовным и материальным. В истории христианства наделение отрицательными характеристиками всего материального привело в свое время к антитезе: церковь и государство, царство Бога и царство дьявола. Политические мысли Августина стали фундаментом средневекового развития человечества и дали, со времен Георгия VII рожденные принципа теократии^[21]. О чем-то

^[17] Августин. О граде Божьем. Книга пятнадцатая. Глава II.

^[18] Августин. О граде Божьем. Книга пятнадцатая. Глава I.

^[19] Августин. О граде Божьем. Книга пятнадцатая. Глава II.

^[20] Августин. О граде Божьем. Книга четырнадцатая. Глава XXVIII.

^[21] А.К. Дживелегов. Блаженный Августин. 3-4 // Бл. Августин. Энциридион или о вере, надежде и любви. — К.: ИСА, 1996. — С. 4.

похожем в двадцатом столетии будет писать русский философ и религиозный мыслитель Семен Людвигович Франк в разделе «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» своей книги «Духовные основы общества». Согласно Франку, в словах Христа «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» как раз и сосредоточена эта извечная дихотомия двух градов (Мф. 22:21)^[22], которую пытается переломить единый порядок Церкви.

Если быть предельно кратким, то учение Августина сводится к неоплатонизму с христианской окраской^[23]. Если Плотин и Порфирий говорили об абстрактном «Едином», то христианское учение говорит о Божестве, которое вступает в диалог с человеком и откликается на его искания. Впитав дуалистические представления манихеев в годы своей юности, Августин после обращения к Богу развивает учение об объективном единстве мирового плана, и противопоставляет их рационализму единство церковного авторитета и принцип единства мирового порядка, противопоставляя таким образом католический универсализм партикуляризму манихеев^[24]. Учение о единстве находим у Августина повсюду. Так, например, когда он пишет против пелагиан, отрицающих благодать, то развивает идею абсолютного единства. В случае последователей Пелагия Августин утверждает абсолютное единство благодати, как

^[22] Семен Франк. Духовные основы общества: церковь и мир. 88-110 // В. И. Бахмин (ред.) Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. — М.: Аспект Пресс, 1996. — С. 91.

^[23] Больше о неоплатонизме Блаженного Августина можно найти на страницах статьи современного итальянского философа Джанни Ваттимо. Gianni Vattimo. The Christian message and the dissolution of

объективно спасающего начала.

В целом его идея — это идея *Civitas Dei* — единство всемирного Боговластия. Идеальное единство для Августина — это «архитектонический принцип вселенной, как принцип социальной организации общества»^[25]. Единство, о котором говорил Августин, полностью полагается на Откровение. Это единство восходит к его пониманию

Два града созданы двумя родами любви: земной град — любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу; небесный — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй — в Господе.

Бога, Который, представляется как единственная Абсолютная Реальность. Он есть полнота Бытия, а, следовательно, полнота Блага, Истины, Красоты, Мысли и Жизни.

Августин считает, что *unitas Romana* (римское единство) может быть сохранен как *unitas ecclesiae* (единство церкви), *unitas catholica* (единство католичества). Вот почему общество (Рим старый, языческий), что стоит на грани разрушения, может найти спасение только в универсальном единстве церкви (новом Риме, анти-Риме)^[26]. Епископ Гиппона видит в

metaphysics. 459-466 // Graham Ward (ed.) The Blackwell companion to postmodern theology. Malden: Blackwell publisher, 2005. — 462-463 p.

^[24] Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание блаженного Августина. 681-759 // Блаженный Августин. Творения. Том первый. СПб.: Алетея, 1998. — С. 716.

^[25] Там же. — С. 717.

^[26] Там же. — С. 718.

церкви олицетворение духовного и мирского единства. Об этом в наше время будет говорить Франк. Согласно его точке зрения в основе социума, как некое ядро, как душа общества, как животворящая сила, направляющая общественной жизни, лежит мистическая церковь, этакая соборность^[27], где под церковь следует понимать «универсальную и имманентную категорию человеческой общественной жизни»^[28].

Читая «О Граде Божьем» надо помнить, что «вечный» Рим находился на грани разрушения. Вопрос, который витал в воздухе представлял собой вопрошание о том, как спасти разрушающееся общество. Что можно противопоставить нашествию варваров? Как можно спасти разлагающееся общество? «Необходимо его заставить войти в церковную ограду»^[29]. В начале своей «Исповеди» Августин пишет: «Не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»^[30]. Спустя столетия Бонхёффер пойдет еще дальше и будет говорить не столько о греховности мира, сколько о его взрослении. Блаженный Августин жил во времена падения Римской империи, Дитрих Бонхёффер жил во времена падения Третьего Рейха. Первый считал, что социальная жизнь земной церкви должна привести к единству вечного града, под которым он понимал теократию, «как содержание религиозной жизни личности и общества»; второй отказался от прежней «статической» точки зрения на церковь, как на

некую «крепость», существующую внутри изменяющегося мира^[31]. Бонхёффер попытался вернуть Христа повзрослевшему миру. Призвание человека теперь заключается в том, чтобы жить «мирской» жизнью и тем самым соучаствовать в страданиях Бога. Не побег из мира, а активная социальная позиция человека и гражданина, как раз и соответствует христианскому идеалу^[32].

Современный русский культуролог Михаил Эпштейн в своей книге «Религия после атеизма. Новые возможности теологии» отсылает к книге Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», в которой показано православное решение проблемы взаимоотношений церкви и государства. Католическому решению «церковь-государство», противопоставляется православное — «государство-церковь»^[33]. Не церковь должна обращаться к государству, а государство к церкви. Государство восходит до церкви и становится церковью на всей земле^[34].

Великое творение Августина зарождалось в период падения извечных идеалов. Его работа представляет собой решение проблемы общества, в котором уходящей в небытие «римской государственной идее города вселенной противопоставляется приходящая ей на смену христианская идея всемирного града Божьего, где христианская теократия торжественно возвещается, как единственный истинный, нерукотворный вечный

^[28] Франк. — С. 103.

^[29] Трубецкой Е. Н. Миросозерцание блаженного Августина. 681-759 // Блаженный Августин. Творения. Том первый. СПб.: Алетейя, 1998. — С. 741.

^[30] Аврелий Августин. Исповедь. М.: Канон, 2000. — С. 5.

^[31] Там же. — С. 202.

^[32] С. А. Исаев. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. М.: Изд-во политической литературы, 1991. — С. 201.

^[33] Михаил Эпштейн. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: Идеи для мира, 2013.

^[34] Там же. — С. 118.

город»^[35]. Получилось так, что христианская империя существовала рядом с языческим царством. Общество раздвоилось: с одной стороны, язычники в лице верховного жреца Рима, жреца Константина, с другой христианский Восток в лице того же архиерея, архиерея Константина. Августин категорически отвергает учение манихеев о разделении мира на два царства и отстаивает принцип божественного единовластия вселенского масштаба^[36].

Состояние, которое испытывает гражданин Божьего Града, хорошо выражает фраза Августина: «У Тебя великий покой и жизнь безмятежная. Кто входит в Тебя, входит в “радость Господина своего” и не убоится, и будет жить счастливо в полноте блага»^[37]. Жить в Граде Божьем — это жить по духу, а не по плоти^[38]. Здесь Августин ссылается на 1 Коринфянам 2:11–24, где Павел, полагает он, говорит, что во время странствия жители Града Божьего живут по духу, а не по плоти. Град же Земной, общество нечестивых, живет по плоти, почитая ложные божества и пренебрегая Божеством истинным^[39]. Одни живут по Богу, а другие по человеку. «Оставить Бога и уклониться к себе еще не значит обратиться в ничто, но приблизиться к ничтожеству»^[40], а если действительно «вникнуть в дело повнимательней, то кроме блаженного никто не живет, как хочет; а блаженного нет никого кроме праведного»^[41].

[35] Трубецкой. — С. 719

[36] Там же. — С. 740.

[37] Августин. Исповедь. — С. 33.

[38] Августин. О граде Божьем. Книга четырнадцатая. Глава IV.

[39] Августин. О граде Божьем. Книга четырнадцатая. Глава XI.

[40] Августин. О граде Божьем. Книга четырнадцатая. Глава XII.

ХАРВИ КОКС. «МИРСКОЙ ГРАД»

Спустя пятнадцать веков, уже в XX столетии, гарвардский профессор Харви Кокс пишет книгу «Мирской град» (1965). Основной идеей его работы есть то, что процесс секуляризации ни в коем случае не противоречит традиции христианства^[42].

Исходя из предпосылок популярной в его время секулярной теории в общественных науках, а в христианских академических кругах леворадикальных мыслей, популяризации «социального евангелия», развитии богословия «смерти бога», «демифологизации» Библии, идей «безрелигиозного христианства» и «взросления человека», Харви Кокс формирует свой ответ Августину. Центральный тезис книги «Мирской град» гласит, что «Бог равно присутствует, как в мирской, так и в религиозной сферах жизни и что мы неправомерно скрываем Божественное Присутствие, ограничивая его специально отведенным духовным или церковным пространством. Отсюда выводятся два следствия. Во-первых, это подразумевает, что людям веры вовсе не надо бежать из якобы безбожного современного мира. А во-вторых, это значит, что не всякая религия хороша для человеческого духа»^[43].

Кокс считает, что современные города и деревни устроены так, чтобы отражать устройство небесного града —

[41] Августин. О граде Божьем. Книга четырнадцатая. Глава XXV.

[42] Стенли Гренц, Роджер Олсон. Богословие и богословы XX века. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — С. 249.

[43] Харви Кокс. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. — М.: Восточная литература, 1995. — С. 7.

«обитатели богов»^[44]. Это говорит о том, что Кокс не видит существенного противоречия между двумя градами: градом мирским и Градом Божьим. «Мир стал делом человека и его ответственности»^[45].

Мир стал секуляризированным, что стоит понимать, как «освобождение мира от религиозного и квазирелигиозного самопонимания, ломка всех закрытых картин мира, разрушение сверхъестественных мифов и священных символов»^[46]. В отличие от средневековых представлений о телеологической природе истории, секуляризация пытается навязать «дефатализацию истории», под чем стоит понимать обнаружение человеком факта, что он остался один на один с миром и больше не в праве перекладывать ответственность на кого-то другого: будь то на демонов, ангелов или Бога.

Кокс посвящает целую главу в своей книге теме библейского источника секуляризации. Исследуя сотворение, Исход и Синайский завет, он приходит к выводу, что освобождение человека от опеки религиозных и метафизических систем усматривается уже в самой Библии. Сотворение мира — это расколдовывание природы, Исход — десакрализация политической власти, Синайский завет (в особенности запрет поклонения идолам) — возникновение светской системы ценностей. Итак, пишет Кокс «секуляризация вовсе не противоречит христианству: ведь она логически вытекает из библейской веры»^[47].

^[44] Там же. — С. 20.

^[45] Там же. — С. 20.

^[46] Там же. — С. 21.

^[47] Там же. — С. 33.

^[48] Августин. О граде Божьем. Книги пятнадцатая. Глава II.

Августин, говорит о тени Божьего Града в граде земном. Так он ссылается на драму Сарры и Агари. Сара «предизображала» собой тот свободный Божий Град. В мирском граде есть две составляющие: одна представляет саму греховную действительность, а вторая как раз и служит тому, чтобы предизобразать действительность небесную^[48]. Именно по этой причине Кокс говорит, что выгодней признавать некоторые достоинства града земного, в его случае — государства, так как это нанесет его тирании и порокам более сильный удар, чем если мы будем отрицать это самое государство. Попытка церкви уйти в катакомбы, никогда ни к чему конструктивному не приводила^[49].

Новая теология, считает Кокс, которая должна заменить метафизическую теологию, будет носить политический характер^[50]. Это связано с тем, что метафизический язык, якобы, больше не понятен светскому человеку. Харви Кокс, в духе либерального богословия, «безрелигиозного христианства» Бонхёффера и представителей «богословия смерти Бога», считает, что надо научиться читать Библию без «метафизических предпосылок»^[51]. Он говорит, что в секулярном обществе, политика выполняет ту же функцию, которую прежде выполняла метафизика. Сегодня же, не метафизика, а политика придает смысл человеческой жизни и мысли^[52]. Разговор должен быть политическим, чтобы затрагивать конкретные интересы людей, а не просто абстрактным. Этот разговор должен быть о детях, о

^[49] Харви Кокс. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. — М.: Восточная литература, 1995. — С. 42.

^[50] Там же. — С. 242.

^[51] Там же. — С. 241.

^[52] Там же. — С. 243.

работе, о надеждах и разочарованиях; другими словами, необходимо исходить из тех ситуаций, с которыми человек сталкивается каждый день.

Облик мирского града — это социальный облик^[53]. Страх некоторых теологов перед идолопоклонством развивал в них неспособность видеть проявление Божественного провидения в историческом процессе. Практика «двух царств», которую можно найти не только у Августина, но и у Лютера, говорит Кокс, с одной стороны удерживает церковь от безоговорочного одобрения политических движений и программ, что приводило к оправданию крестовых походов. Другие же теологи, например, пуритане, горячо верившие, что Бог созидает свое Царствие здесь на земле, отождествляют различные человеческие проекты с действиями Бога^[54].

В своих размышлениях, Кокс приходит к главному вопросу, который касается двух градов:

Как найти правильный баланс между фанатизмом и безразличием, между притязанием на воплощение в жизнь божественного замысла, которому должны подчиняться все люди, и полным отказом посмотреть на политический порядок с теологической точки зрения^[55].

Кокс отвечает, что человек помещен в «ситуацию» мирского града. Мирской град нельзя сводить к дьявольскому конструкту, скорее этот град демонстрирует зрелость человека и его ответственность. Это подталкивает нас обратиться к Дитриху Бонхёфферу,

работы которого прямым образом повлияли на взгляды Кокса. В своей работе «Хождение вслед» он пишет, что конфликт между христианской и гражданской, мирской, профессиональной жизнью устраняется. Смысл христианской жизни заключается в том, что христианин живет в мире. Будучи частью мира, христианин не разнится от мира. Конечно, если можно проводить такую градацию, но, в конечном счете, именно из мира человек периодически попадает в пространство Церкви, где он удостоверяется в прощении своих грехов^[56]. Бонхёффер приходит к этому выводу, размышляя над призванием Лютера. Римский послушник должен был «оставить монастырь и вернуться в мир не потому, что мир будто бы сам по себе хорош и свят, а потому, что монастырь — это тот же мир»^[57]. Именно поэтому, уход Лютера из монастыря обратно в мир, оказался самой грозной атакой на мир, со времен Августина. Как пишет Бонхёффер, «отречение монаха от мира — детская игра по сравнению с тем отказом, которым мир услышал от вернувшегося в него. Началась схватка с миром»^[58].

Августин считал, что должен прозойти полный разрыв с язычеством. Более того, Августин призывает отказаться от идеологии Рима и зовет к другому мышлению, другому граду, другой доблести, другому миру. Земным градом можно пользоваться, небесным — наслаждаться^[59]. Царь нового града — Бог, закон его — это любовь, и он существовать будет вечно^[60]. Сложность же современной

^[53] Там же. — С. 53.

^[54] Там же. — С. 115.

^[55] Там же.

^[56] Дитрих Бонхёффер. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. — С. 20.

^[57] Там же. — С. 17.

^[58] Там же.

^[59] Эриксен. — С. 258.

^[60] Августин. О граде Божьем. Книга пятая. Глава XIX.

ситуации заключается в том, что христианство должно проживать посреди мирского града. Святое, как говорит епископ Робинсон, святое теперь находится в обыденном^[61]. Святое — это глубина обычного, где «секулярное» не является безбожной секцией жизни, но мир, за который умер Христос^[62]. Как и у Бонхёффера и Робинсона, у Кокса, мирской принцип не противопоставляется христианскому. Святое призвано к тому, чтобы освящать повседневное. Как говорил Томас Альтицер в своей книге «Смерть Бога», «первоначальное священное должно сойти вниз и стать плотью, а падшая плоть должна взойти вверх и стать духом»^[63]. Для него, подлинно историческое откровение происходит только в конкретных обстоятельствах мирской истории, являясь к человеку в падшей форме^[64]. Только в христианстве, священное «конкретно и действительно» сходит в мирское, в процессе чего священное теряет конкретные формы и не претендует более на определенный статус^[65].

Возврат из христианской действительности в античную и противопоставление мирского и христианского принципов друг другу как последних действительностей, столь же ложны, сколь и понимание христианского и мирского как принципиального единства^[66].

В своих письмах из тюрьмы, Бонхёффер пишет, что совершеннолетний мир является безбожным и потому намного ближе к Богу, чем мир не совершеннолетний^[67]. Кокс в своей книге развивает идею посясторонно-

^[61] Джон А. Т. Робинсон. Быть честным перед Богом. М.: Высшая школа, 1993. — С. 63.

^[62] Там же.

^[63] Томас Альтицер. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон, 2010. — С. 23.

^[64] Там же. — С. 27.

сти христианства. Христианин, как для Бонхёффера так и для Кокса, прежде всего, не *homo religiosus*, а просто человек. Спасение для них происходит по эту сторону границы смерти, оно является историческим спасением. Израиль получает спасение из Египетского плена, чтобы он мог жить как народ Божий на земле.

Кратко суммируя мысли Кокса, можно сказать, что в XX ст. происходит погружение Бога в мир. Бог становится имманентным настолько, что растворяется в светском контексте, а Его трансцендентность переживается в повседневной жизни человека. Кокс пытается решить проблему христианства в светскую эпоху.

ДЖОН МИЛБАНК. «ИНОЙ ГРАД»

Независимо от того, что со времен Августина прошло много столетий, его по праву можно считать критиком модернистского общества и апологетом христианского единства. Современный англиканский богослов Джон Милбанк пишет, что живя в провозглашенном философами эпохи модерна секулярном мире, можно заимствовать у Августина критику, которую он предъявляет так называемому «мирскому граду». Радикальность новой ортодоксии, главным представителей которой и является Милбанк, провозглашает крутой поворот к корням (*radix*). Прежде всего, это возвращение к Августину с последующим пересмотром и усилением его аргументов^[68].

^[65] Там же. — С. 85.

^[66] Дитрих Бонхёффер. Этика. М.: ББИ, 2013. — С. 271.

^[67] Дитрих Бонхёффер. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. — С. 268.

^[68] Смотри к примеру статью Майкла Хандби/

Если Августин говорит, что спасение можно найти в Церкви, то Милбанк утверждает, что теология — это социальная наука, которая направлена на борьбу с секулярной и нигилистической парадигмой^[69]. Милбанк и другие представители Радикальной Ортодоксии не хотят мириться с автономностью секулярного дискурса^[70].

Возвращаясь к Франку, вспомним его фразу: «общественная жизнь, как жизнь человека, есть по своему существу, как мы видели, жизнь духовная»^[71]. Франк считал, что единство общества носит сакральный характер, а его социальное единство «в его живой глубинке ощущается как святость, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни», а религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила^[72]. В основе общества всегда лежит некое мистическое сверхприродное всеединство^[73].

Программной статьей Радикальной ортодоксии можно считать статью «“Постмодерный критический августинианизм”»: краткая сумма в 42 ответах на незаданные вопросы»^[74], в которой автор постоянно ссылается на Августина. Говоря об универсализме, который, как по мне, для Августина представляется главной богослов-

кой идеей, Милбанк пишет, что «христианство «внутренне» постмодерно»^[75]. Оно всегда старалось охватить все имеющиеся различия, нежели уничтожить или отвергнуть их. Это говорит о том, что христианство, в отличие от многих других дискурсов всегда придерживалось универсализма, который, кстати, всегда предполагал наличие потока различий^[76]. Для него чужд всякий дуализм. Христианство не чертит границы между профанным и сакральным.

Так христиане могут жить в разных городах, быть носителями разных языков и культур, и все же принадлежать одному вечному граду, управляемому Христом, в котором достигло совершенства все человечество^[77].

Радикальная Ортодоксия приглашает нас прочитать работу Августина «О Граде Божьем», как «социальную онтологию». Такой новый взгляд на прочтение «Града Божия», который Милбанк предлагает в главе «Другой град: теология, как социальная наука» своей известной книги «Теология и социальная теория», позволит нам понять, что политическое богословие должно в своей критике секулярного общества, опираться непосредственно на развивающуюся библейскую

Michael Handby. *Desire: Augustine beyond Western subjectivity*. 109-126 // John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (eds.) *Radical Orthodoxy. A new theology*. London: Routledge, 1999.

^[69] John Milbank. *Theology and Social theory*. Second Edition. Malden: Blackwell Publishing, 2006. — P. 383.

^[70] Анатолий Денисенко. Миссия «радикальной ортодоксии», как богословская деконструкция понятия секулярный. 46-61 // *Богословские размышления. Церковь и миссия*. Одесса: ЕААА, 2012; Гуневич. Гостросюжетный роман радикальной ортодоксии.

^[71] Франк. — С. 92

^[72] Там же. — С. 98.

^[73] Там же. — С. 101.

^[74] Джон Милбанк. Постмодерный критический августинианизм: краткая сумма в 42 ответах на незаданные вопросы. 108-120 // *Філософська думка. Sententiae*. Спецвыпуск III (2012). *Християнська теологія і сучасна філософія*. Вінниця: ВНГУ, 2013. John Milbank. *Postmodern critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions*. *Modern Theology*. Volume 7. Issue 3 // 225-237. April 1991.

^[75] Там же. — С. 110.

^[76] Милбанк. Постмодерный критический августинианизм. — С. 110.

^[77] Там же. — С. 111.

традицию, не обращаясь к каким-либо внешним источникам^[78].

Согласно Милбанку, Августин в книге «О граде Божьем» предлагает своего рода критику, или деконструкцию, античного политического общества^[79].

Он считает, что отец ранней церкви старается показать, будто добродетель этого общества, исходя из общественных стандартов, вообще не является добродетелью, община не является общиной, а справедливость не является справедливостью как таковой^[80].

Милбанк пишет, что «контраст между онтологическим антагонизмом и онтологическим миром основывается у Августина на контрастирующих исторических рассказах о двух градах. Град земной, *civitas terrena*, отмечен грехом, что для Августина означает отвержение Бога и других ради самолюбия и самоутверждения; наслаждение произвольной и потому насильственной властью над другими — *libido dominandi*»^[81]. Римский мир (*pax Romana*), как утверждает Августин — это мнимый мир^[82].

Чем же в таком случае выступает спасение от греха для человека? Спасение обозначает «освобождение» от политического, экономического и психического *dominium'a*, а потому — от всех структур, принадлежащих к веку сему (*saeculum*), или временному интервалу между грехопадением и окончательным возвращением Христа^[83]. Спасение является неким иным началом, построением иного типа сообщества. Если *civitas terrena* — град земной — воспринимает свою власть от победителя в соперни-

честве братьев, то «град Божий, пребывающий в странствии через этот мир», обретает себя не через преемство власти, но посредством памятования об убитом брате, Авеле, которого лишил жизни Каин^[84].

Для Милбанка теология сама по себе является общественной наукой и королевой наук для обитателей *altera civitas* — Иного Града, пребывающего в странствии в этом временном мире. Церковь, в силу факта своего учреждения, уже по необходимости является «прочтением» других человеческих сообществ, а экклесиологию можно рассматривать также и как «социологию». Все богословие должно снова понять себя как своего рода «христианскую социологию».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

В наше время обращение к тексту «О граде Божиим» Августина продолжается. Некоторые представители движения Радикальной ортодоксии, такие как оксфордский профессор Грехам Уорд пошли еще дальше Милбанка в своем анализе этой работы^[85]. Так в своей книге «Грады Божьи», а точнее в последней ее части, Уорд пишет о так называемом «искупление киберпространства»/ «redemption of cyberspace». Что это значит? Начнем с того, что Уорд, как и вся Радикальная ортодоксия, ведут беседу о так называемых «благих градах». Это реальные, настоящие, обитаемые грады, которых не стоит сразу списывать со счетов. Под этими градами понимаются все грады, а не только те, что мы традиционно назы-

[78] Milbank, *Theology and Social theory*. — P. 391.

[79] *Ibid.* — P. 392.

[80] *Ibid.*

[81] *Ibid.*

[82] *Ibid.* — P. 393

[83] Milbank, *Theology and Social theory*. — P. 394.

[84] *Ibid.*

[85] Graham Ward, *Cities of God*. London: Routledge, 2000.

ваем градом. Виртуальные грады — это и есть это киберпространство, которое является отблесками града Божьего.

Киберпространство — это некий имманентный порядок, который с точки зрения виртуальной реальности, не отсылает нас к какому-то конкретному земному граду, как это делал в свое время Августин в своей книге^[86]. Теперь *civitas terrena* для Августина — это *privation boni* (отсутствие добра) — не является реальной субстанцией, а скорее виртуальной^[87]. Это не столько государство, царство или место, а своего рода матрица урбанистического пространства, открытая сеть взаимоотношений, символическая среда, состоящая из общественных связей, культурных феноменов и социальных феноменов и наполняющая глобальный град. «Границы» такого града формируются телекоммуникациями, электронной перепиской, поисковыми интернет запросами, чатами, социальными сетями и т.д.^[88] Урд говорит, что мы живем в такой исторический период, когда происходит постепенный переход от градов (множественное число) к киберпространству.

Урд пишет, что «мирской град» и «град Божий» объединяются не чем иным как любовью. Августин же, в интерпретации современного православного богослова Дэвида Харта

полагал, что любовь (желание чего-то) и определяет то, к какому из двух градов принадлежит человек^[89]. Считая любовь скрепляющим средством, Урд также видит в ней и разделяющий фактор. Эгоистичная любовь (*privatus*), которой характеризуется западный либерализм, является и тем, что разъединяет эти два града^[90].

Автор предостерегает читателя от попытки разделить град Божий и град мирской. Первая причина этому в том, что никто не знает до какой меры эти два града зависимы один от другого, вторая причина в том, что никто не может точно сказать является или нет та активность, в которую мы вовлечены, делами Бога или делами дьявола^[91]. Если Августин считал, что мы (по-настоящему) можем быть жителями только одного из градов, так как один святой, а другой падший, то Урд говорит, чтобы мы не спешили так быстро выносить суждение, так как не всегда понимаем то, что мы видим. Лишь только во время событий эсхатона можно будет справедливо судить о вещах и правильно понимать их^[92]. Оставляя дискуссию о тексте Урда открытой для будущих исследований, напомним, что среди философов и теологов бытует мнение, что возможно сегодня текст его книги является лучшим постмодернистским комментарием к трактату Августина «О граде Божьем»^[93].

[86] Lambert Zuidervaart. Good Cities or Cities of the Good? Radical Augustinianism, Societal Structures, and Normative Critique. 135-149 // James K.A. Smith and James H. Olthuis (eds.) Radical Orthodoxy and the Reform Tradition. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. — P. 232-233.

[87] Ward. — P. 233.

[88] Ibid. — P. 249.

[89] Дэвид Харт. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. — М.: ББИ, 2010. — С. 30.

[90] Zuidervaart. — P. 141.

[91] Ward. — P. 226.

[92] Ibid.

[93] Гуневич. — С.153.