Мирослав Вольф

Презрение и принятие

Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении

Презрение и принятие

EXCLUSION AND EMBRACE

A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation

Miroslav Volf

ABINGDON PRESS
Nashville

Мирослав Вольф

Презрение и принятие

Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении

Перевод с английского

КОЛЛОКВИУМ

Черкассы · 2014

ББК 86.37
В72

Exclusion And Embrace:
A Theological Exploration of Identity,
Otherness, And Reconciliation
by Miroslav Volf

Copyright © 1996 by Abingdon Press
All rights reserved

Вольф М.

Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – 402 стр.

ISBN 978-966-8957-43-7

В данной книге Мирослав Вольф поднимает животрепещущие вопросы для современного общества, раздираемого этническими, национальными и межрелигиозными конфликтами. Решение проблемы вражды и отчужденности в нашем мире автор видит не в философских выкладках и социальных стратегиях, предложенных модернистскими и постмодернистскими философами и социологами, а в евангелии Христа. Данное исследование прекрасно сочетает в себе глубокий анализ отдельных мест Писания и философско-богословские размышления. Книга предназначена для широкого круга читателей.

ББК 86.37

ISBN 978-966-8957-43-7 © Коллоквиум, 2014

Петеру Кузмичу – зятю и другу,
который зажег во мне страсть к богословию,
направляя мои первые богословские шаги
и открывая для меня двери,
которые я сам еще не умел открыть.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда я закончил лекцию, профессор Юрген Мольтман встал и задал типичный для него вопрос – прямой, конкретный, бьющий прямо в цель: «А *четника* принять сможете?»

Стояла зима 1993 года. Уже много месяцев печально известные *четники,* сербские солдаты, сеяли в моей родной стране смерть и опустошение: сгоняли людей в концлагеря, насиловали женщин, жгли церкви, разрушали города. Я только что говорил, что мы должны принимать наших врагов, как Бог принял нас во Христе. А смогу ли я сам принять четника – абсолютно Другого, так сказать, воплощенное зло? Ради чего? Где найти для этого силы? Что станет при этом с моей человеческой сущностью, смогу ли остаться хорватом? Над ответом мне пришлось задуматься, хоть я сразу понял, что хочу сказать: «Нет, не смогу – но должен, как последователь Христа».

Эта книга – в каком-то смысле плод противостояния между истиной, в которую я верю, и силой возражения Мольтмана. Писать ее было нелегко. Мысли моя «разрывались» между кровью невинных, вопиющей к Богу, и кровью Агнца Божьего, пролитой за виновных. Как можно одновременно верить в справедливость для угнетенных и в дар прощения, который Распятый предлагает угнетателям? И так, и этак – предательство: пойдешь направо – предашь страдающих, замученных, всеми покинутых; налево – откажешься от самой сути своей веры. И вот что еще мучительнее: я чувствовал, что вера моя спорит сама с собою, словно разрывается между Богом, обещавшим избавление для нищих и алчущих, и Богом, покинувшим Распятого на кресте; между требованием справедливости для жертв и призывом принять насильника. Разумеется,

легкие ответы на этот трудный вопрос мне известны. Но еще известно следующее: потому-то они и легки, что лживы. Побуждаемый страданиями людей, пойманных в порочный круг вражды и ненависти – не только в моей родной Хорватии, но и по всему миру, – я пустился в путь, которому и посвящены все последующие страницы.

Книга эта, даже в самых сухих и обобщенных ее разделах, останется глубоко личной – наверное, это и неизбежно. Но это не значит, что я хочу поплакаться на публике и посентиментальничать. Эта книга личная – в том смысле, что вопросы, поднимаемые в ней, очень важны для меня самого. Праздного ума, от нечего делать бьющегося над увлекательной интеллектуальной головоломкой, вы здесь не найдете. Незачем даже и пытаться. Я – гражданин непрестанно воюющего мира и последователь Иисуса Христа – не могу, начиная работу, стянуть с себя собственные привязанности, желания, негодования, сомнения, – и повесить их, словно пальто, на вешалку, а в конце дня снова надеть. Это *мой* народ терпит жестокое насилие – и это *я*, последователь распятого Мессии, должен найти для себя ответ. Как мне отрешиться от своих привязанностей, желаний, сомнений, негодований? Я должен был продумать и пережить их все, так полно и ярко, как только могу. Спор между благой вестью креста и миром, полным насилия, явился мне как внутренний конфликт, душевный раздор между желанием следовать за Распятым – и яростным нежеланием смотреть, как распинают других, или позволять вбивать гвозди в себя самого. Эта книга расскажет вам не только об интеллектуальном поиске, но и о *духовном пути*. Я писал ее для себя – и для всех, кто, приняв евангельскую весть в мире несправедливости, обмана и насилия, не хочет ни отвергать призывы Распятого, объявляя их несовместными с разумом, ни оставлять свою борьбу за справедливость, правду и мир.

Я благодарен многим людям и учреждениям, которые сделали этот мой труд не просто возможным, но и радостным. Богословская семинария Фуллер (Пасадена, Калифорния) предоставила мне два творческих отпуска и один частично оплачиваемый отпуск, во время которых и была написана большая часть книги. Фонд Александра фон Гумбольдта поддерживал меня во время одного из этих творческих отпусков. Мои студенты в Богословской семинарии

Фуллер, на богословском факультете Тюбингенского университета в Германии и в Евангельской богословской семинарии в Осиеке (Хорватия), подсказывали мне аргументы, представленные в этой книге (особенно благодарю старшекурсников в Осиеке выпуска 1996 года, чья увлеченность темой равнялась лишь остроте их аргументации). Я представлял черновые версии некоторых глав и получал полезнейшие отклики на конференциях в Хорватии, Германии, Голландии, Венгрии, Индии, Новой Зеландии, Шри-Ланке и США, в том числе на богословских чтениях в ходе Библейского семинара Меннонитского братства во Фресно, Калифорния (21–22 апреля 1996 г.). Отдельные части некоторых глав публиковались в журналах *Evangelische Theologie*, *Ecumenical Review*, *Journal of Ecumenical Studies* и *Synthesis Philosophica* (хотя для книги они существенно переработаны). За обсуждение черновых версий этих глав я благодарен многим своим друзьям и знакомым, в том числе Эллен Чарри, Джаяку мар-Кристиан, Клиффорду Кристиансу, Филипу Клейтону, Роберту Гандри, Брюсу Хэмиллу, Томасу Хайлке, Стэнли Хауэрвасу, Джорджу Хиллери, Дэвиду Хукема, Сирине Джонс, Роберту Джонстону, Хансу Квальбейну, Морису Ли, Дейлу Мартину, Марианне Мэй Томпсон, Юргену Мольтману, Нэнси Мэрфи, Линде Пикор, Эми Плантинга-Пау, Клаудии Ребергер, Хуану Сепльведе, Маргерит Шустер, Миди Сортерап, Джеймсу Тейлору, Майклу Уэлкеру и Тэмми Уильямс.

Мэтью Колуэлл и Ричард Хейдак помогали мне в поисках материала для книги. Дженис Сейфрид помогла составить указатели. Работу секретарей выполняли для меня Питер Смит, Тодд Найтингейл и особенно Майкл Битли, сделавший гораздо больше того, что входило в его обязанности. Джон Уилсон из журнала *Books & Culture* прочел значительную часть рукописи и дал мне бесценные советы, в первую очередь о том, что читать и чего *не писать*. Наконец, хочу поблагодарить самого внимательного читателя и сурового критика – жену, которая, несмотря на собственную занятость, прочла всю рукопись и, со своим поразительным чутьем на логические промахи, удержала меня от множества ошибок. Впрочем, за все ошибки, оставшиеся в тексте, – надеюсь, их не так уж много – несу ответственность исключительно я сам.

ВВЕДЕНИЕ

КРЕСТ, Я И ДРУГОЙ

Образы трех городов

Весной 1992 года, во время беспорядков в Лос-Анджелесе, на стол в моем кабинете в Пасадене легло приглашение. Мне предлагали поехать в Потсдам – город прусского величия – и выступить на конференции, носящей название «Сообщество евангельского богословия». Тема звучала актуально: «Дух Божий и народ Божий в современных европейских потрясениях». Информационная реклама, посвященная конференции, гласила:

> Надежда на явление в Европе новой демократии, вдохновлявшая стольких на Востоке и на Западе… не сбылась. Вместо этого во многих странах и обществах бывшего Восточного блока разгорелись национальные конфликты, порой доходящие до вооруженного противостояния. В Югославии свирепствует война, в которую вовлечены и различные христианские конфессии. В то же время Западная Европа безразлично взирает на рост неонацистских и неофашистских группировок. А в объединенной Германии демократии угрожает такая опасность, какая еще совсем недавно казалась невозможной: движение ультраправых открыто и без стеснения демонстрирует враждебность к чужакам.

Приглашая на конференцию меня, уроженца одной из бывших югославских республик, а ныне независимого государства Хорватия, организаторы хотели услышать голос из той части света, что прежде называлась Восточной Европой, а теперь искала для себя новое имя.

Я принял приглашение, хоть и понятия не имел, о чем буду говорить. Но в следующие восемь месяцев мне начали являться, все чаще и чаще, образы трех городов. В моем сознании они жили какой-то собственной жизнью: обычно я боролся с незваными гостями, подавлял мысли о них, порой ненадолго о них задумывался. Но они всплывали снова и снова, приходили ко мне с телеэкранов, с глянцевых журнальных страниц, с газетных фотографий – на заседании кафедры, в убаюкивающем бормотании светской беседы, в ночной тиши.

Снаряды падают в толпу, терпеливо ждущую скудного дневного пайка. Люди бегут по «дороге смерти», спасаясь от снайперов. Это Сараево. Белые полицейские избивают Родни Кинга, черные бандиты вытаскивают из грузовика Реджинальда Денни, пламя пожирает целые кварталы, по улицам снуют мародеры, нагруженные добычей, словно муравьи в муравейнике. Это Лос-Анджелес. А вот и Берлин: скинхеды-неонацисты маршируют по улицам, вскидывая руку в гитлеровском приветствии и выкрикивая: «Auslander raus!» (Иностранцы – вон!)

Навязчивые образы именно этих городов – не случайность. Сараево воплощал для меня родину, Лос-Анджелес – нынешнее место жительства, Берлин – страну, где мне предстояло обсуждать общественные и культурные потрясения Европы. Однако в 1992 году их связывала друг с другом не только роль в моей жизни. Было у них и еще кое-что общее – история жестоких расовых, этнических и культурных столкновений.

Разумеется, это не *вся* их история. Разве католики-хорваты, православные сербы, мусульмане и евреи не жили несколько столетий в Сараево бок-о-бок, – разве не стояли рядом их многочисленные церкви, костелы, мечети, синагоги? Разве нет *некоторой* правды в официальном мифе о Лос-Анджелесе – городе, в котором около двухсот религиозных, культурных, этнических групп «сохраняют свои идеи, искусство, обычаи – в сообществе, которое приветствует и поощряет разнообразие и, извлекая из каждого лучшее, становится сильнее», о «мозаике, в которой каждый цвет равно важен для общей картины»[1]? А Берлин – разве не в этом городе пала стена, разделявшая Восток и Запад?

---

1 "L. A. 2000: A City of the Future", цит. по: Tiersma 1992, 17.

Однако при всех свидетельствах мира и гармонии есть у этих городов и иная, темная история: та, образы которой преследовали меня все эти месяцы. И возникла она не вчера. Уже в 1920-х годах нобелевский лауреат хорват Иво Андрич видел глубокий символ в том, что часы в церквях и мечетях Сараево бьют в разное время. Этот разновременный бой говорил о различиях – а в Боснии, писал он, различия «ведут к ненависти, часто даже равняются ненависти»[2]. В Лос-Анджелесе беспорядки 1992 года стали не первыми – до них было восстание Уоттса 1965 года: поводом для него стало то, что белый дорожный полицейский в Калифорнии заставил черного водителя съехать с шоссе, а истинной причиной – столетия расового угнетения и предрассудков. И наконец, где, если не в Берлине, бесы Третьего Рейха изобрели «окончательное решение» – и, продумав свой дьявольский план, с истинно прусским упорством, целеустремленностью и дисциплиной[3] приступили к его выполнению?

Эти образы трех городов, можно сказать, навязали мне тему моего потсдамского выступления: я решил говорить о конфликте культур. Сараево, Берлин, Лос-Анджелес: это перечисление лучше чего-либо иного доказывает, что культурные войны – отнюдь не исключительное достояние обществ, еще не вкусивших «благословенной» модернизации. Не стоит и отмахиваться от них как от случайных осколков варварства где-то на периферии современной цивилизации, в целом мирной и благополучной. Более холодные, однако вполне реальные войны между враждующими культурными группами грозят разорвать ткань общественной жизни во многих западных странах.

Нет, это не случайные отклонения: чем больше я думал об этом, тем мне становилось яснее, что эти три города – символы нашего сегодняшнего мира. Когда рухнула идеологическая и военная стена, разделявшая Восток и Запад, когда распались оковы великого конфликта, именуемого холодной войной, и уменьшилось значение глобальных сфер влияния – множество меньших конфликтов, столь долго подавляемых, вспыхнули и превратились в войны

---

[2] Цит. по: Neudeck 1993, 120.

[3] Об отношении Геббельса и Гитлера к прусским королям см. Frischer 1986 и Schlencke 1993.

горячие. В специальном выпуске «Лос-Анджелес Таймс» 8 июня 1992 года, в статье, озаглавленной «Новый родоплеменной строй», Робин Райт писал:

> Маленькие Абхазия и Южная Осетия хотят отделиться от Грузии; курды в Турции требуют собственного государства. Жители франкоязычного Квебека выступают за независимость от Канады; число жертв восстания в Кашмире, мусульманском регионе индуистской Индии, достигло шеститысячной отметки. В Казахстане казахи схлестнулись с русскими казаками (разница между ними – далеко не только в одной букве!). Шотландцы в Великобритании, тутси в Руанде, баски и каталонцы в Испании, тауреги в Мали и Нигере – все жаждут независимости или хотя бы самоуправления. «Все новые и новые горячие точки этнических конфликтов, вспыхивающие по всему миру… это мрачная иллюстрация того, что из всех черт мира после Холодной войны самой опасной оказалась племенная вражда, делящая человечество по расам, религиям и национальностям. Взрыв межнационального насилия – вот главная проблема, с которой столкнулось в наши дни движение за права человека. Зверства, совершаемые во имя различных этнических и религиозных групп, – вот основной вызов, с которым нам придется иметь дело в ближайшие годы, – говорит Кеннет Росс, исполнительный директор «Хьюман Райтс Уотч» (Wright 1992, H1).

Далее в статье перечислены более пятидесяти точек по всему земному шару – включая и западные страны – в которых насилие пустило корни между людьми, делящими одну территорию, но различными по расе, национальности, религии или языку (см. Kaplan 1996, 7 и далее).

Разумеется, эти конфликты не были *порождены* окончанием Холодной войны. Они длились постоянно – и сыграли немалую роль в кровавой мировой летописи нашего времени. Конфликты могут затихать, затем возрождаться и снова затихать – в зависимости, прежде всего, от международного положения; войны, революции, серьезные беспорядки «создают обстановку, в которой националистические требования выглядят реалистическими и своевременными» (Horowitz 1985, 3 и далее). Внимательный исследователь этнических и культурных конфликтов Дональд Горовиц отмечает, что, по меньшей мере, на протяжении последнего столетия они происходили повсеместно (стр. 5).

Окинув мысленным взором земной шар, я утвердился в своем решении: на конференции в Потсдаме говорить буду о межкультурных конфликтах. Более точная формулировка пришла ко мне осенью 1992 года, после полутора месяцев, проведенных в разоренной войной Хорватии – оккупированной страны, чьи города и деревни лежали в руинах, жители были убиты или изгнаны. Там мне стало вполне ясно то, что я отчасти понимал и прежде: проблема этнических и культурных конфликтов – лишь часть более глубокой проблемы «Я и Другой». Так этот вопрос – вопрос о Себе и Другом – в боли и в муках рождался в моем сознании.

Беспорядочный мир

В первый раз после объявления Хорватией своей независимости я пересек ее границу. Гербы и флаги, гордо вывешенные у «государственных врат», были лишь внешними признаками чего-то нового – какого-то напряжения в воздухе, которое я ясно ощутил, едва покинув Венгрию и ступив на хорватскую землю. Я чувствовал облегчение: нечто подобное, быть может, ощущает испанец или кореец, оказавшись в одном из тех районов Лос-анджелесского Южного Централа, где его повсюду окружают свои – или, возможно, так чувствовали себя южноафриканские негры после отмены апартеида. В прежней Югославии хорвату приходилось едва ли не извиняться за то, что он хорват. Теперь я был свободен быть самим собой.

И однако чем дольше я находился на родине, тем более стесненно себя чувствовал. Ощущалась какая-то непонятная необходимость объяснять, как это я, хорват, могу дружить с сербами и почему без отвращения говорю об их отсталой византийско-православной культуре. Сам я привык к разноцветью народов и культур. Дитя смешанного брака, в венах моих течет кровь хорватов, чехов и немцев; вырос я в городе, который старая империя Габсбургов превратила в место встречи множества народов; и теперь живу в мультикультурном (хоть и не всегда этим довольном) Лос-Анджелесе. Но эта новая Хорватия, словно какая-то ревнивая богиня, требовала, чтобы всю свою любовь, всю преданность я отдавал

лишь ей. Я должен быть хорватом от головы до пят, хорватом до мозга костей – иначе я плохой хорват.

Объяснить это навязчивое требование лояльности было несложно. При коммунистическом правлении хорваты подвергались насильственной ассимиляции – и теперь их национальное самосознание и чувство культурной инаковости нуждалось в укреплении. Более того: необходимость противостоять мощному и безжалостному врагу, который захватил треть хорватской территории, очистил ее от хорватского населения, почти полностью уничтожил несколько городов, превращала возможность смотреть на вещи шире в почти немыслимую роскошь. Да, эти объяснения имели смысл – и позволяли верить, что эта неприятная озабоченность своим национальным «я» – лишь временная ступень, защитная реакция, и как только опасности отойдут в прошлое, она станет ненужной. И все же мне не давали покоя вопросы: не различимы ли в лице угнетенной Хорватии ненавистные сербские черты? Не вышло ли так, что вместе с доброй третью хорватской земли врагу удалось захватить в плен и часть хорватской души?

В Хорватии я читал размышления Жака Деррида о Европе, «Другое заглавие». Размышляя о самосознании европейца, он пишет в своей обычной манере, парадоксальной и запутанной:

> Я – европеец, я – европейский интеллектуал: мне нравится это произносить, нравится применять эти слова к себе – да и с какой бы стати мне это отрицать? Во имя чего? Но я не вполне европеец – и не чувствую себя европейцем с ног до головы, во всех своих частях… Быть частью, относиться к чему-либо как часть к целому – совместимо ли с тем, чтобы быть этим во всех своих частях? Мое культурное «я», во имя которого я говорю, не просто европейское – оно не тождественно самому себе, и сам я не вполне культурен, не культурен от головы до пят (Derrida 1992, 82 и далее).

По сути своей Европа тоталитарна, продолжает Деррида. Чуть позже я скажу пару горьких слов о постмодернистах и их играх с сутью – но в главном разве Деррида не прав? Европейское прошлое полно жесточайшего насилия, совершаемого во имя Европы (и ради ее процветания!). Европа колонизировала и угнетала, уничтожала другие культуры, навязывала свою религию – все ради европейства, во имя своей абсолютной религии и высочайшей

цивилизации. Вспомнить хотя бы открытие Америки и ту бойню, что там началась, блестяще проанализированную Цветаном Тодоровым в его эссе «Завоевание Америки» (Todórov 1984) – скорбную историю обесчеловечивания, порабощения, уничтожения миллионов. А вскоре после этого Германия начала завоевывать и истреблять, и тоже во имя себя самой, во имя чистоты немецкого национального «я». И вот теперь – думал я, листая книгу Деррида в хорватском городе Осиеке, где многие дома хранили на себе шрамы от сербских снарядов – теперь Балканы в огне ради национального «я» Сербии. И разве не та же борьба за свое «я» стала причиной пятидесяти (или около того) межнациональных конфликтов, пылающих сейчас по всему миру?

Разного рода практики культурного очищения требуют от нас *поставить в центр богословского размышления над реальностью общества проблему «Я и Другой»*. Это я попытался сделать в своем потсдамском выступлении (Volf 1992); то же самое попытаюсь сделать и в этой книге.

Но не слишком ли большое значение придаю я этой теме? Кто-нибудь скажет, пожалуй: недавние события в моей родной стране и в городе, где я живу сейчас – война на Балканах и беспорядки в Лос-Анджелесе – наградили меня близорукостью. Или даже предположит, что я чересчур увлекся культурными течениями, разработанными на фабриках парижской интеллектуальной моды, в которых все крутится вокруг Другого и Себя. Не лучше ли нам держать вопросы о Себе и Другом там, где им место – на границах сознания, а в центр наших размышлений ставить почтенные, проверенные временем темы: права человека, социальную справедливость, да еще, пожалуй, «новичка» среди них – экологическое благополучие земли? В конце концов, разве не этому учит долгая и почтенная традиция общественной мысли, как христианской, так и нехристианской?

Что ж, как на это посмотреть. А может быть, наоборот: события, с которыми я столкнулся в жизни, прояснили мое зрение? Да и парижские интеллектуалы, как бы ни заблуждались они в чем-то ином – быть может, в своих разговорах о Себе и Другом наткнулись на что-то важное; в самом деле, возможно, именно с помощью этих категорий они обращаются к важнейшей философской

и общественной проблеме одного и многих, занимавшей умы множества мыслителей из разных культур на протяжении столетий (Balslev 1991, 3). Что же до прав, справедливости, экологии – тема «Я и Другой» не должна их затмевать, да это и совсем не обязательно. Вполне справедливо располагать их в центре наших интересов (хотя, что означают «права», «справедливость», «экологическое благополучие», и что значит ставить их в центр – неизбежно отчасти зависит от того, к какой культуре принадлежит человек, размышляющий об этом). Но наряду с этими тремя темами стоит оставить место для четвертой – «Я и Другой» – и рассматривать все четыре темы в связи друг с другом.

Прежде чем я набросаю путь, которым намереваюсь идти к цели, позвольте мне в нескольких словах встроить свои автобиографические заметки в более широкий контекст дебатов современной политической философии. Интерес их сдвигается сейчас от общего к частному, от глобального к местному, от равенства к различиям – неизбежное следствие понимания того, что все общее доступно нам лишь из нашей конкретной частности, что глобальные проблемы в каждой местности проявляются и воспринимаются по-своему, что упор на равенство имеет смысл лишь вместе со вниманием к различиям.

В своей важной статье, озаглавленной «Политика признания», Чарльз Тейлор проводит границу между типичной для нового времени политикой равного достоинства и недавно открытой политикой различий (или политикой сущности). Политика равного достоинства стремится утвердить нечто «универсальное и общее – единый пакет прав и иммунитетов» (Taylor 1994b, 38). С политикой различий дело обстоит иначе. Политика различий, пишет Тейлор,

> предлагает признать уникальную сущность индивида или группы, их отличие от всех остальных. Дело в том, что именно это отличие не замечается, замазывается, приводится к общему знаменателю. Это замазывание различий – главный грех против идеала подлинности (38).

Политика различий основана на двух основных убеждениях. Первое – то, что «я» человека неизбежно определяется общественными условиями, в которых он рожден и развивается. Отождествляя себя с родителями, сверстниками, учителями, религиозными

авторитетами и общественными лидерами, он отождествляет себя не просто с ними самими как с другими людьми, но и с их вкладом в тот или иной язык, религию, обычаи, с их пониманием половых и расовых различий и т. д. (Bittner and Ostermann 1988, 105 и далее; Volkan 1988, 49 и далее, 90 и далее). Во-вторых, поскольку наше «я» отчасти определяется тем, как нас воспринимают окружающие, «непризнание или искаженное признание может причинить нам вред, стать разновидностью угнетения, запереть нас в некоем ложном, искаженном, урезанном существовании» (Taylor 1994b, 25).[4]

---

[1] Сделаем вкратце три замечания об отличительных чертах культурного самосознания, создающего матрицу для появления личного «я». Следуя за Майклом Уолцером (Walzer 1994), я буду условно называть такие культуры племенами.

Первая отличительная черта – *сложность*. Если отличительные черты племени выковываются во взаимодействии с другими племенами (Epstein 1978), значит, не может быть никакой сущности, никакого чистого «я» племени, к которому можно обращаться. Как личности, с которыми я общаюсь (значимые другие), становятся в определенном смысле частью меня самого – так и группы, с которыми взаимодействует моя группа, становятся частью ее группового «я».

Вторая черта – *сила*. В ситуации группового конфликта групповая принадлежность становится предельной, вытесняющей и подчиняющей себе все остальные: каждый индивид полностью отождествляет себя со своей группой. В обычных обстоятельствах, однако, групповая принадлежность – лишь одна из многих, существующих параллельно и порой соперничающих. Наше «я», особенно в современном обществе, расколото, разделено не только между различными групповыми принадлежностями (по признакам пола, гражданства, национальности, религии), но и между различными социальными ролями и даже ценностями (Bauman 1995). Вследствие этого племена нового и новейшего времени «находятся постоянно как бы *in statu nascendi* – вновь и вновь приводятся в бытие символическими ритуалами, однако продолжают свое существование лишь до тех пор, пока эти ритуалы сохраняют привлекательность» (Bauman 1992, 198). Таким образом, принадлежность к племени – всегда хотя бы отчасти вопрос *выбора*. Она может быть сильной или слабой, может зависеть не только от контекста соседних племен и конфликтов с ними, но и от выбора, который делает сам человек или его семья. Вообще говоря, от нее можно даже отказаться и принять другую групповую принадлежность (Maffesoli 1988).

Внутренняя логика политики различий объясняется двумя предпосылками. Все возрастающее понимание культурного разнообразия человечества, связанное с экономическим и техническим ростом в масштабах всей планеты, объясняет нам, почему племенное самосознание становится в наши дни мощной силой, особенно там, где культурная разнородность сочетается с резкой неравномерностью в распределении богатства и власти. Пожалуй, не будет слишком дерзким сказать, что само будущее нашего мира зависит от того, как мы справимся с понятиями «Я» и «Другой». Этот вопрос не терпит отлагательства. Гетто и поля битв по всему миру – в гостиных, на городских улицах, на склонах гор – неоспоримо свидетельствуют о его важности.

Общественное устройство и члены общества

С какой же меркой нам подойти к проблемам Себя, Другого и тем конфликтам, что бушуют вокруг них? Обычно нам предлагаются решения трех типов:

Универсалистское. От бесконтрольного разнообразия один вред. Наша задача – поддерживать и распространять единый набор ценностей (будь то религиозные или ценности Просвещения): только они могут гарантировать людям мирное сосуществование. Подчеркивание различий без общих ценностей приведет не к интересному и плодотворному разнообразию, а только к хаосу и войне.

Коммунитарное. Различия между разными группами – это прекрасно! Необходимо одобрять и поддерживать культурное разнообразие, в борьбе группировок всегда принимать сторону слабого; распространение универсальных ценностей приведет не к миру и процветанию, а только к угнетению и всемирной скуке.

Третья черта – *прочность*. Быть может, динамическое истолкование культурной принадлежности приведет к тому, что однажды племенные лояльности исчезнут бесследно? Да, такое возможно. Вопрос лишь в том, произойдет ли это на самом деле. Ответ: нет. Групповая принадлежность выполняет слишком важные психологически-социальные задачи, и других «кандидатов» на выполнение тех же функций найти нелегко (Walzer 1994, 81). Племена продолжат свое существование – мало того, будут появляться все новые. Даже в современном обществе «я» всегда останется ситуационно укорененным, племенным «я».

Постмодернистское. Малые группы ничем не лучше больших: бежим от тех и от других, найдем прибежище в радикальной автономии отдельного человека. Необходимо выстроить пространство, в котором люди смогут создавать себе новое, более свободное «я», по собственной воле отвергая старые принадлежности и принимая новые – вечные и бесцельные странники, бесформенные и расколотые, вечно в движении – и почти ничего кроме этого бесцельного движения не знающие и не совершающие.

При всех различиях этих трех решений, у всех них есть нечто общее: каждое из них говорит об *общественном устройстве.* Все они предлагают определенное устройство общества (или всего человечества), в котором отдельные люди и группы с различными ценностями смогут как-то сосуществовать вместе: общество, охраняющее общие ценности, или поощряющее плюрализм ценностей отдельных групп, или просто создающее рамки, в которых отдельный человек может плыть по прихоти волн, перебирая и отвергая одни ценности за другими. Их предложения открывают для людей, живущих в обществе, интересные перспективы; и однако речь в них идет именно об устройстве общества – а не о людях, которые в нем живут. Мне, напротив, хотелось бы сосредоточить свое внимание на тех, кто населяет общество. Вместо размышлений о том, какое общество нам следовало бы создать, чтобы разные люди, народы и религии в нем мирно сосуществовали друг с другом, я хочу спросить, *какими должны быть мы сами,* чтобы жить в гармонии с другими. Я исхожу из того, что наше «я», как правило, укоренено в определенной принадлежности: мы – это женщины или мужчины, иудеи или эллины, богатые или бедные. Как правило, один человек имеет несколько определяющих («богатая эллинская женщина»); довольно часто встречаются гибридные определяющие («эллинизированный иудей», «транссексуал»), порой человек переходит от одной определяющей к другой. В связи с этим мне хотелось бы поставить следующие вопросы: «Как должны люди относиться к своей идентичности? Как должны относиться к другим? Как поступать, чтобы жить с другими в мире?».

Почему же я не хочу говорить об устройстве общества? Откровенно говоря – хоть у меня и есть в этом вопросе определенные предпочтения, по большому счету предложить мне нечего. Я даже

не уверен в том, что богословам – именно как богословам – вообще стоит этим заниматься. Я вовсе не хочу сказать, что христианская вера не имеет никакого отношения к обществу и его устройству. Это, очевидно, совсем не так. Не хочу сказать и того, что размышления об устройстве общества не важны – как иной раз можно услышать: мол, главное, чтобы люди были хороши, а общество как-нибудь само собой устроится. Внимание к общественному устройству чрезвычайно важно. Однако в содружестве с богословами работают христианские экономисты, политологи, социальные философы и т. д.; им и стоит рассуждать о таких вопросах, поскольку они лучше всего подготовлены к такой задаче – как убедительно показал Николас Уолтерсторф в своей статье «Общественное богословие или христианское обучение» (Wolterstorff 1996). Итак, пусть занимаются этим экономисты, политологи, социальные философы и прочие – это их право и прямая обязанность; а нам, богословам, если только мы не работаем с ними в паре, стоит поменьше думать об устройстве общества и побольше – *о воспитании людей, способных вообразить и создать мирное, правдивое, справедливое общество, а также о формировании культурного климата, в котором таким людям будет легко и радостно жить.*

Не только область компетенции богословов, но и некоторые важные черты современного общества настоятельно требуют богословского размышления о людях, его населяющих. Зигмунт Бауман отметил, что *модернизм* «склонен перекладывать моральную ответственность с отдельной личности на некие социальные конструкции или размывать ее в наборе бюрократических правил» (Bauman 1995, 99). Что же касается *постмодернизма* – он создает такой климат, в котором уклонение от моральной ответственности становится способом жить. Считая любые отношения разорванными и расколотыми, он пестует «невовлеченность и избегание привязанностей» (стр. 156). Если насчет модернизма и постмодернизма Бауман не ошибается – значит, самое время повнимательнее взглянуть на членов общества и их взаимные отношения. Еще раз: я никоим образом не принижаю значимость общественного устройства. В сущности, именно общественное устройство эпохи модерна и постмодерна создает контекст, в котором встают проблемы характера людей, населяющих общество, и их взаимоотношений.

Устройство общества обуславливает характер его членов – члены общества формируют общественное устройство.

Но что нам нужно для того, чтобы члены общества сформировали новое, более здоровое общественное устройство, а не пассивно подчинялись тому что есть? И с чего начать нам размышления о Себе и о его отношениях с Другим?

Крест Христов

Около четверти столетия назад в своей «Политике Иисуса» Джон Говард Йодер оспаривал взгляды «современных моралистов, считающих, что единственный способ добраться от евангельских историй до этики, прийти из Вифлеема в Рим, Вашингтон или Сайгон – это оставить истории в Вифлееме и идти дальше без них» (Yoder 1972, 25). Верное замечание. Стоит нам бросить евангельскую историю, попытаться обойтись без нее – и все, что мы пытаемся сказать, превратится в пустую и бесплодную болтовню. Но если мы решаем не бросать евангельскую историю – что же именно в этой истории может стать для нас «руководством по социальной этике» (стр. 115)? Вот ответ Йодера: «Лишь в одной точке, лишь в одном предмете – но всегда и для всех – Иисус становится нам примером, а именно: на кресте». Странно, что при этом большая часть книги Йодера посвящена вовсе не кресту. Основное ее содержание – проницательный анализ нескольких библейских текстов, в основном из Евангелия от Луки. Это показывает нам, что Йодер видел пример для нас не только в страстях Иисуса, но и во многих других сторонах его жизни, хотя и считал крест ключом к прочтению всей его жизни в целом. Но как же нам понимать крест? Точнее говоря: что говорит он нам о личности христианина и его отношении к Другому?[5]

Наиболее значительный вклад в тему значения креста в жизни мира в последние годы сделал Юрген Мольтман. Несколько

[5] В данном случае меня интересует отношение креста к понятиям «Я» и «Другой» в христианстве; но я отнюдь не утверждаю, что крест не имеет никакого иного значения, кроме модели поведения для христианина. Напротив, крест лучше всего служит моделью, если рассматривается в первую очередь как *основание*.

небольших отрывков из «Духа жизни» (1991) представляют собой, по моему мнению, наиболее глубокий и верный взгляд на эту тему – хоть и не могут заменить собой подробные и вдумчивые размышления «Распятого Бога» (1972), «Троицы и царствия» (1980) и «Пути Иисуса Христа» (1989). Основную мысль Мольтмана о кресте можно выразить одним словом: *солидарность*. Страдания Христа на кресте – не только его страдания: это «страдания бедных и слабых, которые Иисус разделяет телом и душой из солидарности с ними» (Moltmann 1992, 130). А поскольку во Христе был Бог, «страстями своими Христос приносит в полную страданий историю мира сего – вечное присутствие Бога, божественную справедливость и праведность, творящую жизнь» (стр. 131). На Кресте Христос «отождествляет Бога с жертвами насилия… а жертв – с Богом, так что они получают от Бога защиту и права, которых прежде были лишены» (стр. 131).

Эти христологические и тринитарные темы, сплетенные вокруг страстей Божьих, не в новинку для тех, кто знаком с ранними работами Мольтмана. В «Духе жизни», однако, он выдвигает на первый план ту сторону креста, которая раньше оставалась для него почти незамеченной. Тема солидарности с жертвами (стр. 129–131) дополняется темой *искупления* для насильников (стр. 132–138). Как угнетенный должен быть освобожден от страдания, которое приносит ему угнетение, так и угнетатель должен быть освобожден от несправедливости, орудием которой является. Стремясь восстановить некоторые стороны традиционного богословского прочтения креста, не отказываясь в то же время от освободительского настроя своих более ранних работ, Мольтман пишет, что крест – «божественное искупление греха, всей жестокости и несправедливости, творящейся на земле» (стр. 136). Как и солидарность с жертвами, искупление для насильников исходит из самого существа триединого Бога, бытие которого – любовь (1 Ин. 4, 8). Мольтман пишет:

> На Кресте Христовом эта любовь [т. е. любовь Бога] распинает себя ради других, ради грешников, бунтарей, врагов. Взаимное подчинение друг другу лиц Троицы проявляется в подчинении Христа миру, борющемуся с Богом; и это самопожертвование ведет всех верующих в него к вечной жизни божественной любви (137).

Ни в коем случае не умаляя (и тем более не принижая) значимость солидарности с жертвами, в этой книге я хочу *поднять и развить тему божественного дарования себя врагам и принятия их в вечное общение с Богом.* Сам Мольтман рассматривает социальные последствия своего богословия креста и Троицы в основном со стороны божественной солидарности: он пишет, что как Бог страдает вместе с жертвами, защищает их, дает им права, которых они прежде были лишены, так должны поступать и мы. Я же хочу обратить внимание на социальное значение темы божественного самопожертвования: как Бог не оставляет безбожников на растерзание злу, но отдает им самого себя, дабы через покаяние вовлечь их в общение с собой, так и мы должны поступать, независимо от того, кто наши враги и кто есть мы сами.[6]

Если слова о том, что Христос умер за нечестивых (Рим. 5, 6) – фундаментальное утверждение Нового Завета, как верно пишет Джон Собрино в «Иисусе-освободителе» (Sobrino 1993, 231), значит, тема солидарности, хотя и долго находившаяся в пренебрежении и справедливо выведенная на свет Мольтманом и другими – должна быть лишь под-темой, одним из голосов в общей мелодии самоотверженной любви. Особенно если солидарность означает не просто «страдать вместе с кем-то», но «сражаться на одной стороне с кем-то» – ни в коем случае она не должна заглушать самопожертвования. Все *страдающие* найдут утешение в солидарности Распятого; но лишь те, кто, следуя примеру Распятого, сражаются со злом – встретят его на своей стороне. Взывать к утешению Распятого, в то же время отвергая его путь, – не только самообман, но и ложная идеология. Однако и в общей теме самопожертвования нельзя забывать мелодию солидарности – ведь именно она лежит в основе божественного сострадания к «изнуренным и рассеянным» (Мф. 9, 36).

Впрочем, я забегаю вперед. Итак, насколько же важна тема самопожертвования Бога грешному человечеству в связи с нашим, человеческим самопожертвованием ради другого? Тимоти Джонсон в своем «Реальном Иисусе» отмечает, что канонические

[6] Стивен Уэбб в своем «Боге дарующем» развивает тему дарения по примеру Троицы в контексте рассуждений об «экономике обмена» и «экономике избытка» (Webb 1996).

Евангелия снова и снова подчеркивают одну важнейшую сторону личности и служения Иисуса. Он пишет:

> Внимание их направлено, в первую очередь, не на чудеса, совершенные Иисусом, и не на его мудрые речения. Их интересует прежде всего *характер* его жизни и смерти. Все они изображают одни и те же *образцы* полного повиновения Богу и бескорыстной любви к другим людям. Все четыре Евангелия согласны и в том, что в следовании этим *мессианским образцам* состоит ученичество. Они не говорят, что нужно непременно совершать такие-то и такие-то дела, или принимать такие-то и такие-то учения. Главное – жить согласно тому образцу жизни и смерти, который дал нам Иисус (Johnson 1996, 157 и далее).

Рассказ о самоотверженной любви Христа, по мнению Джонсона, стоит в центре не только Евангелий, но и всего Нового Завета. Смысл служения Иисуса – в его завершении, а сокращенная история этого завершения и есть образец, которому должен подражать христианин. В Новом Завете как целом, заключает Джонсон, «Иисус – страждущий раб, смерть которого – радикальный акт повиновения Богу и выражение любви и заботы о своих последователях» (стр. 165 и далее).

Чтобы сказать то же самое о центральном значении самопожертвования, взглянем на два основных церковных ритуала, описанных в Новом Завете: крещение – отмечающее начало христианской жизни и определяющее ее; и Вечеря Господня – повторяющийся обряд, ритуально воспроизводящий то, что лежит в самом сердце христианской жизни. Крещение – отождествление со смертью Христа (Рим. 6, 3); распятые со Христом через крещение христиане живут «верою в Сына Божия, возлюбившего их и предавшего себя за них» (Гал. 2, 20). На Вечере Господней христиане вспоминают того, кто отдал тело свое за них, дабы они были воссозданы в образе его (1 Кор. 11, 21.24).

Нет необходимости останавливаться на этом вопросе дольше. Не приходится сомневаться, что именно самоотверженная любовь, явленная на кресте и требуемая крестом, лежит в основе христианской веры. Мольтман справедливо подчеркивает, что самоотверженная любовь Христа коренится в самоотверженной любви триединого Бога (Moltmann 1992, 137). Воплощение этой божественной любви в мире греха ведет к кресту (см. Sobrino

1993, 229); и наоборот – крест не имеет значения (собственной ценности в себе и для себя), если не является внешним выражением божественной любви. Православный богослов Димитру Станилоэ говорит от имени всей христианской традиции, когда выводит на первый план «две правды, кроме которых иной правды нет – святую Троицу как модель высшей любви и межличностного общения и Сына Божьего, который приходит, становится человеком и приносит себя в жертву» (Dumitrescu 1992, 186).

Истинно христианское размышление на темы общества должно быть укоренено в самоотверженной любви божественной Троицы, явленной нам в кресте Христовом; все основные темы такого размышления должны быть осмыслены в свете самоотверженной любви Бога. В этой книге я хочу поговорить о том, что может означать божественное самопожертвование для конструирования нашего группового «я» и для отношений с другим в условиях враждебности. Говоря более обобщенным языком, можно выразиться так: эта книга – попытка поразмыслить над общественными проблемами, основанная на том же решении, что принял апостол Павел, проповедуя благую весть коринфянам: «Быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и при том распятого» (1 Кор. 2, 2). Вот моя цель, звучащая как полемический отклик на последнюю фразу «Ecce Homo» Ницше: «Распятый против Диониса» – святого постмодернизма (Nietzsche 1979, 104); «Распятый против Прометея» – святого нового времени (Marx 1968, 262).

Вызов, соблазн, обетование

Желание держаться за Диониса, Прометея или еще какого-нибудь языческого бога и отвергать Распятого будет сильным – хотя я заранее прошу читателя не бросать книгу, не прочитав о том, что же я понимаю под самопожертвованием (Глава 3) и как отношусь к справедливости и истине (Главы 5 и 6). Например, у тех, кто мыслит по-феминистски, сразу возникнут причины для подозрений. Ведь самопожертвование – это то, что обычно требуется от женщин: жен и матерей; а мужья и сыновья, как предполагается, просто принимают их жертвы. Многие женщины так старательно отдают себя ближним, что рискуют потерять самих себя – в самом

буквальном смысле. На это можно ответить, что проблема – не в самоотверженности как таковой, а в том, что мужчины снимают эту обязанность с себя и целиком возлагают ее на женщин. Разве мир, в котором общепринято *взаимное* самопожертвование, свободное дарование себя друг другу, не был бы миром, лучше которого и вообразить невозможно, – миром совершенной любви? Ответ неплох: вопрос лишь в том, как добиться такой взаимности. Увы, одна из причин, по которым мы мечтаем о лучших мирах – именно та, что в нашем мире такая взаимность встречается очень и очень редко. Готовность к самопожертвованию встречает в ответ не такую же готовность, а эксплуатацию и жестокость. Так что феминистские мыслители спорят не столько с самой *идеей* самопожертвования, сколько с предположением, что *в мире насилия* возможно по-христиански жертвовать собой. И в этом возражении они не одиноки. Если мы – не те, кто извлекает из чужой самоотверженности выгоду, если мы – слабые, эксплуатируемые, жертвы – *все мы будем с этим спорить*. В мире насилия крест – этот вечно контркультурный символ, лежащий в основе христианства, – всегда представляет собой вызов.

Однако суть того вызова, который бросает крест миру насилия, – не в *опасности*, исходящей от самопожертвования. Величайшая мука Иисуса – не в том, что ему пришлось страдать. Страдание можно вытерпеть, можно даже приветствовать, если оно принесет желанный плод: роды – хороший тому пример. Боль от страдания превращает в истинную муку чувство *покинутости:* Иисус был оставлен и людьми, которые ему верили, и Богом, которому верил он сам. «Боже мой, Боже мой, для чего Ты меня оставил?» (Мк. 15, 24). Боже мой, Боже мой, почему полное послушание тебе и твоему пути привело меня к боли и позору креста? Величайший вызов креста – в том, что не так уж часто самопожертвование приносит желанные плоды. Мы отдаем себя другим, но насилие не прекращается, а уничтожает нас; приносим в жертву собственную жизнь – и тем укрепляем власть насильника. Отдавая себя, мы ждем взаимности – но неизбежно сталкиваемся с болью неудачи и насилия. И тогда наше самопожертвование превращается в беспомощный крик перед темным ликом Бога. Этот *темный лик*, встречающий наше самопожертвование – вот истинный вызов, истинный соблазн и преткновение.

Вызов, соблазн и преткновение креста – достаточный ли это повод, чтобы с ним не связываться? В ответ замечу, что никакого истинно христианского способа *обойти соблазн* не существует. В конечном счете у нас есть лишь два пути: отвергнуть крест – а с ним и саму суть христианской веры – или взять крест свой, следовать за Распятым, снова и снова преодолевать соблазн. Евангелие от Марка говорит нам, что ученики сперва пошли за Иисусом, но соблазнились о нем (Мк. 14, 26 и далее). И все же они продолжали рассказывать историю креста – не скрывая и того, как сами они покинули Распятого. Почему? Да потому что *именно в соблазне увидели обетование.* Служа и отдавая себя другим (Мк. 10, 45), плача и протестуя перед темным ликом Бога (Мк. 15, 34), они были рядом с Распятым. В пустой гробнице они увидели доказательство того, что вопль отчаяния однажды превратится в крик радости, и лицо Бога просияет над искупленным миром.

С самого начала теми, кто быстрее и яснее всех разглядел в соблазне обетование, стали *женщины.* Перед самым арестом Иисус говорит своим ученикам: «Все вы соблазнитесь о мне» (Мк. 14, 27). Это он сказал ученикам-мужчинам. Все они уверяли его, что никогда от него не отрекутся (Мк. 14, 31). Но все отреклись. А те, кто не отрекся и не покинул его, были *женщины.* Конечно, как женщины в патриархальной культуре, они мало значили для врагов Иисуса – им нечего было бояться. Но было в этом и нечто большее. Как отмечает Элизабет Шюсслер Фьоренца, сразу после замечания Марка, что женщины смотрели издали на Распятого (Мк. 15, 40), он пишет о женщинах то, что мы никогда не прочтем о мужчинах-учениках Иисуса: когда Иисус пришел в мир, чтобы послужить и отдать жизнь свою ради искупления многих (Мк. 10, 45), именно они следовали за ним и служили ему (Мк. 15, 41); и сейчас, стоя у креста, они являют собой примеры идеальных учеников Иисуса (Schüssler Fiorenza 1977, 119). Основываясь на этом наблюдении, Элизабет Мольтман-Вендель справедливо призвала развить тему самопожертвования в феминистском богословии креста (Moltmann-Wendel 1990, 554). Всем прочим богословским течениям также стоило бы прислушаться к этому призыву, ясно сознавая, что самопожертвование не только приносит радость и исцеление, но и остается источником опасности – даже если мы принимаем все необходимые меры против злоупотребления им.

Боль и частые падения на пути к кресту – соблазн для каждого человека и во все времена. Но особенным соблазном оказывается крест в *эпоху нового времени,* с ее «представлением о роде человеческом, который, освобожденный наконец из-под власти судьбы и врагов прогресса, смело и решительно идет вперед по пути истины, добродетели и счастья» (Lukes 1995, 29 и далее). Внутренняя логика креста требует принятия двух взаимосвязанных убеждений, находящихся в резком противоречии с некоторыми базовыми ценностями нового времени. Во-первых, новое время требует от нас веры в то, что язвы мира можно вылечить – что *мир может быть исцелен.* Оно отрицает изгнание из рая в начале нашей истории и надеется на создание рукотворного рая в ее конце (см. Levy 1995, 91 и далее, 199 и далее). Но когда мы окунаем крест в язвы мира, желая перебросить его, как мост, через эти провалы, крест показывает нам, что зло неисцелимо. Пока не настанет рассвет нового, Божьего мира, мы не сможем убрать зло или отодвинуть его куда-нибудь подальше, с глаз долой. Ни одному из грандиозных рецептов, обещающих расправиться с язвами мира раз и навсегда, доверять не стоит. Как писал Вальтер Беньямин в своих «Тезисах по философии истории», даже там, где действительно имеет место прогресс, ангел истории «шествует, оставляя за собой руины и горы мусора на обочине» (Benjamin 1968, 257).

Во-вторых, новое время возложило большие надежды на две стратегии: *общественного контроля* и *рационального мышления.* «Правильный замысел и окончательный довод – то и другое можно найти, должно найти, и мы это найдем», – вот кредо современности (Bauman 1993, 9). Мудрость креста, напротив, учит нас, что спасение, в конечном счете, не приходит ни от чуда верного замысла, ни от мудрости неопровержимых доказательств (ср. 1 Кор. 1, 18-25). Мы не можем и не должны полагаться ни на замысел, ни на доводы. Однако если замысел и доводы не призваны наносить миру новые раны, более тяжелые, чем те, что они призваны исцелить – тогда они сами должны быть исцелены слабостью и безрассудством самоотверженной любви. Ибо эта слабость сильнее общественного контроля, и безрассудство – мудрее рационального мышления.

В переписке с индийским философом Анандитой Бальслевом Роланд Рорти противопоставляет друг другу культуру терпения

и культуру общественной надежды; первая – несовременна, вторая – типична для нового времени. Культура терпения предполагает, что «условия человеческой жизни были, есть и всегда будут трудны и стеснительны», а культура общественной надежды «строится вокруг возможности в любой момент внести в ход вещей серьезные перемены – это культура вечной революции» (Balslev 1991, 21). Быть может, мудрость креста, которую я здесь защищаю, также принадлежит культуре терпения, ведь она отказывается от утопических надежд? В отличие от Рорти я верю, что от самих утопических надежд отказываться не стоит – стоит пренебречь лишь их философскими гарантиями вроде тех, какие пытался предложить марксизм. Но когда умирает надежда, покоящаяся на контроле и рассудке и слепая к нестерпимому и неизлечимому, тогда в самом водовороте нестерпимого и неизлечимого рождается новая надежда, коренящаяся в самоотверженной любви. Эта надежда и есть обетование креста, сбывшееся и вечно сбывающееся в воскресении Распятого.

Темы и шаги

Вот очертания моей попытки рассказать в этой книге об обетовании креста. Я представляю их здесь, следуя скорее *внутренней логике* своих размышлений, чем порядку изложения в книге. В Главе 3 я излагаю свою основную мысль, лучше всего выраженную в наставлении апостола Павла римлянам: «Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас» (Рим. 15, 7). Для описания процесса принятия я использую метафору объятия.[7] Метафора эта, как кажется, удачно сводит вместе три взаимосвязанные темы, ключевые для моей мысли: 1) взаимность самоотверженной любви в Троице (учение о Боге); 2) Христос на кресте, простирающий руки к нечестивым (учение о Христе); и 3) открытые объятия отца, встречающего блудного сына (учение о спасении). В некоторых культурах эта метафора дает сбой (мне пришлось с этим столкнуться на конференции в Шри-Ланке, где на моих глазах завязался жаркий спор между африканским епископом, принимающим

[7] В переводе эта метафора используется гораздо реже, чем в оригинале. – Прим. ред.

эту метафору, и богословом из северной Европы, посчитавшим ее чересчур интимной). Однако если отказаться от этой метафоры, в содержании книги ничего не изменится. Для меня эта метафора полезна (см. раздел «Драма принятия» на стр. 158), но существенного значения она все же не имеет; важна лишь основная мысль, которую я стремлюсь выразить с ее помощью: *готовность отдать себя другим – и принять их, потеснить собственное «я», чтобы дать им место, – должна предшествовать любому суждению о других, кроме, разумеется, того суждения, что они, как и мы, люди.* Эта *воля к объятию* предшествует всякой истине о Другом, всякой справедливости в отношении него. Эта воля неизменна, она не делает различий, она превосходит этику, расчерчивающую наше общество на квадраты хорошего и дурного.

Но как же быть с истиной и справедливостью? Имеют ли они вообще какое-то значение? Этот вопрос я рассматриваю в Части II (Главы 5 и 6). Эти главы посвящены великому треугольнику вопросов, господствующих не только в нашей социальной философии (Foucault 1980, 93), но и в библейской пророческой и апостольской литературе: истине, справедливости и миру (см. Зах. 8, 16 и Еф. 6, 14-16). Когда я подчеркиваю первичность воли к объятию, *я исхожу из того, что борьба с обманом, несправедливостью и насилием – наш неотменный долг.* Но как вести эту борьбу? Как распознать истину и справедливость? Мой отрицательный аргумент звучит почти по-ницшеански: слишком много нечестности в упорном поиске истины, слишком много несправедливости в бескомпромиссной борьбе за справедливость. Однако у этого ницшеанского аргумента есть и обратная, положительная сторона, твердо покоящаяся на мудрости креста: истина и справедливость в социальном контексте недостижимы, пока им не предшествует *воля принять Другого.* И здесь я немедленно продолжаю: но и *само принятие* – полное примирение – невозможно, пока не произнесена истина и не восстановлена справедливость. Такова асимметричная диалектика между милостью самопожертвования и заповедью истины и справедливости. Милость имеет преимущество; однако даже если *воля* готова принять кого угодно, само *принятие* связано с определенными условиями. В Главе 7 эта асимметричная диалектика (наряду с другими причинами) приводит меня к выводу,

что люди не должны применять друг к другу насилие, отдавая Богу прерогативу насилия против лжепророков и зверей, если они отказываются от искупления теми ранами, что сами же нанесли Распятому.

На практике объятие, неразлучное с борьбой против обмана, несправедливости и насилия, понятно лишь на фоне того мощного, заразительного и разрушительного зла, которое я именую неприятием (Глава 2), и для христиан возможно, лишь если во имя распятого Мессии Божьего мы отстраняемся от самих себя и от своих культур, чтобы создать пространство для другого (Глава 1). В Главе 4 я рассматриваю самые глубокие и захватывающие отношения между Собой и Другим – отношения полов – и пытаюсь объяснить, что может означать богословие принятия для гендерного самосознания и примирения мужчин и женщин.

В заключение хочу сделать еще два кратких замечания. Первое касается моих небогословских партнеров по диалогу. На протяжении всей книги я обращаюсь к двум типам мыслителей: типичным модернистам и типичным постмодернистам (хоть и хорошо понимаю, как легко опротестовать сами эти определения). За моим выбором основных партнеров по диалогу стоит убеждение, что современное общество поймано в ловушку двусмысленности, и двусмысленность эта связана, в первую очередь, с тем, что, вопреки всем предположениям, именно модернизм порождает и поддерживает самые подозрительные черты постмодернистского мышления: «Плюрализм, разнообразие, двойственность и случайность ассоциаций, возведенные в закон» (Bauman 1992, 187). Современное общество – не вполне модернистское (если вообще когда-либо таким было), но и не вполне постмодернистское (если вообще когда-нибудь таким будет). И однако эти два типа мышления оказывают огромное влияние на культурный обмен наших дней. Вот почему я решил обращаться именно к ним.

Второе замечание касается одной из сторон моей *методологии*, в особенности использования библейских текстов в связи с богословской темой самопожертвования и принятия Другого. В большинстве глав содержатся развернутые истолкования ключевых библейских текстов. Так я принимаю участие в живительном возрождении библейского богословия в рамках богословия

систематического (см. Welker 1994; Welker 1995). Вместе с Люком Джонсоном я полагаю, что в центре Нового Завета стоит повествование о смерти и воскресении Иисуса Христа, понятое как акт послушания Богу и выражение самоотверженной любви к своим последователям, а также образец, которому последователи должны подражать. А это повествование, в свою очередь, доступно для понимания лишь как часть более широкого повествования о деяниях Бога, о которых рассказывают христианские писания в целом. Именно это большое повествование дает нам правильный контекст для истолкования несистематических и малопонятных библейских текстов (Levenson 1987, 296). Без этого большого повествования (или какой-то его замены) тексты распадаются, теряют способность даже исполнять «танец взаимоисключающих указаний» (Long 1996, 288), не говоря уж о том, чтобы служить руководством для христианской веры и деятельности. Вот почему я сочетаю размышление над темой, взятой из этого большого повествования («объятие») и различными ее под-темами («неприятие», «покаяние», «прощение», «справедливость», «истина», «мир» и т. д.) с подробным анализом избранных текстов, касающихся этих тем. Получается – сложная, непредсказуемая динамика взаимоотношений между темами, взятыми из большого повествования, и внутренней сложностью библейских текстов, сложностью, не сводимой ни к единому большому сюжету, ни к одной-единственной теме, ни, разумеется, к какой-либо нерушимой и неизменной системе.

ЧАСТЬ I

Глава 1

ОБЩНОСТЬ И РАЗОБЩЕННОСТЬ

Причастность

Во введении в книгу «Культура и империализм» Эдвард Сед пишет, что в процессе работы над ней он пришел к мысли, пробудившей в нем немалую тревогу. Заключается она в том, что «немногие из вызывавших мое восхищение британских и французских писателей высказывались против идеи существования подчиненных, или низших рас, столь распространенной среди тех, кто не колеблясь проводил ее в жизнь, управляя Индией и Алжиром» (Said 1993, xiv). «Достойные уважения и восхищения произведения искусства и науки, – продолжает он, – были откровенно и неприкрыто поставлены на службу империализму» (стр. xiv). Несмотря на свои гуманистические идеалы, писатели, призванные быть совестью современного им общества, лишь воспроизводили в более замысловатой форме господствующие в нем предрассудки.

Однако наше удивление должны вызывать скорее не писатели, а изумление Седа. Как он мог с самого начала не разглядеть, что за фасадом гуманистического красноречия скрывается куда более грубая реальность?[1] Более столетия назад в своей работе «Генеалогия морали» Фридрих Ницше заметил, что творческие личности слишком часто становятся «льстивыми поклонниками личных

[1] Как явствует из замечаний Седа в книге «Портреты интеллектуалов», ему известно о тенденции художников и мыслителей отражать в своем творчестве господствующие в обществе мнения (Said 1994). Он лишь подчеркивает, что мы вправе ожидать, что лучшие из них окажутся способными на большее.

интересов или вновь пришедших к власти правителей» (Nietzsche 1956, 236). Какие бы чувства ни вызывала у нас причастность творческих деятелей к идеям и политике империализма – будь то разочарование или цинизм – нам, христианам, не следует торопиться с обвинениями, которые можно предъявить и нам самим. Франц Фанон, быть может, не лучший судья в данном вопросе, но он отчасти прав, упрекая в своей работе «Проклятьем заклейменные» колониальную церковь в том, что она являет собой церковь чужеземцев и насаждает «иностранное влияние в душах колонизированных народов» (Fanon 1963, 43). «Она призывает этих людей не на путь Бога, – продолжает Фанон, – а на путь белого человека, господина и угнетателя» (стр. 42). Разумеется, это далеко не все, что можно сказать о влиянии миссионеров на коренное население колоний, и даже не самое важное. Ламин Саннех справедливо указывает на парадоксальность того, что, провозгласив необходимость перевода Евангелия на местные языки, миссионеры дали толчок «процессу сопротивления иноземному владычеству» (Sanneh 1987, 332). По его предположению, служение миссионеров-христиан «следует рассматривать, скорее, как усилия по переводу со всеми вытекающими последствиями национального возрождения, религиозных реформ и общественных преобразований, чем как инструмент господства Западной культуры» (стр. 334). Однако несмотря на такого рода элементы подрыва основ иностранного владычества, причастность – вольная или невольная – христианских церквей к империалистическим настроям остается неоспоримым фактом.

В определенном смысле наибольшее беспокойство вызывает даже не сама эта причастность, а примеры поведения, в которых она находит свое выражение. Мы так сжились с окружающей нас культурой, что перестали замечать многие ее пороки; вместо того чтобы бороться с ними, мы предлагаем их в собственном изложении – во имя Божье и с чистой совестью. На тех, кто отказывается следовать нашему конформизму, мы ставим клеймо сектантов. Прислушайтесь к суровому обвинению, которое выдвигает Ричард Нибур в работе «Социальные истоки деноминационализма» (1929) в связи с межрасовыми отношениями:

> Церковь провела столь четкую границу между разными цветами кожи, что ее проповедь евангелия братства между иудеями и эллинами, рабами и свободными, белыми и неграми звучит как ирония, а порой невольно отдает лицемерием, в котором, однако, иногда слышится и горький вопль раскаяния. (Niebuhr 1954, 263)

И сегодня многие негритянские баптисты и методисты чувствуют бóльшую близость к неграм-мусульманам, нежели к своим белым братьям-христианам (ср. Berger 1996, 213 и далее). Или вспомните большой церковный раскол, закрепившийся в 1054 г. и по сию пору зияющий, как бездонная пропасть. Он лишний раз подчеркнул и подвел религиозное основание под границу между греческой и латинской культурами, между Востоком и Западом. Наивно почитая себя хозяевами общества, церкви, на деле, оставались его рабами.[2]

Всеподчиняющая связь церкви с обществом особенно пагубно сказывается в конфликтных ситуациях. Церкви, призванные к миротворчеству, оказываются в лучшем случае бессильны, а в худшем – становятся соучастниками вражды. Практическое исследование Ральфа Премдаса, проводимое в нескольких странах, показало, что «межобщинная неприязнь, характерная для общества в целом, отражается в позиции церквей и их последователей» (Premdas 1994, 55). Хотя священнослужителей часто приглашают выступить в роли посредников, «усилия по примирению враждующих сторон быстро сходят на нет» (стр. 55 и далее). Главная причина тому – «взаимопроникновение церкви и окружающей культуры, воплощенное в предвзятости, которая, в свою очередь, порождает

---

[2] Пособничество злу в своей культуре не было бы так легко, если бы культура не оказывала на нас столь значительного воздействия. В определенном смысле мы – олицетворение своей культуры, посему нам очень сложно взглянуть на нее со стороны и дать объективную оценку некоторым ее элементам. Но тем настойчивее должны быть наши попытки взглянуть на культуру со стороны во имя Бога, которому подвластны все культуры. Наши суждения, разумеется, не всегда должны быть отрицательными. Как я уже отмечал в других работах, нет одного правильного способа развития взаимоотношений с той или иной культурой в целом; есть лишь возможность принятия, преображения, отрицания или замены тех или иных элементов данной культуры изнутри (Volf 1995, 371ff.; Volf 1996, 101).

коллективную ненависть и нетерпимость» (стр. 56). Вместе со своими прихожанами священнослужители оказываются «скованы рамками своего этнического или культурного сообщества», тем самым «узаконивая этнические конфликты» (стр. 56), несмотря на свое искреннее желание ответить на евангельский призыв к служению примирения.

Порой отсутствует даже само желание установить мир. Культурное самосознание проникает в религиозное; христианские ценности перемешиваются с культурными (Assmann 1992, 157ff.). Подобное освящение культурного самосознания выгодно враждующим сторонам, поскольку способно представить самое жестокое убийство как добродетельный поступок. Не замечая вероотступничества, нашедшего выражение как в освящении культурного самосознания, так и в узаконенных с его помощью злодеяниях, эти «святые» убийцы даже воображают себя защитниками христианской веры (вспомним хотя бы сербов, воевавших против мусульман в бывшей Югославии). Христианские общины, призванные быть солью своей культуры, нередко столь же «безвкусны», как и все, кто их окружает.

«Ежели соль не солона будет, чем вы ее поправите?» – риторически вопрошает Иисус (Мк. 9, 50). После его вопроса повисает мрачная тишина обреченности. Поскольку ее невозможно поправить, безвкусная соль «уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям» (Мф. 5, 13). Но уже само это предостережение должно вызвать у нас горький вопль раскаяния, по выражению Нибура, и желание в корне изменить свою жизнь. *От чего* нам следует отвернуться – очевидно: от рабства собственной культуры, так часто сопровождаемого слепым лицемерием. Но *к чему* мы призваны обратиться? Как должны жить современные христианские общины, сталкиваясь лицом к лицу с новой межплеменной враждой, которая раскалывает общество, разделяет людей на культурные группы и разжигает ожесточенные конфликты? Какими видятся нам взаимоотношения между церковью и окружающей ее культурой? Ответ, по-моему, кроется в надлежащем соотношении отстраненности от своего культурного окружения и общности с ним.

Но что означает отстраненность? И что такое общность? Во имя чего мы должны отстраниться? И насколько тесной должна быть

общность? Ответы на эти вопросы затрагивают многие богословские истины. Мы будем исследовать их в контексте соотношения между религиозным и культурным самосознанием в рамках, прежде всего, первого призвания Авраама, а также его христианского преломления. В заключительном разделе мы поговорим о позиции, которую мы должны занимать по отношению к Другим в соответствии с христианским взглядом на культурное самосознание, как и о том, что в этой связи должна представлять собой церковь.

В путь...

У самых истоков христианской веры возвышается фигура Авраама (см. Kuschel 1995) – отца всех верующих (Рим. 4, 11). Чем же заслужил Авраам это звание? Апостол Павел отвечает: «Верой». Авраам уже заглянул в бездну небытия, размышляя о себе, омертвелом и об утробе Сарриной в омертвении. Казалось, ему не на что было надеяться. Но «пред Богом... животворящим мертвых и называющим несуществующее, как существующее...» (Рим. 4, 17.19) Авраам поверил Господу (Быт. 15, 6), что у него будет наследник – и стал отцом всем нам (Рим. 4, 16).

Но прежде чем *поверить* (Быт. 15, 6), Авраам *пошел* (Быт. 12, 4). Бог сказал Аврааму:

> Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные (Быт. 12, 1-3).

Учитывая бесплодие Сарры (Быт. 11, 30), повеление: «Пойди» поставило Авраама перед нелегким выбором: он мог бы остаться в своей стране, в окружении своей семьи и культуры и провести остаток дней в комфортной безвестности, или, рискуя всем, покинуть родину и обрести величие – благословить все племена земные (Brueggemann 1977, 15ff.). Чтобы стать благословением, необходимо было покинуть дом, разорвать определявшие его глубокие связи. Единственной гарантией того, что это рискованное предприятие не заставит его зачахнуть, как вырванное из земли растение, было

слово Божье, одно лишь обещание божественного «Я», которое столь неумолимо ворвалось в его жизнь, внушая тревогу и беспокойство. Отправившись в путь, ему пришлось бы пойти, «не зная, куда идет» (Евр. 11, 8). Но если обещание Бога окажется истинным, земля предков, которую он оставил, станет землей изгнания, где закончили свой путь Адам, Ева, Каин и строители Вавилонской башни, изгнанные от лица Господня. Авраам предпочел уйти. Его смелое решение разорвать семейные и культурные связи, оставить богов своих предков (Нав. 24, 2) в знак верности Богу всех семей и культур, произвело настоящий переворот. Готовность покинуть дом, как и безграничное доверие Богу, обещавшему даровать ему наследника, сделало Авраама отцом всем нам (см. Евр. 11, 8).

В повествовании о призвании Авраама подчеркивается, что выход за рамки унаследованных нами культурных связей равноценен вере в единого истинного Бога. Джейкоб Ньюзнер отмечает:

> Великие монотеистические традиции провозглашают незначительность культурной и этнической принадлежности, образуя межнациональные и межэтнические сообщества, не знающие границ... Иудаизм, христианство и ислам стремятся преодолеть различия во имя единого Бога-повелителя, который одновременно обращается ко всему человечеству, единому в глазах Неба (Neusner 1997).

Далее мы будем говорить о том, что, с моей точки зрения, незначительность культуры и преодоление различий – слишком сильные выражения, если понимать их буквально (есть причины полагать, что Ньюзнер и сам не вкладывал в эти слова их строгий смысл). Однако в главном он совершенно прав: потомки Авраама прежде всего хранят верность Богу всех племен земных, а не одной конкретной стране, культуре или семье с их собственными божками. Бог един для всех и не ограничен рамками той или иной культуры. Авраам – прародитель народа, которому, по выражению Франца Розенцвейга, «даже когда у него есть дом... не позволено владеть им полностью. Он всегда "странник и пришелец". Так повелел Бог: "Эта земля принадлежит мне"» (Rosenzweig 1971, 300).[3]

---

[3] Этой цитатой из Розенцвейга я обязан еврейскому ученому Майклу Когану. В одном из своих писем он написал мне: «Это вызывает у еврейского читателя очень странное чувство – мы обретаем свой дом только в объятиях Бога».

Быть потомком Авраама и Сарры и ответить на зов их Бога – значит отважиться на исход, пуститься в странствие, стать пришельцем на земле (Быт. 23, 4; 24, 1-9). По-моему, большая ошибка сетовать, что христианство чуждо той или иной культуре, как это делает Чоан-Сенг Сонг во введении к своей книге «Богословие третьего глаза», рассуждая о месте христианства в азиатском мире (Song 1991, 9). Разумеется, совершая странствие, можно поступать в корне неправильно, например, раболепно проповедуя чуждую культуру (скажем, одной из Западных стран) вместо евангелия в контексте другой культуры (скажем, азиатской). Но решение этой проблемы не в ассимиляции, а в том, чтобы правильно совершать свое странствие. Так же, как иудеи и мусульмане, христиане не могут быть, прежде всего, азиатами, американцами, хорватами, русскими или тутси, и только потом христианами. В основе христианского самосознания лежит полный и бесповоротный переход от приверженности своей культуре с ее богами к преданности Богу всех культур. Желание откликнуться на призыв такого Бога означает пересмотр всех приоритетов. Как свидетельствует призвание первых учеников Иисуса, мы должны оставить и сети (материальную сферу жизни), и отца (семью) (Мк. 1, 16-20). Готовность пуститься в странствие – неотъемлемая часть христианского самосознания. Вера детей Авраамовых не уживается на одном месте, по выражению Ричарда Сеннета (Sennet 1993, 6).

В современных условиях решение Авраама могло бы навлечь на себя критику людей, занимающих две прямо противоположные (хотя, в определенном смысле, и единые) позиции. С одной стороны, его осудили бы как излишне прямолинейное, узконаправленное и недостаточно радикальное; с другой стороны, многие сказали бы, что этот шаг говорит об излишней отстраненности и, в некотором смысле, чересчур радикален. Первый вызов могли бы бросить постмодернистские мыслители, например, Жиль Делез. Характеризуя направление его мысли, можно сказать, что он превратил идею исхода в философскую программу, главной философской категорией которой стало кочевничество. «Кочевники всегда находятся на полпути», – пишет Клер Парне, поясняя мысль Делеза (Deleuze and Parnet 1980, 37). Они никогда не стоят на месте, находясь в постоянном движении, всегда в начале пути и одновременно в его конце.

«Нет ни отправной точки, ни цели, к которой надо стремиться», – подчеркивает Делез (стр. 10); конец пути – это его начало.[4] Более того, нет никого – ни человека, ни божества, – кто мог бы указать четкое направление этого пути. Мы постоянно уходим, только и всего, течем как речной поток (один из любимых образов Делеза), впадая в другие реки и изменяясь в процессе слияния, заставляя их менять русло так же, как они заставляют нас повернуться и течь совсем в другую сторону (стр. 57).

Сравним такого рода движение с кочевым образом жизни Авраама. Отказавшись плыть по течению, Авраам принял решение *отправиться в путь* в ответ на *призыв Бога*. Как призыв, так и ответное решение предполагают наличие действующего субъекта, постоянного в своих намерениях. Кроме того, у странствий Авраама была исходная точка – его страна, его народ и дом его отца – и вполне определенная цель – рождение великого народа и принятие во владение земли («земли, которую Я укажу тебе»). Странствие было для него лишь временным состоянием, а не самоцелью; странствие из одного определенного места, а не отовсюду одновременно (*pace* Robbins 1991, 107). Так и должно быть, если мы хотим, чтобы разговор о начале и конце пути был наполнен смыслом. Путешествие без отправной точки и цели – всего лишь непрестанные скитания, подобно тому, как речные потоки, текущие во всех направлениях одновременно, вовсе не потоки, а, в конечном итоге, стоячее болото, в котором прекратилось всякое движение. Разумеется, общественные отношения не следуют положениям теории Делеза, по крайней мере, пока. Хотя Делез с большой неохотой осмысливает идею человека как действующего субъекта, люди, тем не менее, действуют; они добиваются поставленных целей, *творят*, причем нередко творят зло. Могут ли желающие уйти в никуда, противостоять злоумышленникам? Без субъективности, преднамеренности действий и стремления к поставленной цели они будут нестись в потоке жизни, блаженно принимая все, что она им преподносит, не отвергая ничего, в том числе и преступления, совершаемые

[4] Образ бродяги мог бы лучше выразить идею Делеза; путь кочевников куда более четко продуман и предсказуем, чем предполагает Делез. В работе «Фрагменты жизни» Зигмунт Бауман использует образы бродяги, туриста и игрока в анализе характера постмодернистской культуры (Bauman 1995, 94ff.).

теми, кто ставит перед собой вполне конкретные цели (Frank 1984, 404, 431). Вопреки своему желанию (Deleuze 1991, 195ff.), Делезу пришлось бы сказать «да», не имея возможности сказать «нет», подобно ницшеанскому ослу, который всем доволен и всегда кивает головой (Nietzsche 1969, 212). Нет, отче Авраме, лучше остаться в своей стране с любимой семьей, чем отправляться в путь по зову *Делеза*.

«Оставайся со своими близкими», – такой совет дали бы Аврааму критики с другой стороны. Среди подобных советчиков могли бы оказаться те феминистки, которые, в отличие от Симоны де Бовуар, затронувшей эту тему в своей книге «Второй пол», скорее считают разобщение и независимость злом, с которым необходимо бороться, нежели достойной целью (de Beauvoir 1952). Авраам представляется им типичным мужчиной, с нетерпением ожидавшим возможности отделиться («выйти»), обеспечить свою независимость и добиться славы («произвести великий народ»), сокрушить противников («злословящих тебя прокляну»), проявить расположение к прославляющим его («благословлю благословляющих тебя») и, в конечном итоге, распространить свою власть по всей земле («все племена»). Авраам символизирует трансцендентность при полном отсутствии имманентности, трансцендентность независимого торжествующего мужского «я», получившего поддержку величественного божественного «я». По мнению критиков, такого рода трансцендентная личность носит «фаллический» разрушительный характер. Не должны ли все сыновья Авраама жить с мыслью, что отец в любой момент может быть призван взять их «и пойти в землю Мориа и там принести его во всесожжение» (Быт. 2, 22), не имея никакой гарантии, что Бог приготовил вместо них жертвенного ягненка? (Lyotard and Gruber 1995, 22). «Антифаллическая» революция должна свергнуть с пьедестала жестокую независимую личность, поместить ее в контекст взаимоотношений и помочь ей вновь обрести имманентность. «Имманентность, – пишет Кэтрин Келлер в книге "Из разорванной паутины", – это та часть моей личности, которую составляют мои отношения с окружающими» (Keller 1986, 18). Новое, по ее мнению, не является нам в ходе героической истории независимых личностей, откликнувшихся на трансцендентный призыв («бесконечные

мужские скитания»), а создается внутри системы взаимоотношений (стр. 18).

Следовало ли Аврааму остаться внутри этой системы?[5] Заметим, прежде всего, что, отправляясь в странствие, Авраам не отрицает тем самым необходимость развития и поддержания отношений. Его не уподобишь современному одиночке, проводящему жизнь в постоянных скитаниях. Такие люди ищут «свободы, которая не связывала бы их с окружающими людьми» (Lyotard and Gruber 1995, 20); Авраам же неразрывно *связан с Богом.* В отличие от строителей Вавилонской башни, мечтавших о собственном величии (Быт. 11, 4), Авраам обретет величие у Бога, на чей призыв он откликнулся (Быт. 12, 2) (Brueggemann 1977, 18). Кроме того, благодаря своим отношениям с Богом, Авраам не превращается в божественно окрыленное животное, парящее над жизнью, но никоим образом с ней не соприкасающееся. Так писал Ницше об аскетическом философском идеале (Nietzsche 1956, 243). Напротив, *он окружен сообществом таких же странников.* В отличие от Пенелопы из Гомеровской «Одиссеи», Сарра не остается дома, сидя в ожидании за ткацким станком, пока Авраам путешествует и сражается. Поскольку Авраам навсегда покинул родную страну, не имея намерения возвращаться в исходный пункт (Levinas 1986, 348), Сарра отправилась вместе с ним, и их взаимоотношения, несмотря на ее подчиненную роль, во многом определили личность Авраама. Сарра представляет собой не просто имманентную составляющую скитальческой трансцендентности Авраама; если она и олицетворяет имманентность, то говорить следует об имманентности *их общей* трансцендентности. Наконец, Аврааму и Сарре необходимо покинуть систему взаимоотношений, унаследованную ими от

---

[5] В книге «Из разорванной паутины» Кэтрин Келлер не комментирует историю Авраама, и я не имею ни малейшего понятия, что бы она сказала, если бы захотела это сделать. Я *не* ставил своей целью защитить Авраама от нападок Келлер. Ее собственная теория, в основании которой лежит философия процесса, призвана не отрицать трансцендентность, а скорее поставить по сомнение «масштабную поляризацию наших спонтанных творческих проявлений на удел женщины, никогда не покидающей дом (имманентность без трансцендентности), и бесконечные странствия мужчины (трансцендентность без имманентности)» (Keller 1986, 45).

предков, чтобы положить *начало истории* народа-скитальца – евреев. Не решись они отправиться в путь, *новое* начало было бы невозможно. Трансцендентность – необходимое условие обновления, сопротивления и исторического развития.

Однако признание необходимости и даже полное одобрение решения Авраама не отвечает на вопрос о том, в каких отношениях с окружающими народами и культурами должны находиться люди, обязанные ему своих происхождением. Поскольку я буду рассматривать этот вопрос с точки зрения христианина (а не просто человека, причастного к вере Авраама), мне хотелось бы отвлечься от внушительной фигуры общего предка иудеев, христиан и мусульман и обратиться к личности апостола Павла и его размышлениям об исполнении в Иисусе Христе Божьего обетования, данного Аврааму (Гал. 3, 16). Переключение внимания с истории Авраама на ее раннехристианское воплощение свидетельствует о моем намерении исследовать взаимоотношения христианских потомков Авраама с окружающей культурой на фоне преображения его первоначального решения покинуть дом и отправиться в путь.

...не трогаясь с места

В отличие от Авраама, Павел *не* «имел спутницею сестру жену» (1 Кор. 9, 4), *не* был прародителем целого народа, тем более народа, наделенного землей. Вместо этого он говорил о религиозной безотносительности происхождения и о вере как о единственном необходимом условии спасения. Перед ним был открыт весь мир. Странствуя по городам и весям, он проповедовал евангелие Иисуса Христа – семени Авраамова, который исполнил Божье обетование о том, что в Аврааме благословятся все племена земные (Гал. 3, 8), – и закладывал основы единого многонационального сообщества.

Зачем нужен был переход от значимости телесного происхождения к чистой духовности веры, от принадлежности к единственному избранному народу к поликультурной универсальности,[6] от

---

[6] В книге «Дети плоти, дети обетования» Джейкоб Ньюзнер утверждает, что, в истинном понимании, Израиль представляет собой трансцендентное сверхъестественное образование. Его столь же невозможно считать ограниченной этническими рамками религией, как

обособленности отдельной страны к необъятным просторам мира? Еврейский ученый Даниэль Боярин в книге «Радикальный иудей» так описывает затруднительное положение, в котором изначально оказался Павел, и выходом из которого стало его обращение:

> Некий Савл из Тарса, грекоговорящий иудей и ревностный хранитель веры своих предков, идет по дороге, предаваясь мучительным размышлениям. Тора, которой он столь безоговорочно верит, считается словом Единого Истинного Бога, сотворившего небо, и землю, и все человечество, и при этом содержит, главным образом, историю одного конкретного Народа – практически одной семьи – и описанные в ней традиции лишь подчеркивают своеобразие этого народа, его народа. (Boyarin 1994, 39)

Не пытаясь доказать или опровергнуть достоверность этого воображаемого повествования об обращении Павла, согласимся, что Боярин совершенно верно охарактеризовал проблему, с которой в контексте глубоко почитаемой им религиозной традиции столкнулся Павел, выросший в окружении двух культур гражданин многокультурного мира. Вера в единого Бога предполагает веру в единство всего человечества, носителей Божьих благословений, однако, желая наследовать всю полноту этих благословений, человек должен был принадлежать к одному конкретному колену (Wright 1992, 170).

Один способ разрешить эту дилемму был недоступен потомку Авраама и Сарры, а именно: увидеть в различных религиях

и христианство. Он «сотворен заповедью и деянием Бога, и, составляемый теми, кто принадлежит к нему по рождению или по выбору, он един и неизменен» (Neusner 1995, xii). На языке иудаизма, считает Ньюзнер, имя *Израиль* обозначает «точно то же самое, что *церковь* или *мистическое тело Христа* на языке христианства» (стр. 5). Его слова звучат вполне убедительно, но вопросы остаются. Раввин вправе сказать: «Мы – Израиль по (телесному) рождению» (стр. 41), тогда как христианский богослов не может заявить: «Мы христиане по праву (телесного) рождения в христианской семье». Разве это не указывает на важное различие между Израилем и церковью, делая церковь явлением куда более далеким от этнической группы, чем Израиль? Ньюзнер не поясняет, каким образом принадлежность по рождению, даже сопровождаемая личным выбором, может не привести к возникновению сообщества, главным образом, этнического, хотя его члены говорят на многих языках и придерживаются самых разных традиций.

всего лишь проявления единого божества, как это было принято среди образованных мужчин и женщин в эллинистический период (Hengel 1974, 261). В этом случае не было бы нужды отстаивать особое положение того или иного народа; представители любой культуры смогли бы прийти к Богу и к полному единству с другими культурами за счет своих собственных культурных особенностей. Чем глубже, тем ближе к Богу и друг к другу – этот взгляд во многом напоминает идеи Джона Хика, высказанные им в работе «Толкование религии» (Hick 1989). Однако как свидетельствует пример Хика, это возможно лишь в случае, если мы имеем дело с непознаваемым Богом, стоящим за каждым конкретным культурным и религиозным явлением (стр. 246–249). Проблема в том, что непознаваемый бог – праздный бог, так высоко восседающий на своем троне (или так глубоко погрузившийся в недра бытия), что ему приходится перепоручать племенным божкам все, чем должен заниматься всякий уважающий себя бог. Итак, верить в бога, стоящего за конкретными явлениями культуры и религии, равносильно тому, чтобы не верить в него совсем: каждый народ, в конечном итоге, поклоняется своим божкам, служа, по выражению Павла, богам, которые в существе не боги (Гал. 4, 8).

Разрешить противоречие между универсальностью Бога и культурными особенностями божественного откровения может только *единый* Бог, *не пытающийся укрыться* за той или иной религией. Единственный Бог, к которому, будучи иудеем, мог бы обратиться Павел, – это Бог Авраама и Сарры. Но ведь именно вера в единого истинного Бога и создала первоначальную дилемму – Бог был неразрывно связан с особенностями одного конкретного народа, евреев. По сути, эта общественная группа обязана своим существованием происхождению от Авраама и Сарры и Торе как откровению Божьей воли (Neusner 1995, xii).

Следуя рассуждениям Павла в Гал. 3, 1 – 4, 11, можно выделить три простых, и в то же время чрезвычайно важных шага, способных решить проблему, затронувшую самую основу веры будущего апостола (эти три шага я заимствовал в работе Н. Т. Райта «Кульминация завета»). Прежде всего, *во имя единого Бога Павел переводит Тору от абсолютности к относительности*: Тора, не способная создать единую человеческую семью, существование

которой предполагает вера в единого Бога,[7] не может «быть окончательным и неизменным выражением воли Единого Бога» (Wright 1992, 170). Сохраняя свою важность, Тора, тем не менее, перестает быть необходимым условием причастности к завету. Кроме того, *в стремлении к равенству Павел отказывается от преимущества происхождения*: обетование «было дано по вере, чтобы исполниться по благодати: в противном случае, кто-то мог бы унаследовать его не по милости Божьей, а по праву рождения» (стр. 168). И наконец, *ради всех племен земных, Павел принимает Христа*: распятый и воскресший Христос – семя Авраамово, в котором «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Во Христе все племена земные получают равное благословение, становясь частью обещанной единой семьи Авраама (стр. 166).

Павел находит гениальный способ разрешения противоречия между универсальностью и частностью. Его логика проста:

[7] Я не вижу необходимости углубляться в дискуссии о том, по какой именно причине, с точки зрения Павла, Тора не способна дать жизнь единой человеческой семье. В главе «Потомок и посредник» книги «Кульминация завета» Райт указывает, что Моисеева Тора была дана евреям и только евреям (Wright 1992, 173). Не соглашаясь с таким мнением, Ньюзнер справедливо подчеркивает, что Тора – это откровение Божьей воли для всего человечества (Neusner 1995, 6). Следовательно, с точки зрения иудеев, «народ Божий – коим мы являемся – вовсе не единственный проводник божественной благодати. Бог обитает повсюду, где живет его слово. Израиль стал Божьим избранником не потому, что Бог избрал его, а потому, что само существование Израиля определяется Торой, а Тора – проводник Божьей благодати для всего человечества. Израиль – прототип Адама, точно так же, как Христос – прототип Адама для христиан» (стр. 62). В других частях «Кульминации завета» Райт утверждает, что Тора не может быть «средством, благодаря которому Израиль либо сохраняет свою принадлежность завету благословения, *либо* сам становится… проводником благословения в мир согласно обетованию, данному Аврааму… поскольку Израиль в целом не смог соблюсти совершенную Тору» (Wright 1992, 146). Следуя традициям более классического толкования, Ганс Экштейн утверждал, что, с точки зрения Павла, ни израильтяне, ни язычники не могли соблюсти Тору и что, более того, Тора первоначально не была призвана стать инструментом спасения (Eckstein 1996). Независимо от толкования, Тора должна была утратить свою природу абсолюта, чтобы все народы смогли обрести благословение Авраама.

единство Бога предполагает его универсальность, которая, в свою очередь, лежит в основании равенства между людьми. Это равенство гарантирует всем нам возможность наследовать благословение единого Бога, несовместимую с приоритетной значимостью происхождения. Семя Авраамово, Христос, исполнил обетование, данное его потомкам, и одновременно отменил происхождение как условие приближения к Богу;[8] вера во Христа пришла на смену причастности к одному конкретному народу. В результате все народы получили доступ к единому Богу Авраама и Сарры на равных основаниях, не по праву рождения, а по благодати. Выражаясь более абстрактно, отсутствие религиозной значимости генеалогических связей и необходимость веры в семя Авраамово соотносительны вере в единого Бога всех племен земных, призвавшего Авраама в далекий и нелегкий путь.

Решение Павла, быть может, и гениально, но какова его цена? Не оставляет ли он нас наедине с абстрактной трансцендентностью (мужского?) субъекта, оторванного в гораздо большей степени, чем Авраам, от всех общественных и семейных связей и сохраняющий верность только единому трансцендентному Богу? Не приносит ли Павел многообразие и индивидуальность в жертву равенству и универсальности, тем самым делая равенство бессмысленным, а универсальность – абстрактной? Именно в этом обвиняет Павла Боярин (хотя в то же время Боярин признает *необходимость* шагов, предпринятых Павлом). Вместо возражений против незавершенности попытки Павла добиться равенства,[9] Боярин,

---

[8] Для Павла это вовсе не означает, что между Израилем и язычниками нет никакого различия. В Послании к Римлянам апостол говорит как о том, что благодать Божья распространяется и на язычников, *так и* о том, что Бог не нарушил свой завет с Израилем (Hays 1996, 582f.).

[9] Стандартное возражение Павлу в последние десятилетия заключается в том, что он, несмотря ни на что, мыслит слишком узко, что даже в самых свободных своих заявлениях – в Гал. 3, 28 – его представление о равенстве ограничивается рамками христианства. Он отдает неоправданное преимущество христианскому пути к спасению в ущерб этническому равенству. Недостаток этого возражения заключается в том, что до сих пор не нашлось достойного альтернативного способа преодоления такой узости мышления. Никто не сумел еще продемонстрировать разумной возможности придерживаться позиции универсализма, полностью

понимая значимость общинного самосознания, упрекает Павла в стремлении к равенству за счет многообразия.[10] Решение Павла, утверждает Боярин, основано на «дуализме плоти и духа: тело индивидуально и принадлежит, с точки зрения традиции, иудею или эллину, а с точки зрения анатомии – мужчине или женщине, тогда как дух универсален» (Boyarin 1994, 7). Комментируя Гал. 3, 26-28 – великую Павлову хартию о равенстве и универсальности – Боярин пишет: «В момент крещения духом все национальные, классовые и половые различия стираются на пути к единогласию и универсальности человеческой сущности, выходящей за рамки плоти» (стр. 24). Неважно, что Павел иногда говорит о значимости культурной индивидуальности; основание, на котором он полагает эту значимость, – универсальность бесплотного духа – в конце концов приведет к отказу от частностей, поскольку все они материальны. Хотя решение Павла предлагает «свободу от родовой зависимости… оно содержит в себе семена империалистической идеологии колонизаторов» (стр. 234). «Универсализм Павла, даже в самых либеральных и великодушных своих проявлениях, стал мощным орудием насаждения единообразия, попирая… право евреев, женщин и других меньшинств на сохранение своей неповторимой индивидуальности» (стр. 233).

Боярин преувеличивает сходство между учением Павла и платоническими теориями культуры, в частности идеей о том, что «верность "Единому" предполагает презрение к телу, а следовательно и отказ от "многообразия"» (стр. 231). Тот, в Ком Павел видит

исключающего всякого рода частности. И на то есть причина: дело в том, что любая претензия на универсальность заявляется с той или иной частной позиции. Понятно почему для христиан, равно как и для иудеев, «реальность универсальной Божьей любви *agape* непременно влечет за собой частности. Частные явления всегда "шокируют", но это единственный путь к универсальности», – как справедливо подчеркивает Даглас Холл в своей полемике с Розмари Радфорд Рутер (Hall and Ruether 1995, 107).

[10] Критику учения Павла Бояриным следует причислять не к американским освободительным движениям 1960-х годов, которые выступали за всеобщее равенство, а к вопросам политики самосознания 1990-х, ведь в центре внимания последних находилось именно уважение к отдельным культурам (Menand 1994). Подзаголовок его книги говорит сам за себя: «Павел и политика самосознания».

основание человеческого единства, – *не бесплотная трансцендентность, а распятый и воскресший Иисус Христос*. У принципа единства есть *имя*, а имя обозначает личность *с телом, страдавшим на кресте*. В последующие века христианские богословы, возможно, использовали индивидуальность тела Христа как основание для новой интерпретации платонизма. По словам Августина, благодаря неоплатоникам, он открыл для себя, что «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», но *не* нашел подтверждения тому, что «Слово стало плотью и обитало с нами» («Исповедь» VII, 9). Обоснование единства и универсальности за счет невероятной *индивидуальности телесных страданий* Мессии разительно отличает ход мысли Павла от веры в превалирующую значимость единообразного универсального духа, способного заставить человека стыдиться своего пребывания в теле и всячески избегать упоминания о своей национальности, родителях или родной стране (Boyarin 1994, 229).

Обратимся, прежде всего, к основанию христианского сообщества – к *кресту*. Христос объединил многочисленные тела в одно не только единством своей личности («один вождь – один народ») или своего учения («единый закон – единое общество»), но прежде всего своими *страданиями*. Есть глубочайший смысл в том, что, по словам Эллен Чарри, «иудеи и язычники составляют единое тело чад Христовых независимо от расы, национальности, пола и класса… именно благодаря Христову кресту» (Charry 1995, 190). Апостол Павел пишет: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 17). На первый взгляд кажется, что в основе единства тела лежит единство хлеба. Но этот хлеб символизирует *распятое* тело Иисуса Христа, который не захотел оставаться в замкнутой обособленности, открывшись навстречу людям, так чтобы и другие могли свободно причаститься его тела. Единая личная воля и единый беспристрастный закон – два воплощения трансцендентного Одного – провозглашают единство, подавляя и подчиняя себе различия; распятый Мессия создает единство, принося в жертву самого себя. Крест – это ни в коем случае не самоутверждение одного за счет многих, а *самопожертвование одного ради многих*. Единство в данном случае не результат священного насилия, стирающего индивидуальность

тел, а плод Христовой жертвы, устраняющей вражду между ними. Когда Павел говорит о стене, разделявшей иудеев и язычников, речь идет не столько о различиях, сколько о *вражде* (см. Еф. 2, 14). Посему Единый не может быть решением этой проблемы. Ни навязывание воли одного всем остальным, ни власть единого закона не устраняют вражду. Ее может умертвить лишь самопожертвование. Мир приходит посредством креста и Кровию (Еф. 2, 13-17).

Далее рассмотрим главное обозначение, которым именуется сообщество, возникшее благодаря самопожертвованию Христа: «*Тело* Христово». «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12, 12-13). Воскресший Христос, в ком крещение объединило иудеев и эллинов – не духовное убежище от многообразия материального мира, некое чистое духóвное пространство, принимающее в себя однообразие универсальной человеческой сущности. Напротив, крещение во Христа создает особый народ – многоликое тело Христово. Телесные различия не устраняются, а собираются вместе. Тело Христово живет в постоянном взаимодействии самых разных тел – иудеев и язычников, мужчин и женщин, рабов и свободных – вкусивших жертвы Христа. Павел делает шаг не от индивидуальности тела к универсальности духа, а от разделенных тел к сообществу взаимосвязанных тел – к единому *телу в Духе*, объединяющему в себе множество *отдельных членов*.

Дух не стирает телесные различия, он открывает путь в единое тело Христово носителям этих различий на равных условиях. При этом Дух действительно стирает (или, по крайней мере, ослабляет) устойчивые общественно обусловленные взаимоотношения индивидуальностей и социальных ролей. Дары Духа даются нам независимо от наших различий. Вопреки культурным традициям, согласно которым женщины должны были молчать и подчиняться мужчинам; в основанных Павлом церквях они пророчествуют и руководят, потому что Дух наделил их этими дарами. Дух созидает равенство невзирая на различия посредством крещения в тело Христово и даяния духовных даров. Телесные различия важны, но не для спасения и не для участия в жизни общины. Соответственно,

в отличие от Плотина, Павел не стыдится своего происхождения (см. Рим. 9, 3); он лишь отрицает его религиозную значимость.

Последствия предпринятого Павлом перехода от отдельных, но внутренне единых тел к объединившему их в себе, но внутренне многообразному телу Христову в формировании самосознания трудно переоценить. Приступая к их краткому анализу, мне хотелось бы вывести дискуссию за рамки иудео-христианских взаимоотношений (Hays 1996). Иудаизм и иудеи занимают особое место в христианском богословии: христиане из язычников – всего лишь «дикая маслина», привитая, дабы «стать общником корня и сока *иудейской* маслины» (Рим. 11, 17) – и посему не должны рассматриваться в общем контексте взаимоотношений между христианским вероучением и самосознанием тех или иных общественных групп, что, собственно, и составляет предмет моего исследования.

Итак, что же означает универсализм в представлении Павла? Каждая культура сохраняет свое неповторимое своеобразие; христианам незачем «отказываться от своей культурной индивидуальности, будь они иудеями или язычниками, сливаясь в одно новое человечество, не похожее ни на тех, ни на других» (Campbell 1991, vi). В то же время ни в одной культуре нет места прежним богам; религия должна избавиться от этнической зависимости, чтобы этническая принадлежность перестала считаться священной. Павел лишил каждую отдельную культуру преимущества перед другими, чтобы все они могли занять одинаково достойное место в единой семье. По вере человек должен выйти из своей культуры, поскольку теперь центральное место в их жизни занимают Бог и Мессия, превосходящие все культуры. Но именно благодаря своей преданности Богу *всех* культур и Христу, сделавшему свое тело домом для всех народов, христианские потомки Авраама могут выйти из своей культуры, не покидая ее (в отличие от Авраама, которому пришлось оставить и землю, и родство). Выход в путь перестал быть пространственной категорией; он происходит *в рамках культурного пространства, в котором мы живем*. Он не предполагает ни типичные для современного мира попытки превратить земной ад в новый рай, ни бесконечные странствия постмодернистов, страшащихся возвращения домой. Истинно христианское странствие не сводится к расстоянию, всегда заключая в себе присутствие; оно

не ограничивается ни трудом, ни борьбой, всегда неся в себе покой и радость (*pace* Lyotard and Gruber 1995, 16).

Рождается ли в результате этих странствий некий третий народ, как предполагал раннехристианский апологет Аристид, разделивший человечество на иудеев, язычников, а затем и христиан? Но тогда, пишет Хусто Гонсалес в своей книге «Из всех племен и народов», мы сталкиваемся с «парадоксальным явлением: в мире, расколотом расизмом, Бог создал еще одну, новую, расу» (Gonzalez 1992, 110). Ни в коем случае. Внутренняя природа христианского странствия *исключает* возникновение третьей расы космополитов, в равной степени близкой и в то же время далекой от всех культур. Христиане не ищут убежища в новой, христианской культуре, становясь чужими для своей собственной. Ответив на евангельский призыв, они одной ногой, если можно так выразиться, выходят за пределы своей культуры, тогда как другой – твердо стоят на родной земле. Они далеки от нее, но при этом никогда ее не покидают. *Их отличие от всех других людей заключено внутри культуры* (Volf 1994, 18f.). Благодаря этому внутреннему качеству – их имманентности и сопричастности – заключенная в теле индивидуальность не стирается; благодаря их отличию – их трансцендентности и удаленности – можно одновременно говорить и об универсальности.

И общность, и разобщенность одинаково важны. Полная сопричастность разрушительна: определяя себя исключительно как хорвата, я либо переделываю всех по своему подобию, либо изгоняю их из своего мира. В то же время полная отчужденность разобщает: отрицая свою принадлежность к хорватам, я отрываюсь от своей культуры. Но чаще всего я попадаю в ловушку контрзависимости. Отрицая свою принадлежность к хорватам, тем настойчивее я определяю себя как члена той или иной антихорватской группировки. Так изоляционизм полной разобщенности перерождается в разрушительную силу полной общности. Разобщенность с культурой никогда не должна превращаться в побег от нее, оставаясь способом продолжения жизни в этой культуре.

Таково было творческое восприятие Павлом первоначального переворота, совершенного Авраамом. Во имя единого Бога своего предка Павел дал одному конкретному народу возможность стать единой поликультурной семьей народов. Красноречивым

свидетельством этой радикально новой трактовки Павлом взаимоотношений между религией и культурным самосознанием можно считать, казалось бы, незначительную замену одного слова в отрывке из Книги Бытия: обещание, что Авраам наследует *землю* (Быт. 12, 1) у Павла превращается в обещание наследовать *мир* (Рим. 4, 13) (Wright 1992, 174). Новый вселенский смысл, заключенный в переходе от земли к миру, позволил, по словам Боярина, иудаизму стать мировой религией (Boyarin 1994, 230). Первоначальный призыв покинуть свою страну, родство и дом отца своего, обращенный к Аврааму, не утратил своей значимости; Павел лишь дал нам возможность уйти, не трогаясь с места. Посему странствие Авраама воплощено в жизни одного еврейского народа, тогда как странствие христианина – в жизни многочисленных народов, сплоченных в едином теле Христа.

Культура, соборность и экуменизм

Предположим, что христиане могут отправиться в путь, не трогаясь с места, что их разобщенность с окружающей культурой всегда заключает в себе сопричастность, которая, в свою очередь, принимает форму отчужденности. В чем же тогда польза разобщенности? Для ответа на этот вопрос рассмотрим причины, по которым христиане должны отдалиться от своей культуры. История Авраама и его потомка, Иисуса Христа, подсказывает следующий ответ: во имя Бога и обещанного им нового мира. Существует реальность более важная, чем культура, в которой мы живем. Речь идет о Боге и о новом мире, рождающимся по его воле, мире, в котором люди из всех племен и народов, сохраняя свою культурную индивидуальность, соберутся вокруг триединого Бога, мире, где Бог отрет каждую слезу, и болезни уже не будет (Откр. 21, 3). Христиане отрываются от своей культуры, потому что центральное место в их жизни теперь занимает Бог и будущее, которое он им обещал.

Расстояние, определяемое преданностью Богу и будущей жизни с ним, должно найти воплощение во внутреннем отличии. Оно выполняет две важные функции. Прежде всего, оно *создает внутри нас пространство, позволяющее нам принять в себя*

Другого. Задумайтесь, что происходит, когда человек становится христианином. Павел пишет: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17). Являясь миру, Бог приносит с собой целый мир. Дух Божий разрушает замкнутый мирок, в котором мы живем; он возрождает нас, направляя на путь становления соборной личности, как я предпочитаю это называть, личностного микрокосма эсхатологического нового творения (Volf 1992a). Соборная личность обогащается за счет инаковости, обретает себя, благодаря тому, что в ней нашли свое отражение многие другие личности. Разобщенность с моей собственной культурой, возникшая в результате моего рождения от Духа, создала во мне надлом, через который я принимаю в себя других. Дух распахивает двери моего сердца, говоря: «Ты – это не только ты; в тебе есть место и другим».

Соборной личности необходимо *соборное сообщество*. По мере того, как проповедовалось многим народам евангелие, церковь пустила корни в самых разных культурах, преображая их и до самых глубин преображаясь под их влиянием. Но все церкви едины, независимо от окружающей их культуры, подобно тому, как Бог един в трех ипостасях. Ни одна церковь, в какой бы культуре она не родилась, не вправе замыкаться от других церквей в других культурах, провозглашая свою независимость. Каждая церковь должна быть открыта для всех остальных. Мы часто говорим о поместной церкви как о части церкви вселенской. Полезно было бы помнить и обратное. Каждая поместная церковь – это соборное сообщество, поскольку в самом глубоком смысле все остальные церкви являются ее частью, определяя ее сущность. Вместе все церкви образуют всемирное экуменическое сообщество, а каждая церковь в контексте той или иной культуры представляет собой сообщество соборное. Посему и каждая церковь должна сказать: «Я – это не только я; во мне заключены и все другие церкви, рожденные в разных культурах». Каждая церковь нуждается во всех остальных, дабы обрести себя.

Соборная личность и соборное сообщество, в котором она растет, предполагают наличие *соборного культурного самосознания*. Представить себе культурное самосознание можно, противопоставив устойчивое культурное «мы» не менее устойчивому «они», причем оба понятия должны отличаться полнотой и не зависеть

друг от друга. Они могут взаимодействовать, но лишь в качестве замкнутых систем, чьи взаимоотношения находятся вне их самосознания. Однако столь сущностное понимание культурного самосознания не только деспотично – держать на расстоянии все чужеродное можно только силой, – но и несостоятельно. Как указывает Эдвард Сед, все культуры «разнородны… обременены, перепутаны и переплетены с тем, что раньше считалось внешними элементами» (Said 1993, 317). Удаленность от собственной культуры, рожденная Духом нового творения, должна ослабить ее влияние (культуры) и помочь нам жить в контексте ее изменчивости и разнородности. Другие культуры не угрожают девственной чистоте нашего культурного самосознания, а лишь обогащают его. Пересекающиеся и переплетенные между собой культуры, населенные людьми, у которых достаточно мужества, чтобы выйти за рамки простой сопричастности, взаимодействуя, наполняют друг друга новой жизненной силой.

Не менее важна и другая причина, по которой Дух нового творения внес разобщенность между нами и нашей культурой: *она выносит приговор злу в той или иной культуре.* Соборная личность, как уже отмечалось, обогащается, вбирая в себя многие другие личности. Но должна ли она впитывать все, что встречается на ее пути? Можно ли с одобрением относиться ко всему в любой культуре? К убийствам, насилию и погромам? К националистическому идолопоклонству и этническим чисткам? Идея соборной личности, способной только принимать, ничего не отвергая, по меньшей мере, нелепа. Есть взгляды, совершенно не сопоставимые друг с другом, и их невозможно примирить (Mouw 1987, 114f.); есть зло, которое нельзя допускать. О суде ни в коем случае не следует забывать (см. Главу 2). Новое творение не придет без суда и изгнания дьявола, зверя и лжепророка (Откр. 20, 10), без победы света над тьмой и жизни над смертью (Откр. 21, 4; 22, 5) (Volf 1991, 120f.).

Но суд начинается с дома Божия (1 Пет. 4, 17) – с нас самих и с нашей культуры. В своих рассуждениях об аскетическом идеале Ницше указывает, что, желая вступить на новый путь, необходимо «прежде всего подавить в себе традиции и богов, которые нами управляют» (Nietzsche 1956, 251). Точно так же, стремясь победить зло, мы должны, прежде всего, искоренить его внутри

себя. Вырывая нас из культурного контекста, Дух открывает нам глаза на самообман, несправедливость и агрессию личности. При этом мы понимаем, что, как указывает Ричард Сеннет, групповое самосознание «не может представлять собой единое гармоничное целое; оно возникает из пробелов в общественной структуре, принимая в себя все ее противоречия и проявления несправедливости» (Sennet 1994). По-настоящему соборная личность должна быть *личностью евангельской* – призванной к покаянию, преображенной евангелием и преображающей мир.

Бороться с ложью, несправедливостью и насилием как в Себе, так и в Другом возможно, лишь отойдя на какое-то расстояние. «Можно ли избежать зыбучих песков здравого смысла, если не стать чужим для своей страны, языка, пола и самосознания?» – задается риторическим вопросом Юлия Кристева (Kristeva 1986, 298). Разумеется, просто быть чужим всем и вся – состояние весьма жалкое, граничащее с безумием. Разорвав все, что связывает меня с теми или иными нравственными и языковыми традициями, я превращусь в ничем не определенную личность, готовую вобрать в себя любое случайное содержание. В результате я буду плыть по течению, не в силах сопротивляться дурному влиянию за неимением точки опоры.[11] Но дети Авраама – не чужие в этом мире. Их инаковость вытекает не из отрицания прежних связей, а из утверждения своей преданности Богу и будущему с ним. Выходя за рамки своей культуры, они не повисают в воздухе, вечно глядя на мир со стороны. Напротив, твердо стоя одной ногой в своей культуре, а другой – во внутреннем отличии, в будущем, дарованном нам Богом, они находят точку обзора, откуда они могут оценивать и судить Себя и Другого не по своим критериям, а в свете нового Божьего мира, где великое множество людей из всех племен и колен, и народов и языков соберутся пред престолом и пред Агнцем (Откр. 7, 9; 5, 9).

[11] Цветан Тодоров справедливо указывает, что быть изгнанником полезно, только «если человек принадлежит к обеим культурам сразу, не отождествляя себя ни с одной из них… Если все общество состоит из изгнанников, диалог культур прекращается: ему на смену приходит эклектизм и компаративизм, способность любить все понемногу, пассивно соглашаясь со всеми возможными вариантами, до конца не принимая ни один. Гетерология, – заключает он, – позволяющая услышать разные голоса, необходима; полилогия мертва» (Todorov 1984, 251).

В битве со злом, особенно со злом, скрытым в своей культуре, евангельская личность нуждается в поддержке *экуменического сообщества*. Выступив против нацизма, составители Барменской декларации призвали церкви отвергнуть других господ – расистский режим и его идеологию – и присягнуть на верность одному Иисусу Христу, «единому Слову Божьему, которое надлежит нам слушать, верить и служить в жизни и в смерти». Этот призыв столь же актуален сегодня, как и много лет назад. Однако он слишком абстрактен. Он недооценивает нашу способность извратить единое Слово Божье в оправдание общественной идеологии и национальной политики. Забота о сохранении и процветании общества, которую неустанно проповедует нам культура, легко затмевает в нашем сознании образ нового Божьего творения; американцы – христианская нация, убеждаем себя мы, а демократия – единственное по-настоящему христианское политическое устройство. Не замечая, что культура подрывает нашу веру, мы перестаем критически оценивать саму культуру. Чтобы сохранить в чистоте свою верность Иисусу Христу нам необходимо постоянно подпитывать преданность многокультурному сообществу христианских церквей. Мы должны взглянуть на себя и на свое понимание будущего с Богом глазами христиан из других культур, прислушаться к ним, дабы убедиться, что голос нашей собственной культуры не заглушил голос Иисуса Христа, единого Слова Божьего. К Барменскому призыву хранить верность владычеству Иисусу Христу следует добавить и преданность экуменическому сообществу Христа. Это два разных явления, но оба совершенно необходимы.

Мне хотелось бы предложить читателям небольшое исповедание. Оно призвано напомнить, что в борьбе против новой межплеменной вражды нам необходима поддержка экуменического сообщества. Я попробую придерживаться формата Барменской декларации:

> Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр. 5, 9). «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе (Гал. 3, 28).
>
> Бог искупил церкви Иисуса Христа, рассеянные в разных культурах, кровью Агнца, образовав единое сообщество веры. Кровь, связавшая вместе братьев и сестер, более драгоценна, чем

разделяющие их кровные узы языка, традиций, политических пристрастий и экономических интересов.

Мы отвергаем лжеучение, утверждающее, будто церковь должна хранить верность культуре, в которой она живет, и ставить ее выше преданности братьям и сестрам из других культур и народов, служащим Иисусу Христу, их общему Господу, членам нового Божьего сообщества.

В конфликтных ситуациях христиане часто оказываются не миротворцами, а пособниками войны. Нам трудно со стороны взглянуть на себя и свою культуру, и мы продолжаем повторять ее лозунги и следовать ее традициям. Желая сохранить живую веру в будущее с Богом, мы должны протянуть руку через линию огня братьям и сестрам на другой стороне. Надо позволить им вывести нас за границы нашей культуры с ее предрассудками, чтобы мы заново прочли единое Слово Божье. Только так мы сможем снова стать солью в мире, грозящем расколоться на части.

Две упомянутые положительные функции разобщенности со своей культурой могут вызвать у многих возражения. Первое связано с понятием разнородного самосознания. Разве не наступает момент, когда мы должны захлопнуть дверь не только перед злом, но и перед всем чужим, потому что, если мы оставим ее открытой, наш дом перестанет быть нашим, и мы уже не отличим его от улицы? В более абстрактном смысле, разве самосознание – даже разнородное – не предполагает наличие четких границ? Следующее возражение уводит нас в другом направлении и касается борьбы со злом: слишком свободно определяя культурное самосознание, не проявляю ли я излишней строгости в отношении моральной ответственности? Кто дал мне право утверждать, что можно отличить свет от тьмы, и что наш долг – бороться с тьмой во имя света? Разделяя мир на белое и черное, не рискуем ли мы очернить и разрушить все, что может нам не понравиться? Я не стал бы ставить под сомнение подоплеку первого возражения, но со вторым придется поспорить. Нежелательно и недопустимо стирать границу между тьмой и светом. В следующей главе мы более подробно остановимся на этих положениях.

Глава 2

ПРЕЗРЕНИЕ

Недавняя война в бывшей Югославии (1991 – 1995) пополнила и без того слишком объемный лексикон зла термином «этническая чистка». Этническая инаковость – это грязь, которую необходимо смыть с тела народа, поскольку она представляет угрозу экологии этнического пространства. «Других» сгоняют в концентрационные лагеря, убивают и сбрасывают в общие могилы или выдворяют из страны. Памятники их культурного и религиозного самосознания уничтожаются, свидетельства их истории стираются. Места, где они жили, ждет разграбление, и, в конце концов, – огонь и гусеницы бульдозера. Изгнанники лишены надежды на возвращение. Земля принадлежит исключительно тем, кто избавился от Других, очистив от них не только страну, но и процесс созидания самих себя. Люди с чистой кровью и чистой культурой остаются жить в стране, свободной от Других. Сборище политиков, военных и ученых, присвоивших себе роль уборщиков этнического здания, приводят в действие свои пропагандистские, военные и интеллектуальные щетки, шланги и скребки, чтобы привести в порядок «этническую личность» и занятое ею пространство. Результат: мир без Другого. Цена: реки крови и слез. Выгода: если не считать переполненных карманов военных диктаторов и спекулянтов, обе стороны несут бесчисленные потери.

В этой главе мы будем говорить о практике исключения, для которой понятие этнической чистки стало самой выразительной современной метафорой. Речь, однако, пойдет не столько о «них там», сколько о «нас здесь», где бы мы ни были, не столько о Другом, сколько о самой личности. Эта глава посвящена не только

изгнанию из этнических и самых разных других сообществ (например, основанных на принадлежности к одному и тому же полу), но и изгнанию из *личности* в ее материальном воплощении, без которого первый тип изгнания был бы немыслим. Прежде всего мне хотелось бы указать на чрезвычайно важное внутреннее напряжение, столь характерное для типичного в наши дни повествования принятия, которое в значительной мере служит фоном для современной критики политики исключения.

Сомнительное торжество принятия

Рассмотрим типичную реакцию Западных стран на этнические чистки. Как отмечает Майкл Игнатьев, на Западе существует тенденция «определять всех участников конфликта как дикарей, недостойных носить звание европейцев» (Ignatieff 1994, 5). Самодовольство, с которым часто произносится слово «дикари», внушает большую тревогу, но, учитывая разрушительную силу стремления жителей Балкан к уничтожению или изгнанию Других, этот эпитет может показаться уместным. Несомненно, заключенное в нем нравственное возмущение вполне оправдано. И все же в этом определении скрыто нечто зловещее – дикари. Оно не описывает то, как им и нам не следует поступать, а очевидно изображает их людьми, которыми мы быть не хотим. Выражение «не достойные звания европейцев» (то есть жителей Западной Европы) подчеркивает границу между ними и нами, уже заметную в существительном «дикари»: мы – люди высоконравственные и цивилизованные, а они – злобные варвары. Справедливое возмущение переродилось в самообман и нравственное самодовольство.

Желание Европы – Запада и современности – дистанцироваться от практики этнических чисток продиктовано не только простым механизмом замены, посредством которого мы приписываем зло и варварство другим, а добро и цивилизованное поведение – себе. Оно столь же тесно связано с некоторыми аспектами нашей философии истории, как и с нашим нравственным самовосприятием. Этнические чистки кажутся несовременными и далекими от Западного нравственного облика именно потому, что никак не вписываются в главное социальное повествование, которое мы

хотели бы сложить о современной Западной культуре – историю о всеобъемлющем принятии. Вот один из вариантов такого повествования о современной либеральной демократии в изложении Алана Вольфа:

> Рассказывают, что когда-то таким обществом управляла привилегированная элита. Правящие круги составляли люди соответствующего пола, происхождения, уровня образования и социальной принадлежности. Все это меняется под воздействием многочисленных движущих сил, которые принято называть демократическими. Сначала среднему классу, затем рабочим, женщинам и, наконец, расовым меньшинствам удалось добиться не только экономических, но и политических и социальных прав (Wolfe 1992, 309).

Слегка перефразируем сказанное: когда на смену иерархически раздробленному обществу пришло общество, которое социологи именуют функционально дифференцированным, принятие стало нормой жизни: каждый человек должен иметь доступ ко всем общественным функциям, а значит всем должно быть в равной мере доступно образование, рабочие места, право участвовать в принятии политических решений и тому подобное (см. Luhmann 1977, 234ff.). История современной демократии повествует о все более широком принятии, о «включении, нежели… об исключении» (Wolfe 1992, 309). Истории же об этнических чистках, напротив, говорят о самых жестоких формах исключения, об изгнании, а отнюдь не о принятии. Вот почему они звучат так несовременно, не по-европейски, не по-Западному.

Но насколько правдива современная история о торжестве принятия? Я задаю этот вопрос с позиции члена общества, желая созидать и совершенствовать его, в отличие от чужака, который готов лишь разрушать и подменять истинное ложным. Мне, человеку, испытавшему на себе «все блага» коммунистического правления, предположение, что в либеральном повествовании принятия нет и крупицы истины, а его последствия весьма плачевны, звучит не только не убедительно, но и тревожно. Большинство женщин и представителей меньшинств не захотят расстаться с завоеванными правами; равно как и большинство критиков либеральной демократии все-таки предпочли бы жить в демократическом обществе, нежели в условиях любой другой имеющейся на сегодняшний

день альтернативы. Тенденция к все более широкому принятию – одно из тех качеств, которым по праву может гордиться современное общество.

Но несмотря на то, что повествование принятия правдиво в очень важном для нас смысле, как волшебное зеркало, мгновенно заставляющее нас выглядеть моложе, отчасти было создано, чтобы «убедить нас, что у истории есть цель, которая, в определенной степени, соответствует более положительной оценке человеческого потенциала», по справедливому замечанию Алана Вольфа (стр. 309). Но как будет выглядеть наше лицо, если зеркало утратит свою магическую силу? Что мы увидим, если заглянем в зеркало, которое не было изготовлено нами в стремлении потешить наше самолюбие? В зеркалах, изготовленных в потогонных мастерских «субмодернизма» (Moltmann 1995b), дрожащих в руках эксплуатируемого Другого, модернизм смотрит на нас недобрым взглядом, рожденным долгой историей злодеяний. Те, кого для удобства предпочитают не упоминать в повествовании принятия, дабы они не мешали его счастливому концу, оказываются персонажами долгого и страшного контрповествования изгнания.

В своей книге «Открытие Америк» Энрике Дуссель утверждает, что само рождение современности повлекло за собой массовое изгнание. Европейскую смену эпох невозможно представить себе без долгой и постыдной истории отношений между Европой и остальным миром, начало которой было положено в 1492 г. (Dussel 1995). Нет нужды пересказывать события этой истории; достаточно вспомнить ее жертв, подвергшихся самому жестокому обращению – африканских рабов. Дуссель пишет:

> Следуя по печально известному *треугольнику смерти*, корабли покидали Лондон, Лиссабон, Гаагу или Амстердам, груженые европейскими товарами: оружием, железными инструментами, которые обменивались на рабов на западном побережье Африки. Рабов, в свою очередь, продавали в Байе, в Картахене (испанской крепости на Карибских островах), в Гаване, Порт-о-Пренсе и в портовых колониях к югу от Новой Англии за золото, серебро и тропические товары. В конечном итоге, дельцы размещали полученную прибыть, или цену свернувшейся человеческой крови, по выражению Маркса, в лондонских банках и голландских кладовых.

> Так модернизм следовал по пути цивилизации, модернизации, гуманизации и христианизации (стр. 122-123).

Варварские завоевания, колонизация и порабощение тех Других, которым не посчастливилось родиться европейцами, оправдываемые мифом о распространении цивилизации – таково неевропейское контрповествование изгнания, заглушенное современным повествованием принятия. Речь вовсе не идет о плохо продуманной побочной сюжетной линии, без которой ход и форма повествования принятия остались бы неизменными. В основании неоспоримого прогресса в способности людей принимать друг друга лежит многолетняя практика исключений.[1]

Мы не должны поддаваться искушению оправдывать модернистское повествование принятия, указывая на ограничительную политику, проводимую в других местах (древнюю индийскую кастовую систему, применение евгеники в современном Китае [Dikötter 1996] или культурные чистки в Судане, когда мусульмане насильственно переселяют детей из областей, где живут христиане и анимисты, – вот лишь несколько совершенно отличных друг от друга примеров) или утверждая, что завоевания, колонизация и порабощение остались далеко в прошлом Западного мира. Сегрегация, геноцид и апартеид, в недавнем прошлом ставшие Западным эквивалентом Балканских этнических чисток, по своей

---

[1] Моя главная мысль заключается не в том, что в повествовании исключения есть нечто особенно современное, как если бы что-то в логике модернизма качественно отличало современную историю исключения от множества таких же историй в прошлом. В работе «Расовый дискурс в современном Китае» Фрэнк Дикоттер приводит многочисленные свидетельства существования «менталитета, объединившего понятие цивилизации с идеей человечества, представив чужеродные группы людей, живущих за пределами китайского общества, как отсталых дикарей, немногим отличающихся от животных. Названия этих групп изображались иероглифами с тем же корнем, что и обозначающие животных, причем эта традиция преобладала до 1930-х годов: так Ди, северное племя, ассоциировалось с собакой, а Манн и Мин, южные народы – с рептилиями» (Dikötter 1992, 4). Мне лишь хотелось бы подчеркнуть, что все мы глубоко заблуждаемся, если считаем, будто современную историю можно рассказывать как последовательный прогресс принятия, забывая о теневом повествовании исключения.

бесчеловечности легко сравнятся с трагическими событиями за пределами Запада. В истории Западного общества было слишком много чисток, так что, ужасаясь происходящему на Балканах, нам следует испытывать сильнейшее нравственное возмущение – *самими собой*. Политика исключения, метафорой которой стало понятие этнической чистки, не противопоставляет варварства «тогда» цивилизации «сейчас» или зло «там» добру «здесь». Презрение – это зло, творимое *внутри* цивилизации, зло *среди* добра, преступление против Другого, совершаемое *в стенах самой личности*.

Кто-то может возразить, что варварство внутри цивилизации и зло среди добра – лишь проявления непоследовательности. Надо продолжать вести политику принятия, добавили бы наши оппоненты, пока мы не ликвидируем последние очаги неприятия. В таком случае последнее пришлось бы рассматривать как болезнь, а принятие – как чистое лекарство. Но не может ли случиться так, что само это лекарство вызывает у больного новую форму того заболевания, которое оно пытается излечить? Думаю, дело обстоит именно так. Пристальный взгляд в зеркало истины, которое отказывается отражать то, что надеется увидеть тщеславный взор, возможно, обнаружит не только проблеск зла на невинном лице, но и низость характера, проступающую из глубин этой невинности. Как указывает Фридрих Ницше и неоницшеанцы (например, Мишель Фуко), презрение – это зло, нередко совершаемое *носителями добра*, и варварство, порожденное *цивилизацией*.

Осмысливая Евангелия в своей книге «Так говорил Заратустра», Ницше подчеркивал непосредственную связь между праведностью, которую приписывали себе враги Иисуса, и их стремлением уничтожить его. Распятие – дело рук добродетельных праведников, а не злодеев, как нам могло показаться. Эти борцы за правое дело не понимали Иисуса, потому что их дух находился в плену доброй совести, и они распяли его, почитая злом его отказ принять их идеалы добра (Nietzsche 1969, 229; Westphal 1993, 262f.). Добродетельные праведники, как утверждает Ницше, *не могут не* распять того, кто предлагает новое понимание добродетели, поскольку они уже познали добро. Им *приходится* лицемерить, потому что, ассоциируя себя исключительно с добром, они должны олицетворять отсутствие зла. Как ядовитые мухи, они жалят, делая это вполне

невинно (Nietzsche 1969, 204). Исключение – грех не только злого сердца, но и доброй совести. Предостережение Ницше о том, что «какой бы вред не нанесли миру клеветники, *нет ничего вреднее того вреда, который наносят ему праведники*», быть может, не лишено смысла (Nietzsche 1979, 100).

А как насчет разумных и цивилизованных? Чем они лучше добродетельных праведников? Мишель Фуко приложил немало усилий в попытке пролить свет на ограничительную тень, упрямо следующую за современной историей принятия. В своей первой книге, «Безумие и цивилизация», он прослеживает историю иррациональности в век разума (Foucault 1988a). В изложении Фуко это история «о победе разума над иррациональностью; о том, как он присвоил себе ее истину, воплощенную в безумии, преступлении и болезни» (ix f.), повествование о выселении неразумных – «нищих бродяг, преступников и помешанных» (стр. 7) – в те места, где живут изгнанники, лишенные человеческого облика, символическим обитателем которых представлен прокаженный.

Позднее, в работе «Надзирать и наказывать» Фуко так обобщает свою мысль: механизм исключения действует посредством двойной репрессивной стратегии двоичного деления (безумный–разумный; аномальный–нормальный) и насильственного перемещения (извне–внутри) (Foucault 1979, 199). В той же работе, посвященной рождению тюрьмы и одновременно более общей теме социального механизма нормализации, он подчеркивает, однако, что исключение – это не просто насильственное изгнание, но и инструмент продуктивного развития. «В отличие от души в представлении христианских богословов, – пишет Фуко, – современный человек не рожден во грехе, за который должен быть наказан; он рождается из методов наказания, надзора и принуждения» (стр. 29). Целый ряд действующих в обществе инструментов принуждения несет в себе механизм нормализации (стр. 308), воспитывая в нас покорную готовность к продуктивному труду, послушание и желание служить обществу. В качестве силы нормализации исключение господствует над всеми общественными институтами, которые мы ассоциируем с толерантной цивилизацией – над государственным аппаратом, образовательными учреждениями, средствами массовой информации и науками. Все

они формируют нормальных граждан с нормальными знаниями, ценностями и традициями, одновременно ассимилируя или изгоняя аномального Другого. Современная личность, заключает Фуко, подводя итог своим размышлениям, косвенно формируется посредством исключения Другого (Foucault 1988b, 146). То же самое происходило и с домодернистской личностью; ее становление также проходило за счет исключения.

Если у Ницше добродетельные праведники выступают в роли лицемерных убийц своих противников, у Фуко цивилизация безошибочно устраняет внутри и вне себя все, что она объявляет варварством. Даже если идеи Ницше и Фуко не покажутся кому-то вполне убедительными – так же, как и мне самому – они справедливо обращают наше внимание на тот факт, что высоконравственная и цивилизованная личность слишком часто определяет себя за счет исключения того, что сама же объявляет безнравственным и варварским Другим. Обратной стороной истории принятия всегда была история исключения. На триумфальном шествии принятия слышится злорадный смех торжествующего духа исключения. Нравственное возмущение жестокой политикой исключения в таких местах как бывшая Югославия или Руанда вполне оправдано; но не менее оправдано осуждение разнообразных форм исключения повсеместно, в том числе и в контексте лучших традиций Запада.

Логика модернистской истории принятия диктует нам, что заграждать вход – неправильно, а приглашать войти – похвально. Но всегда ли это так? Рассмотрим критические замечания Фуко в адрес модернизма под другим углом. Есть веские основания утверждать, что Фуко, прежде всего, не критик модернистской программы принятия, а ее последовательный защитник. Его страстная критика теневого повествования исключения, свидетельствует, в первую очередь, о глубоком стремлении к принятию – в его собственном радикальном представлении. Обличение двоичных делений, насильственных перемещений и механизма нормализации – попытка расширить внутреннее пространство, разрушая окружающие его стены. Неприязнь ко всякого рода границам сближает Фуко с другими мыслителями постмодернизма, например, с Жаком Деррида и Жилем Делезом. Размышляя о природе постмодернизма Алан Вольф справедливо отмечает:

> Суть подхода заключается в том, чтобы подвергнуть сомнению предполагаемые границы между группами: символов, людей, видов или текстов. То, что на первый взгляд кажется различием, истолковывается заново и объясняется насильственным воздействием или ходом в риторической игре. Иными словами, различия сами по себе не постоянны; однозначного выбора *или–или* не бывает (как, впрочем, и его противоположности) (Wolfe 1992, 310).

Последовательное движение к полному принятию стирает все разделяющие границы и обезоруживает все внешние силы, участвующие в формировании личности. Соответственно, социальная программа, лежащая в основе теории Фуко, состоит, по сути, в *отсутствии всякой программы*, призванной убедить «людей в том, что они свободнее, чем им кажется» (Martin 1988, 10). Радикальная неопределенность свободы со знаком минус вполне соотносится с последовательным стремлением к принятию, стирающему все границы.

Но разве столь радикальная неопределенность не подрывает изнутри саму идею принятия? Думаю, что да. Без точных границ мы знаем лишь, с чем ведем войну, но понимаем ли мы, за что сражаемся? Осмысленное противодействие практике исключения невозможно без четко определенных категорий и нормативных критериев, которые помогут нам отличить репрессивные идеологии и обычаи, подлежащие осуждению, от полезных, достойных поддержки (Weir 1996). Кроме того, отсутствие границ означает не только отсутствие мыслящего субъекта, но, в конечном итоге, отсутствие самой жизни. Как бы отвечая Фуко, Манфред Франк пишет в работе «Неоструктурализм»:

> Невозможно (и непривлекательно, даже в качестве чистой фантазии) бороться с порядком, ратуя за некий абстрактный хаос. Ибо, подобно мифическому «тохувабоху», хаос – это существо, не имеющее четких очертаний; место, где нельзя отличить одно понятие от другого, где ни счастье, ни удовольствие, ни свобода, ни справедливость не поддаются определению (Frank 1984, 237).

Отсутствие границ создает хаос, а хаос означает не только конец практики исключения, но и конец самой жизни.

Конечно же, Фуко мог бы остановить поток хаоса, грозящий смести все на своем пути; он мог бы не стирать *все* границы.

Но если все границы произвольны и неизбежно превращаются в инструмент насилия, как, очевидно, полагает Фуко, такой шаг означал бы для него вплетение структур власти в пеструю ткань общественной жизни и трагическую покорность постоянству угнетения. *Последовательное стремление к принятию ставит человека перед невозможным выбором между хаосом без границ и угнетением при их наличии.* Таков один из главных уроков философии Фуко.[2]

Мой анализ внутренних противоречий стремления к взаимному принятию, если он покажется читателю убедительным, позволяет заключить, что в противодействии политике вытеснения чужих нас подстерегают две главные опасности. Первая – возникновение новых форм презрения в ходе самой борьбы с такого рода практикой: наше горячее желание способствовать нравственному совершенствованию других, превращая их в цивилизованных людей, побуждает нас воздвигать новые барьеры, при этом делая нас слепыми к собственным ошибкам. Вторая опасность возникает при попытке избежать первой. Она заключается в падении в пропасть хаоса, когда борьба с практикой исключения взрывается изнутри, поскольку в отсутствие границ мы не можем точно сказать, кто находится на грани дискриминации, и почему этого нельзя допустить. Ради жертв такой политики нам следует избегать обеих

[2] Чтобы избежать альтернативы, можно представить разрушение границ Фуко как социальную стратегию, а не принципиальную философскую позицию. В мире, где «судьи, оценивающие нормальность происходящего, преследуют нас повсюду» (Foucault 1979, 304), а механизм нормализации тоже был нормализован (стр. 296), Фуко всего лишь пытается стереть границы; он отрицает не все границы, а только те, которые считает неуместными и репрессивными. Немедленно возникает вопрос: быть может, главная проблема современного общества не в излишке суждений, а в его неспособности к *правильным суждениям*. Не входим ли мы, по словам Майкла Вуда (Wood 1989, 145), «в странное явление, которое представляет собой сентиментальную противоположность "Процессу" Кафки, где *суд* всегда преследуется и объявляется виновным»? Разве мы не видим опасную пропасть, которая разверзлась между неприкрытой очевидностью зла и нашей досадной неспособностью назвать вещи своими именами, как утверждает Эндрю Дельбанко в работе «Смерть сатаны» (Delbanco 1995)? Не происходит ли на наших глазах парадоксальная нормализация *аномального*, так что слово «нормальный» постепенно превращается почти что в ругательство (стр. 185)?

опасностей. Правильное отношение к практике исключения должно соответствовать двум условиям: (1) оно позволяет нам с уверенностью определить презрение как зло, поскольку с его помощью мы можем представить себе границы, которые не изгоняют, а приглашают войти, формируя самосознание взаимного принятия. В то же время (2) оно не должно помешать пресечению ограничительных тенденций в наших собственных суждениях и поступках.

Данная глава – моя попытка составить именно такое понимание практики исключения. В основной части мы будем исследовать строение, динамику, повсеместную распространенность и силу влияния этой практики, а в заключении перейдем к анализу первого, хрестоматийного библейского примера презрения – убийство Каином своего брата Авеля. Но для начала необходимо определить некоторые важные понятия, без которых наше возмущение практикой исключения будет основываться лишь на произвольных порывах нашей собственной неудовлетворенности.

Различия, презрение и суждение

Осудите всякие границы, объявите всякое независимое самосознание орудием угнетения, повесьте ярлык: «Чужое» на все устойчивые различия – и вместо тщательно продуманного маршрута вы получите бесцельные блуждания, вместо исполнения нравственных обязательств и подотчетности – беспорядочные действия, вместо танца свободы – смертельную апатию. Именно об этом шла речь ранее. Однако я не показал, как противостоять практике исключения, не продав душу бесам хаоса. К этому вопросу я и хотел бы сейчас обратиться, проведя границу между *признанием различий* и *дискриминацией*, что, в свою очередь, поможет нам разделить понятия *дискриминации* и *суждения*, а затем дать определение личности, способной выносить неограничительные суждения. Такого рода суждения, вынесенные людьми, готовыми принять в себя Другого, необходимы для успешного противодействия политике исключения.

Итак, *признание различий*. В начале своей работы о грехе, озаглавленного «Так не должно быть», Корнелиус Плантинга обращает наше внимание на то, что в первой главе Книги Бытия творчество

Бога изображается как повторяющееся разделение и соединение (Plantinga 1995, 29). Вначале земля перед нами «безвидна и пуста» (Быт. 1, 2); «все во вселенной перемешано между собой», – пишет Плантинга, а затем продолжает:

> Бог приступает к творческому разделению: он отделяет свет от тьмы, день от ночи, воду от суши, морских обитателей от тех, кто живет на суше… В то же время Бог связывает элементы своего творения воедино: он связывает человека с остальным творением, поручая ему заботу и управление им; Бог связывает людей с собой, наделяя своим образом, и друг с другом для совершенного взаимного дополнения. (стр. 29)

Хотя в первой главе Бытия мы находим больше примеров разделения и соединения, чем отмечает Плантинга, причем происходят они не только по воле Бога, но и по воле его творений, мысль Плантинги верна: сотворение мира, описанное в Книге Бытия, представляет собой сложное переплетение самостоятельных, но связанных воедино творений. В более отвлеченном и, одновременно, более точном определении, сотворение мира означало, по словам Михаэля Велькера, «образование и поддержание системы взаимозависимых отношений» (Welker 1995, 24). В своих дальнейших рассуждениях, сосредоточенных на человеке, я буду использовать термин «дифференциация» для описания творческой деятельности разделения и соединения, которая производит на свет взаимозависимые структуры.

Обратите внимание, что дифференциация в моем определении отличается от простого разделения. Дифференциация предполагает разделение *и* соединение. Само по себе разделение порождает замкнутых, обособленных друг от друга существ. Представители феминизма справедливо отказываются признать разделение в качестве идеала. Те из них, кто придает особое значение отношениям, например, Нэнси Ходоров, убеждены, что разделение неизбежно подавляет уже существующие взаимоотношения (особенно отношения с матерью) и потому приводит к господству над другими (Chodorov 1978). Представители постмодернистского феминизма, такие как Джудит Батлер и Люси Айригерей, подчеркивают, что разделение порождает однородную самодостаточную личность, существование которой возможно лишь при условии изгнания из

личности всего, что нарушает ее однородность и самодостаточность (Butler 1990; Irigaray 1985). Каждое из этих отличных друг от друга направлений феминизма по-своему отвергает идею самосознания, поскольку оно основано на разделении. Если признать правоту заключений Элисон Вер, сделанных ею в работе «Логика жертвенности», эти два направления мысли объединяет неспособность представить себе самосознание, которое не подавляло бы ни наши отношения с другими людьми, ни различия, существующие внутри нас самих (Weir 1996). Возможно ли более сложное определение самосознания, такого самосознания, которое вместо стремления к чистоте отличалось бы готовностью принять в себя Другого?

Идея сотворения мира как процесса разделения и соединения, а не только разделения, предполагает, что самосознание включает в себя единение, отличия, разнородность. Человеческая личность формируется не за счет простого отторжения Другого – по двоичной логике противопоставления и отрицания – а в ходе сложного процесса принятия в себя *и* защиты своих границ. Наше становление происходит не в контексте отделения от тех, кто живет рядом с нами, а именно благодаря тому, что мы *одновременно* разделены и связаны, *одновременно* независимы и нуждаемся друг в друге; границы нашего самосознания – это одновременно преграды и мосты. Я, Мирослав Вольф, стал таким, каков я есть, потому что я не похож на Джуди Гандри-Вольф и *одновременно* потому, что в течение последних пятнадцати лет я живу и расту в контексте своих отношений с ней. Точно так же быть негром в США – значит жить в контексте определенных отношений (далеко не всегда приятных) с белыми (Appiah 1994, 154ff.). Самоопределение – плод отличия от Другого *и* внутреннего принятия отношений с ним; оно формируется в ходе сложной истории дифференциации, когда личность взаимодействует с Другим в процессе становления их самосознания. Итак, по словам Поля Рикера в работе «Я-сам как Другой», «наша собственная индивидуальность столь глубоко вобрала в себя инаковость, что мы уже не можем представить себя без Другого» (Ricoeur 1992, 3).

Переходим к *практике исключения*. Если сотворение мира происходит в процессе разделения и соединения, не следует ли в таком

случае определить грех как некий разрушительный ураган, который «одновременно взрывает творение изнутри и снаружи, отталкивая его назад и делая его, как когда-то, “безвидным и пустым”», как предполагает Плантинга? (Plantinga 1995, 30). Безвидное и пустое творение могло бы быть результатом греха, если бы его ничто не сдерживало, но ближайшая цель греха – не столько разрушение творения, сколько насильственное изменение его системы взаимозависимых отношений, «разделить то, что соединил Бог, и соединить то, что Бог счел нужным разделить», как уже точнее утверждает Плантинга (стр. 30). Исключением я называю действие греха, направленное на перестройку Божьего творения, отличая его от созидательного действия дифференциации.

Что же такое исключение? Примерное и довольно схематичное определение позволяет выявить две взаимосвязанных стороны исключения, одна из которых препятствует соединению, а другая – разделению. Прежде всего, исключение может повлечь за собой разрушение скрепляющих связей, когда человек вырывает себя из контекста взаимозависимости, заявляя о своей абсолютной независимости от других. В этом случае Другой представляется нам либо в качестве врага, которого мы стремимся изгнать из себя и своего пространства, либо в качестве ничтожества – лишнего существа, – о существовании которого можно просто забыть. Кроме того, исключение влечет за собой отмену разделения, отказываясь признать, что Другой в своей инаковости являет собой действующее лицо в системе взаимозависимых отношений. Мы начинаем видеть в нем низшее существо, которое должно уподобиться нам, полностью утратив свою индивидуальность, или же подчиниться нашей воле. Исключение происходит, когда насильственное изгнание, ассимиляция или подчинение себе, а также безразличие оставленности приходят на смену взаимному принятию и даянию.

Такова суть исключения. Далее я постараюсь сделать ее очертания более полными. На данном этапе достаточно кратко остановиться на отличии исключения от проведения и сохранения границ. Как уже говорилось, границы – часть творческого процесса дифференциации. Без границ нет четко определенного самосознания, а без него невозможны взаимоотношения. По выражению Эли Визеля в книге «Из царства памяти», взаимодействие с Другим

может содержать в себе элемент творчества, только если мы «знаем, когда сделать шаг назад» (Wiesel 1990, 73). Другой, как пишет Визель, «может помочь нам только в качестве Другого – если, конечно, мы не готовы стать его карикатурой. А заодно и своей собственной» (стр. 65). Чтобы не стать карикатурами друг друга и не попасть в водоворот явлений, обратных дифференциации, оказавшись в безвидном и пустом пространстве, мы не должны рассматривать границы как инструмент исключения. К ним относятся скорее непреодолимые преграды на пути творческого взаимодействия с Другим, возникающие в результате изгнания или безразличия.

Теперь о *суждении*. В массовой культуре вынесение суждения часто считается актом исключения. Резкое неодобрение стиля жизни, религиозных убеждений или поступков – особенно если оно находит выражение в таких словах как «ложный», «ошибочный», «заблуждающийся», которые в данном случае рассматриваются как нечто большее, чем выражение личных или общинных предпочтений – объявляется проявлением нетерпимости. В более научной формулировке Ричарда Рорти, на смену власти суждения должно прийти ироничное отношение к жизни. Вместо наивной веры в способность человека отличать добро от зла, нам нужна, как сказано в его книге «Случайность, ирония и солидарность», смелость признать случайный характер наших самых глубоких убеждений, признать тот факт, что они не «соотносятся ни с чем, что выходило бы за рамки времени и случая» (Rorty 1989, xv).

По моему мнению (которое расходится с мнением Рорти), разница между дифференциацией и исключением лишний раз подчеркивает, что случайность, вопреки его утверждениям, еще не все, чем мы располагаем, что есть ценности, неподвластные времени и переменам, поскольку не им они обязаны своим происхождением. Мое неприятие исключения продиктовано не случайным предпочтением определенного типа общества, например, такого, где люди «сами заботятся о своем личном спасении, создают идеальный образ самих себя, распускают и вновь сплетают тонкую паутину своих убеждений и желаний, заимствуя их у людей и книг, которые встречаются на их пути» (стр. 85). Я отвергаю исключение, потому что пророки, евангелисты и апостолы единодушно убеждают

меня, что так нельзя обращаться ни с кем и никогда, и у меня есть причины им доверять. Ироничное отношение к жизни привлекает людей, избалованных богатством, поскольку она оправдывает их самовлюбленную одержимость созданием идеального образа и плетением паутины желаний и убеждений. Голодающие, преследуемые и угнетенные не могут позволить себе относиться к жизни с иронией (West 1995, 163f.). Их выживание зависит от суждения, вынесенного против тех, кто эксплуатирует, преследует и угнетает их. В моем словаре слово «исключение» не выражает предпочтение, а обозначает конкретное объективное зло.

Итак, суждение, которое объявляет исключение злом, а дифференциацию – безусловным благом, само по себе не может считаться актом исключения. Напротив, оно служит отправной точкой в борьбе с практикой исключения. Разумеется, мы выносим и ограничительные суждения, и даже слишком часто. Европейским переселенцам нужна была земля, поэтому они объявили коренное население варварами, желая оправдать их уничтожение и изгнание (Takaki 1993, 39); мужчины ищут оправдания своей власти над женщинами, называя их неуравновешенными и лишенными здравого смысла. В таких случаях суждение ведет к исключению и само является его проявлением. Но этим суждениям нельзя противопоставить ироничное отношение к жизни. Необходимы более точные суждения, основанные на различии между разумной дифференциацией и незаконным исключением и продиктованные смирением, которое напоминало бы нам о нашей склонности к неправильному восприятию и оценке событий и о стремлении к исключению.

Личность и ее суть

Как же научиться выносить такого рода суждения? Каким человеком надо для этого стать? Кто может противостоять практике исключения, не совершая при этом того же греха?

Аргументы Рорти в защиту иронии содержат в себе несколько важных направлений мысли, одно из которых касается природы личности. Он пишет: «Если у личности нет внутреннего стержня, нам остается лишь пробовать новые сочетания желаний и убеждений, вплетая их в уже существующие» (стр. 83f.). Ирония – удел

личности, не имеющей этого внутреннего стержня. Возникает соблазн выступить в защиту суждения и против иронии, указав, что у личности есть устойчивый внутренний стержень, и потому существуют *истинные* и *ложные*, а не только *прошлые* и *настоящие* убеждения и желания, что есть *истинные* и *ложные*, а не только *разные* сочетания этих желаний и убеждений. По-моему, это был бы достойный аргумент, хотя и таящий в себе некоторую опасность. Наше внимание было бы приковано исключительно к вопросу о наличии у личности постоянной сути, оставляя в стороне куда более важный вопрос о том, *какова* должна быть эта суть. Мне хотелось бы обратиться к этой последней теме, исследуя одно из основополагающих высказываний апостола Павла о природе христианской жизни: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2, 19-20).

Слова Павла предполагают наличие у личности центрального внутреннего стержня, точнее даже *ложного* внутреннего стержня, который необходимо лишить его центрального места, пригвоздив ко кресту: «Я сораспялся Христу». Даже если у личности нет объективной и неизменной сути, *она никогда не остается без внутреннего стержня*, будучи постоянно занятой формированием своей сути. Термин «плетение» слишком прост для этого процесса. Возможно, он подходит для описания того, как создаются книги Рорти, но не для становления человеческой личности. «Борьба» и «насилие» были, пожалуй, более правдивым отражением действительности (Volkan 1988). По словам психологов, люди формируются и перестраиваются в процессе отождествления себя с другими и отторжения других, подавляя свои желания и устремления, создавая и проецируя образы себя и других, находя воплощение своим страхам, выдумывая врагов и страдая от враждебности других, заключая и нарушая союзы, любя и ненавидя, добиваясь власти и позволяя властвовать над собой – и все это не в идеальном порядке, а в беспорядочном смешении, где добродетели зачастую скрывают за собой пороки, а пороки ищут искупления в вымышленных добродетелях. В ходе этого запутанного процесса внутренняя суть личности постоянно воспроизводит себя, порой самоутверждаясь

за счет других (стереотипная мужская личность), порой цепляясь за них (стереотипная женская личность). Иногда ее влекут бесконечно сменяющие друг друга наслаждения, а иногда гнетет жестокий и непреклонный закон.

Как бы ни проходила централизация личности и каковы бы ни были ее результаты, утверждает Павел, этот центр должен быть смещен. Он описывает этот необходимый шаг как распятие, и за этим словом стоит история Страстной пятницы и Пасхи. Рейнгольд Нибур в своем труде «Природа и судьба человека» вместо распятия использует термин «разрушение» (Niebuhr 1964, 2:108). Однако это понятие слишком радикально, поскольку Павел, очевидно, представляет себе продолжение жизни той же самой личности после ее «распятия». Правильнее было бы назвать этот процесс децентрализацией, поскольку после нее возможна повторная централизация.

«Живет во мне Христос», – пишет апостол Павел после упоминания своего собственного распятия. Следовательно, децентрализация была всего лишь обратной стороной повторной централизации. Личность переживает эти два явления в ходе одного и того же процесса, соучаствуя в смерти и воскресении Христа верой и крещением. «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. 6, 5). Сораспявшись Христу, личность обретает новую суть – жизнь со Христом и во Христе. Заметьте, что эта новая суть не просто некая квинтэссенция, скрытая от времени в глубинах человеческого существа под наносами истории и культуры, нетронутая временем и переменами, в ожидании, когда ее найдут и освободят. Ее нельзя сравнить и с внутренним повествованием, начертанным на скрижалях личности раскатистым эхом окончательного словаря и главной истории общества, которое приходится защищать от попыток редактирования со стороны соперничающих словарей и историй. Суть личности – внешней и внутренней – история Иисуса Христа, ставшая историей личности. Точнее, эта суть и есть Иисус Христос, распятый и воскресший, ставший неотъемлемой частью самого строение личности.

Что произошло с личностью в процессе повторной централизации? Быть может, она просто перестала существовать, или место ее собственной внутренней сути заняла чужеродная – Иисус Христос,

распятый и воскресший? Не совсем так. Ведь если Христос «живет *во* мне», как пишет Павел, значит, у *меня* есть внутренняя суть, отличная от Христа. Поэтому Павел продолжает: «А что ныне *живу* во плоти…» В процессе децентрализации личность не утратила своей внутренней сути, а приобрела новую, преобразившую и укрепившую прежнюю. Повторная централизация отнюдь не предполагает самоуничтожения личности, ее растворения во Христе, которое оправдало бы последующее ее растворение в отце, в муже, в стране, в церкви и тому подобное. Напротив, повторная централизация утверждает единственно правильную и неизменную суть, позволяющую личности противостоять отдельным людям и общественным институтам, которые грозят ее поработить.

Следует отметить, что эта новая суть *децентрализована.* По вере и посредством крещения личность преображается в подобие «Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня», – говорит Павел. Теперь центральное место в личности человека занимает жертвенная любовь. Никакая господствующая тенденция не изолирует личность от окружающего мира, оберегая ее замкнутое в себе самосознание и изгоняющее прочь все, что угрожает его чистоте. Напротив, новая суть помогает личности открыться, дает ей желание и способность отдавать себя другим и принимать их в себя. В предыдущей главе я указывал, что в основе единства церкви Павел видит не бесплотную трансцендентность чистого универсального духа, а шокирующее своей осязаемостью измученное тело Божьего Помазанника. Соответственно, суть личности, в представлении Павла, не в одинокой и неизменной в своей замкнутости квинтэссенции, а в жертвенной любви, явленной в страданиях Мессии.

Для христианина эта децентрализованная суть жертвенной любви – прочно закрепившаяся в центре бытия и всегда открытая навстречу миру, – как страж при вратах личности, решает судьбу инаковости.[3] Здесь рождаются суждения, отсюда начинается вой-

[3] Сравнение с дверью полезно, поскольку содержит в себе идею необходимого разграничения и одновременно вводит в заблуждение, проводя резкую, раз и навсегда установленную границу. Анализируя понятие «христианин», миссиолог Пол Хиберт предлагает воспользоваться математическими понятиями ограниченного, размытого и центрированного множества. Ограниченные множества действуют по принципу

на с порочной практикой исключения. При таком понимании личности противодействие исключению – не что иное, как обратная сторона принятия. Но прежде чем перейти к теме принятия (следующая глава), мне хотелось бы составить более полное представление об исключении. Что это такое? Какие формы оно принимает? Что им движет? Почему это явление так распространено? Почему с ним так трудно бороться?

Анатомия и динамика исключения

В христианском богословии существует давняя традиция относить все грехи к одной из основных форм греховности, чаще всего к похоти (Clement of Alexandria, *On the Making of Man*, 18,4), гордыне (Niebuhr 1964, 1:178ff.), а в последнее время – к насилию (Suchocki 1995). Каждое из этих предположений критикуют за неспособность охватить все грехи каждого отдельного человека – гордыня, например, явление не столь актуальное для большинства женщин (Hampson 1986; Plaskow 1980) – впрочем, попытка проследить общий корень всех грехов, в принципе, страдает излишней абстрактностью (Moltmann 1992, 127). Памятуя об опасности, которую таит в себе ложная универсальность и абстрактность, я не буду углубляться в поиски первичного греха. Исключением мы называем не единую основу всех грехов, а составляющую великого множества грехов, совершаемых нами против ближних.[4]

«или–или»: отдельный фрукт – это либо яблоко, либо нет; он не может быть отчасти яблоком и отчасти грушей. Размытые множества, напротив, не имеют четких границ; их члены изменчивы, не имеют постоянной точки отсчета и периодически переходят один в другой – например, горы постепенно переходят в равнину. Центрированное множество определяется своим центром и его взаимосвязью с каждым из членов общества, их *движением* к центру или от него. Понятие «христианин», полагает Хиберт, следует рассматривать как центрированное множество. Граница существует, но основное внимание сосредоточено не на «охране границ», а на утверждении центра (Hiebert 1983, 424).

[4] Тем, кому интересно было бы исследовать взаимосвязь между исключением и гордыней – одним из главных кандидатов на звание самого основного греха – следует обратить внимание, что исключение, по словам Рейнгольда Нибура, можно считать «обратной стороной гордыни

Преимущество понимания греха как практики исключения заключается в том, что в этом случае мы называем грехом то, что часто выдается за добродетель, особенно в религиозных кругах. В Палестине во времена Иисуса грешниками считались не только нечестивцы, то есть люди совершенно несостоятельные с точки зрения религии (см. Sanders 1985), но и изгои общества, люди презренных профессий, язычники и самаритяне, не соблюдавшие Закон в том виде, как его толковала конкретная секта (Dunn 1988, 276-80). Праведник не должен был сообщаться с такими людьми; одно их присутствие оскверняло окружающих, поскольку и сами они считались нечистыми. Готовность Иисуса садиться за стол с мытарями и грешниками (Мк. 2, 15-17) как неотъемлемая часть его служения, полностью перечеркнула такое представление о грехе. Если он, праведный, безгрешный, ни на йоту не преступивший Божьих заповедей, нарушал социальные границы, принимая изгоев общества, значит, сами эти границы были порочны и противоречили Божьей воле (Neyrey 1988, 79). Общаясь с изгоями, Иисус лишний раз указывал на греховность людей и системы, в которых им не было места.

Было бы ошибочно, однако, восхищаясь милостью Иисуса к людям, нарушившим социальные границы, заключить, что его миссия состояла, главным образом, в обличении механизмов, которые создавали грешников, ложно приписывая греховность тем, кто считался лишним в современном ему обществе (*pace* Borg 1994, 46-61). Иисус не проповедовал принятие (Johnson 1996, 43f.) как главную добродетель, почитая нетерпимость главным из всех пороков. Он принес в мир благодать, которая, к удивлению многих, не только приглашала всех и каждого к общей трапезе (Crossan 1991, 261-64; Crossan 1994, 66-70), но и проявляла нетерпимость, требуя покаяния, и снисходительность, даруя прощение (Мк. 1, 15; 2, 15-17). Свою задачу Иисус видел не просто в *переименовании* поведения, на котором стояло клеймо греха, а в *преображении* людей, которые действительно согрешили или пострадали от самых разных невзгод. Двойная стратегия переименования и преображения, основанная на готовности пожертвовать собой ради изгоя

и ее постоянного спутника в мире, где чужие достижения непрестанно бросают вызов нашей самооценке» (Niebuhr 1964, 2:211).

и грешника, жертвы *и* преступника – достойный контекст для определения греха как акта исключения.

Начнем с *переименования*. Никакая пища, по словам Иисуса, не должна считаться нечистой (Мк. 7, 14-23); деление пищи на чистую и нечистую создает ложные границы, неоправданно разделяющие людей. Кровотечение из тела женщины также не может называться нечистым (Мк. 5, 25-34, косвенный смысл); правила очищения для женщин – это ложные границы, оттесняющие их на задний план (Wegner 1988, 162-67). В более общем смысле, простым переименованием Иисус перечеркнул закоснелую двойную логику, управлявшую обществом: общество делится на Х (высший класс) и не-Х (низший класс). Все, кто не относятся к классу Х (например, люди, которые едят не то, к чему мы привыкли или выглядят по-иному) причисляются к классу не-Х, тем самым оказываясь в положении чужих. Миссия переименования того, что было ложно объявлено нечистым, нацелена на устранение порочной системы исключения и возрождение порядка вещей, который Бог, творец и податель жизни, очистил для своего народа (ср. Деян. 10, 5).

Переходим к *преображению*. Сняв клеймо нечистого с того, что на самом деле было чистым, Иисус одновременно очистил по-настоящему нечистое. Люди, одержимые нечистыми духами – которые вырывали человека из общества, вызывая в нем внутренний конфликт и заставляя искать общества мертвых – сбрасывали гнет и вновь становились полноценными членами общества (Мк. 5, 1-20). Люди, попавшие в тенета греха – те, кто, подобно мытарям, причиняли вред другим ради собственного обогащения или, подобно блудницам, подвергали себя унижению, чтобы преуспеть или просто выжить, те, кто, как и большинство из нас, готовы пожертвовать душой в надежде приобрести хотя бы кусочек мира – такие люди получали прощение и преображались изнутри (Мк. 2, 15-17). Миссия преображения грешников в людей, чистых сердцем, разрушала препятствия, воздвигнутые злодеяниями, совершенными во имя Бога, искупителя и подателя новой жизни, чья любовь не знает границ. Приступив одновременно к переименованию и преображению, Иисус вынес приговор миру исключения – миру, где невинные объявляются злодеями и изгоняются прочь, где виновных не преследуют, а возвращают в общение.

Центральное место в обеих стратегиях противодействия исключению занимает уверенность в том, что зло не входит в человека извне, через нечистое; его корень внутри нас, в нечистом сердце (Мк. 7, 15). На фоне этих двух стратегий *стремление к ложной чистоте* выделяется в качестве главной составляющей греха – вынужденная чистота человека или сообщества, которые, отделившись от осквернённого мира в лицемерной непорочности, исключают нарушившего границы Другого из своего мира и своего сердца. Грех в данном случае представляет собой чистоту, которая предпочитает видеть мир свободным от Другого, нежели сердце, свободное от зла, чистоту изгоняющую людей прочь, называя чистых нечистыми и отказывая в очищении тем, кто в нем нуждается. В более формальном определении, грех – это стремление к чистоте, обращенное от духовной жизни личности к культуре Другого, перешедшее от духовности к политике в широком ее понимании, как указывает Бернард-Анри Леви в работе «Опасная чистота» (Levy 1995, 77).

Задумаемся о беспощадной логике политики чистоты. Чистота крови: в немецких венах должна течь только немецкая кровь, свободная от всякой неарийской скверны. Чистота земли: на сербской земле должны жить только сербы, все прочие подлежат изгнанию. Чистота происхождения: мы должны вернуться к первозданной чистоте нашего языкового, религиозного и культурного прошлого, отряхнуть прах инаковости, накопившийся за всю историю человечества (Horowitz 1985, 72). Чистота цели: свет разума должен воссиять в каждом темном уголке; мы должны создать мир абсолютной добродетели, где отпала бы необходимость в каких-либо нравственных усилиях. Источник и цель, внутри и снаружи, все должно быть чисто: разнородное многообразие должно уступить место единообразию. Один народ, одна культура, один язык, одна книга, одна цель; все, что выходит за рамки этого всеобъемлющего единства, двусмысленно, порочно и опасно (Kristeva 1982, 76). От него необходимо избавиться. В попытке очистить мир мы выталкиваем из него Других; в попытке очиститься мы изгоняем инаковость из самих себя. Стремление к чистоте содержит в себе целую программу действий по перестройке всех элементов общества – от внутреннего мира личности до внешних миров наших семей, соседей

и целых народов (Levy 1995). Эта программа чрезвычайно опасна, поскольку носит тоталитарный характер и руководствуется логикой, нацеленной на ограничение, изгнание и разделение.

В крайних случаях мы убиваем и изгоняем. В попытке избежать мщения от потомков тех, кого мы истребляем, мы разрушаем их дома и культурные памятники. Подобно разбойникам в истории о добром самаритянине, мы срываем одежду, избиваем и бросаем людей полумертвыми где-то за пределами своего четко очерченного пространства (Лк. 10, 30). Перед нами исключение в форме *уничтожения*, совсем недавно с циничной жестокостью явившее себя в Боснии и Руанде. Более умеренным проявлением исключения посредством уничтожения можно считать *ассимиляцию*. Человеку позволено выжить, даже преуспеть среди нас, если он станет таким же, как мы. Он сохранит жизнь ценой отказа от своего самосознания. Пользуясь терминологией Клода Леви-Стросса в работе «Печальные тропики», можно сказать, что исключение посредством ассимиляции похоже на сделку: мы не станем изрыгать тебя вон (антропоэмия), если ты позволишь нам проглотить тебя (антропофагия) (Levi-Strauss 1955, 417ff.).

Иногда мы удовлетворяемся причислением Других к низшим существам. Главное – не позволить им жить рядом с нами, занимать те или иные рабочие места, получать равную с нами заработную плату или пользоваться равным с нами уважением; они должны знать свое место, то есть место, отведенное нами. По выражению соседей Лукаса Бичема в романе Уильяма Фолкнера «Осквернитель праха», они должны сначала стать «черномазыми», а потом мы попытаемся относиться к ним как к человеческим существам (Faulkner 1948, 18, 22). Мы подчиняем их себе с целью эксплуатации, желая обогатиться или просто потешить самолюбие. Таково исключение посредством *господства*, существующее во всем мире в самых разных формах, но наиболее очевидное в кастовой системе Индии и прежней политике апартеида в Южной Африке.[5]

Еще одна форма исключения получает все большее распространение не только в отношении богатого Запада и Севера к беднякам

[5] Даже там, где явное, публичное исключение официально запрещено, скрытое, частное исключение продолжается, зачастую в форме подсознательной, но чрезвычайно действенной неприязни (Young 1990, 130ff.).

Третьего мира (Tamez 1993, 37ff.), но и в том, как жители пригородов относятся к обитателям гетто или богатые и успешные «творцы высоких ценностей» – к не достойной их черни. Все это примеры исключения посредством *оставления*. Подобно священнику и левиту из притчи, мы переходим на другую сторону и проходим мимо, поглощенные собственными заботами (Лк. 10, 31). Если у других нет товаров, которые мы хотели бы приобрести, или услуг, которыми мы хотели бы воспользоваться, мы держим их на безопасном расстоянии и замыкаемся от них, чтобы их истощенные и измученные тела не напоминали нам о нашем долге по отношению к ним.

Проявления исключения не имели бы успеха или, по крайней мере, не давались бы нам так легко, если бы не находили поддержку в ограничительном языке и мышлении. Прежде чем исключить других из общества, мы изгоняем их из своего, если можно так выразиться, образного мира. Рассуждая об испанском геноциде против индейцев в работе «Завоевание Америки», Цветан Тодоров пишет:

> Стремление к обогащению и господству – безусловно, испанцами двигали именно эти два проявления жажды власти; однако их поведение также определялось представлением об индейцах как о низших существах, наполовину людях, наполовину животных. Без этой необходимой предпосылки коренные народы Америки не подверглись бы жестокому истреблению (Todorov 1984, 146).

Несколько менее явно, чем происходившее на берегах Нового света в XVI веке, но то же унижение повторяется в наши дни по всему миру.

В потоке «дисфемизмов» (Bollinger 1980) другие лишаются человеческого достоинства, чтобы их легче было преследовать, угнетать, изгонять или истреблять. Если речь идет о чужаках, мы называем их грязными, ленивыми и нравственно неблагонадежными; если о женщинах – потаскухами и стервами; а если о представителях меньшинств – паразитами, вредителями и тлетворными бактериями (Hirsch 1995, 97-108). В определенном смысле мы недооцениваем опасность, которую представляют дисфемизмы, когда, вслед за Зигмунтом Бауманом, заявляем, будто подобные ярлыки выводят Другого за пределы «категории объектов потенциальной

моральной ответственности» (Bauman 1993, 167). Они вероломно помещают Другого в мир нравственных обязательств таким образом, что исключение оказывается не только оправданным, но и необходимым, поскольку не желающие исключить таких людей из нашего мира сами заслуживают нравственного порицания. Разглагольствования о бесчеловечности Другого *обязывают* личность саму прибегать к бесчеловечности. Тутси развращают нравы, и потому *должны* быть уничтожены; женщины лишены здравого смысла, и потому их *необходимо* контролировать.

Если ограничительный язык и мышление – символическое исключение – действительно служат нравственным оправданием практики исключения, мы не должны ассоциировать их с неведением, недостатком знаний, глупостью или бедностью воображения (Delbanco 1995, 232). Зло, совершаемое по неведению, предполагает значительную долю ложной невинности и рождает слишком много напрасных надежд. Создается впечатление, будто порочность преступников – в конечном итоге, всего лишь интеллектуальная позиция, победить которую можно путем просвещения. Христианское предание и опыт учат, что так бывает крайне редко. Символическое исключение зачастую являет собой извращенное представление о Другом, а не просто недостаток знаний о нем; речь идет о намеренном непонимании, а не о простом неведении. Мы порочим и унижаем других не потому, что не отдаем себе отчета в своих действиях, а потому что *отказываемся* замечать очевидное, *предпочитая* знать только то, что служит нашим интересам. Тот факт, что мы искренне считаем извращение истиной – не оправдание; это лишь подчеркивает, что зло способно создавать для себя воображаемую среду, в которой оно процветает, оставаясь неузнанным.

Практика исключения и язык исключения неразрывно связаны с целым рядом *эмоциональных* реакций на Другого, колеблющихся от ненависти до безразличия; оба эти типа исключения вызывают эмоциональный отклик, необходимый для их существования. До убийства Ицхака Рабина в 1995 г. представители израильского правого крыла выходили на демонстрации с плакатами, на которых он был изображен в образе Ясера Арафата с куфией на голове и с окровавленными руками. Эти портреты призваны были вызвать *ненависть*, отвращение к Другому, подпитываемое обидой

и усугубляемое бессильной злобой за то, что эту обиду не удалось предотвратить (Vetlesen 1994, 252ff.). Самые жестокие проявления исключения продиктованы ненавистью, и если общая история отдельных людей и целых сообществ не содержит в себе достаточно причин для ненависти, мастера исключения готовы переписать историю и выдумать бесчисленное количество мнимых обид, достаточное для того, чтобы пробудить ненависть.

Как ни странно, *безразличие* может оказаться еще «более опасным, чем прочувствованная, прожитая, привычная ненависть» (стр. 252). В книге «Актуальность холокоста» Зигмунт Бауман отмечает, что массовое уничтожение евреев «сопровождалось не взрывом эмоций, а мертвой тишиной безразличия» (Bauman 1989, 74). Особенно в широком контексте, когда Другой живет в отдалении от нас, безразличие может оказаться куда страшнее ненависти. Пламя ненависти вспыхивает, когда мы слишком тесно соприкасаемся с Другим, и столь же внезапно угасает, тогда как холодное безразличие не знает временных границ, особенно в современном обществе. Система – политическая, экономическая или культурная – встает между Мной и Другим. Если мы становимся свидетелями исключения, это дело рук системы, принадлежность к которой – условие нашего собственного выживания. Ей бесполезно противостоять, потому что систему невозможно изменить. Мы отворачиваемся (или наводим объектив фотокамеры на самые редкие и показательные примеры страданий, что равносильно отведению взгляда, поскольку одновременно удовлетворяет наше извращенное желание видеть страдания и не дает почувствовать муки совести за недостаток сочувствия к страждущему). Мы продолжаем заниматься своими делами. Наши ощущения притупляются кажущейся неизбежностью исключения, происходящего независимо от нашей воли, хотя и при нашем содействии, и начинает казаться, будто все его ужасы и наше соучастие в них – вполне нормальное явление. Мы рассуждаем так: на дороге из Иерусалима в Иерихон всегда будут толпы людей, избитых и оставленных умирать; мы можем пройти мимо – мы *должны* пройти мимо – каждого из них, не мучаясь угрызениями совести. Безразличие, положенное в основу пророчества, приводит и к его исполнению.

За что мы ненавидим Других и почему отворачиваемся от них? Почему с такой готовностью обрушиваем на них риторику

бесчеловечности? Почему стремимся уничтожить, поработить или просто бросить их на произвол судьбы? Иногда лишение человека достоинства и последующее жестокое с ним обращение – отражение нашей собственной личной или коллективной ненависти к самим себе; мы преследуем Других, потому что нас пугает инаковость внутри себя (Kristeva 1990). Другие становятся козлами отпущения, воплощением наших тайных грехов и слабостей, и тем самым дают нам возможность жить с иллюзией собственной силы и безгрешности (Volkan 1988).

Презираем мы еще и потому, что нас смущают размытые привычные границы, потревоженное самосознание и беспорядок в наших символических культурных картах (Douglas 1966). Другие кажутся нам лишними, как грязь, которую необходимо убрать, чтобы в нашем мире все снова встало на свои места. По словам Баумана, Другие становятся в этом случае

> собранием страхов и рисков, неразрывно связанных с когнитивной структурой. Они служат воплощением хаоса, который всякая социальная структура упорно, хотя и безуспешно, заменить порядком, а также ненадежности правил, на которые были возложены ожидания такой замены (Bauman 1993, 162).

Мы изгоняем чужаков или уподобляем их себе в попытке предотвратить угрозу надвигающегося хаоса.

Понимание факторов, побуждающих нас к исключению Другого чрезвычайно важно, ведь именно оно объясняет, почему негры подвергались линчеванию за один цвет кожи, а евреев преследовали только за то, что они евреи. Но ни одно объяснение не достаточно полно. Мы презираем кого-то не просто потому, что нам нравится *существующий порядок вещей* (устойчивые внешние структуры), или потому, что мы ненавидим *самих себя* (отражение нашего внутреннего самовосприятия), но и из-за настойчивого желания иметь *то, что есть у Других*. Слишком часто мы прибегаем к исключению, поскольку в условиях ограниченных ресурсов и постоянной борьбы за власть каждый стремится присвоить себе и эту власть, и как можно больше материальных благ. В работе «Другое зеркало» Рональд Такаки подчеркивает, что депортация коренного населения Северной Америки, предварительно объявленного

низшей расой, «произошла в экономическом контексте соперничества за владение землей» (Takaki 1993, 39).

Судьба коренных народов, пострадавших от колонизации, – не единственное в своем роде явление; это всего лишь крайний пример вполне обычной практики. Много веков назад пророк Исаия произнес приговор тем, кто изгоняет Других в стремлении овладеть их землей и имуществом (Ис. 5, 8):

> Горе вам, прибавляющие дом к дому,
> присоединяющие поле к полю,
> так что другим не остается места,
> как будто вы одни поселены на земле.

Презирать нас учит стремление к единоличному господству над людьми и землей. В погоне за центральной властью мы продолжаем свои завоевания, присваивая то, что нам не принадлежит; мы занимаем чужое жизненное пространство, изгоняя прежних его обитателей; мы вторгаемся, чтобы исключать, и исключаем, чтобы подчинить себе все окружающее.

Стремление к единоличной власти и желание избавиться от внешней и внутренней скверны во многом объясняют причины исключения. Но и после всех объяснений нас не оставляет вопрос: «Почему?». Почему мы хотим одни распоряжаться всем, вместо того чтобы разделить с Другими власть и имущество, освободив для них место в нашем общем доме? Почему Другие кажутся нам грязью под ногами, а не украшением? Почему мы не в состоянии принять «тени», скрытые в глубине нашей души, тем самым принимая в себя Других, вместо того чтобы переносить на них зло, которое мы ненавидим в себе? В конечном итоге эти вопросы остаются без ответа, подобно вопросу о происхождении зла. Ответ на них был изначально потерян в неисследимом лабиринте «сердечных желаний, ожесточающих волю против всего, что не соответствует нашим собственным взглядам» (Plantinga 1995, 62).

Мнимая невинность

Исследование погрязшего в бесконечных конфликтах царства зла являет нам странную, но крайне устойчивую аномалию. Слушая рассказы его обитателей об их врагах, мы приходим в ужас от

мерзости и степени распространения порока. Если же мы позволим этим врагам поведать нам о себе, безобразие превращается в красоту, а порок – в невинность; и лишь масштабность остается прежней. Столкновение противоположных позиций порождает явное несоответствие: в мире, насквозь пропитанном злом, каждый из нас непорочен в собственных глазах. Даже люди, готовые признать свою вину, не замедлят взвалить на чужие плечи такое же или куда более тяжелое бремя. Но поскольку по правилам извращенной арифметики зла вина обеих сторон не суммируется, а полностью обнуляется, признание вины практически равняется тайному провозглашению невиновности. При этом все согласны, что кто-то должен быть виноват; чьи-то глаза явно обманывают их. Но чьи? Преступников? Или жертв? И тех, и других, по моему глубокому убеждению, а также и третьих лиц, участвующих в создании иллюзии мнимой невинности, воображаемой нравственной чистоты личности, которая на деле оказывается всего лишь обратной стороной зла, проецируемого нами на Других.

«Известно, что преступники редко берут на себя ответственность за свои поступки; они отрицают свои злодеяния», – пишет Шерон Лэм в книге «Проблема вины» (Lamb 1996, 57). Когда им предъявляют обвинение в совершенном зле, преступники либо отвечают прямым отказом от содеянного («Я этого не делал!»), либо пытаются доказать отсутствие у них выбора («Я не мог поступить иначе!») или оправдать свои действия («Она сама напросилась!»). Порой извинения даже превращают преступников в жертв (Vetlesen 1994, 256): *преступник* пытается защитить себя и свои интересы от умного, жестокого и злобного агрессора («Он – волк в овечьей шкуре, а я – овца в обличии волка»). В который раз подтверждая древнюю богословскую мудрость о том, что в самом сердце греха кроется «настойчивое нежелание *выносить* осознание собственной греховности» (Plantinga 1995, 99), преступники неустанно творят миф о своей невиновности, используя двойную стратегию отрицания злодеяния и извращения нравственной значимости содеянного. Такого рода стратегия служит плодородной почвой для идеологий, посредством которых страны и системы маскируют совершаемое ими насилие и угнетение. На том же двойном отрицании замешано особое сочетание обмана и самообмана,

с помощью которого отдельные люди стараются избежать ответственности за содеянное ими зло.

Никто не оспаривает виновности преступника, – он виновен по определению. А жертвы? Можно ли оспаривать *их* невиновность? Без сомнения, многие подвергаются насилию совершенно незаслуженно. Но даже если их не в чем обвинить в связи с совершенным насилием, можно ли назвать их невиновными? Предположим, что они *были* невинны до того, как пострадали. Остаются ли они таковыми после случившегося? Сохранят ли они свою невинность, оказавшись втянутыми в конфликт, который продолжает разгораться? Уверен – такие герои найдутся, но как быть со всеми остальными? Кроме того, люди не всегда становятся участниками конфликта в самом его начале. Часто мы против своей воли получаем роли в долгой истории злодеяний, где вчерашние жертвы сегодня становятся преступниками, чтобы завтра снова стать жертвами. Есть ли в такой истории место невинности? Когда большие и малые общественные группы скрещивают мечи, разве невиновные не будут отвергнуты и объявлены виновными именно потому, что они хотят сохранить свою невинность? Чем ожесточеннее битва, тем вернее для нее правило: «Кто не сражается рядом с нами, тот воюет против нас». Могут ли жертвы сохранить свою невинность в мире насилия?

В книге «Грех насилия» Марджори Сукоки утверждает, что «сама природа насилия предполагает взаимопроникновение жертвы и насильника» (Suchocki 1995, 147). Насилие уловляет психологию жертвы в свои сети, направляет ее действия в русло защитной реакции и, в конечном итоге, лишает невинности. Сукоки пишет: «Однозначно делить мир на жертв и преступников – значит пренебрегать глубиной соучастия каждого из нас в грехе своей культуры. Никого нельзя назвать совершенно невиновным» (стр. 149). Отрицая реальность абсолютной невинности, Сукоки, очевидно, не предлагает обвинить жертву в совершенном против нее злодеянии. Она лишь пытается привлечь наше внимание к одному из самых коварных качеств зла. Помимо непосредственно нанесенного вреда, зло вновь и вновь порождает мир, в котором нет места невинности. Зло производит на свет новое зло, и злодеи уродуют жертву по своему собственному отвратительному образу и подобию.

Нелегко отказывать жертвам преступления в невинности. Прежде всего, это оскорбляет наши представления о приличиях: мы не хотим отягощать их страдания дополнительным бременем вины. Созданные Ницше неприглядные образы слабых и неимущих поражают нас своей бессердечностью и оскорбительным характером. Вот как он отзывался о неудачниках и жертвах в «Генеалогии морали»:

> В болотистой почве такого презрения к себе произрастают всякого рода ядовитые растения, но какие же они жалкие, незаметные и лицемерно приторные! Здесь кишат черви мстительности и *arrière-pensée*, в воздухе ощущается зловоние замкнутости и подавляемых эмоций; здесь сплетается сеть злобных заговоров… Какое притворство в стремлении не выдать свою ненависть! Что за выставление напоказ мнимого великодушия и помпезных слов! (Nietzsche 1964, 259).

Подпитываемое все тем же презрением к себе, пренебрежение Ницше к слабым носит глубоко нехристианский характер, столь же нехристианский, как и все остальное вышедшее из-под пера великого «Антихриста». И все же в его оскорбительной карикатуре на слабость – на большинство из нас, когда мы подвергаемся преследованиям, а наши права систематически нарушаются, есть нечто до странности правдивое. Ничто не говорит о невиновности жертвы, кроме нашего сильного желания доказать правоту пострадавшего и его собственное непрочное ощущение своей невинности, поддерживаемое ошибочным предположением, что грех, от которого они страдают, характерен исключительно для их угнетателей (Niebuhr 1964, 1:226).[6]

На расстоянии может показаться, что мир четко делится на виновных преступников и невинных жертв. Но по мере приближения граница между виновными и невиновными стирается,

[6] К двум приведенным выше объяснениям нашей склонности всегда приписывать жертве невинность можно добавить опасность совершить, по выражению Мерольда Вестфаля в книге «Подозрение и вера», «ошибку Фонды», ожидая, что «если одна сторона порочна, то другая непременно добродетельна» (по ассоциации со знаменитой поездкой Джейн Фонды в Ханой, предпринятой в уверенности, что очевидные недостатки американского и южновьетнамского правительств – достаточная причина для «канонизации» Хо Ши Мина; Westphal 1993, 230).

открывая нашему взору непреодолимый лабиринт серьезных и незначительных проявлений ненависти, обмана, манипуляции и жестокости, каждое из которых усиливает другое. Чем внимательнее мы вглядываемся в эту картину, тем более точным кажется нам описание апостолом Павлом человечества – всех без исключения (Рим. 3, 9.20). Вслед за псалмопевцем Павел разоблачает мнимую невинность тех, «чья гортань – открытый гроб, а язык лжив, на чьих губах яд аспидов, чьи уста полны злословия и горечи, ноги быстры на пролитие крови, и на чьих путях разрушение и пагуба» (Рим. 3, 9 и далее). Неразрывно связанные злом, которое одни совершают и от последствий которого страдают другие, преступник и жертва едины в неизменной трагической солидарности греха. Все согрешили и лишены славы Божией», – заключает апостол Павел после подробного перечисления грехов (Рим. 3, 23). «Обряд примирения» (1996) Южно-африканского союза церквей стал смелым шагом к принятию учения о солидарности греха. После цитаты 1 Ин. 1, 8: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас», «Обряд» продолжается перечислением и исповеданием конкретных грехов белых преступников и негритянских жертв (Bam 1996, 2f.).

Солидарность в грехе вызывает тревогу, поскольку, на первый взгляд, стирает границы и объединяет людей в том контексте, где различия и разделения имеют наиболее серьезное значение – где попирается человеческое достоинство и справедливость, и проливается кровь. Создается впечатление, что солидарность в грехе предполагает *равенство грехов*, которое, в свою очередь, освобождает преступника от ответственности. Мир равенства грехов задуман преступниками. Логика проста: если все грехи равны, то действия преступников ничем не хуже реакции жертвы; все мы одновременно и преступники, и жертвы, все одинаково порочны – а значит, преступники могут свободно покинуть место преступления и продолжать безнаказанно творить зло. Но действительно ли солидарность в грехе означает *равенство грехов*?

Эту идею поддерживал Рейнгольд Нибур, внесший особый по сравнению с другими богословами нашего столетия вклад в возрождение учения о грехе; все различия между грехами «стираются высшим религиозным судом», – пишет он в работе «Природа

и судьба человека» (Niebuhr 1964, 1:220). При этом он противопоставлял равенству грехов неравенство вины (стр. 221ff.). Такого рода равновесие необходимо, если мы проповедуем равенство грехов. Но зачем тогда вообще провозглашать равенство грехов? Из утверждения: «Все согрешили» еще *не следует*, что все грехи равны (Wolf 1956, 240); даже если «оба не без греха», нельзя заключить, что «грехи обоих равны». Захватчики, уничтожившие деревню, и беженцы, разграбившие грузовик и тем самым обездолившие своих собратьев-беженцев, грешат, но их грехи *не* равны; зло, совершенное насильником, и ненависть к нему женщины греховны, но речь идет о грехах, *ни в коей мере не* равных между собой. Равенство грехов растворяет все злодеяния в океане абстрактной греховности. Это именно то, чего никогда не делали Иисус и пророки. Они осуждали не грех в общем, а его конкретные проявления, не всех и каждого без разбора, а тех, кто с высоты своей власти и могущества безжалостно угнетает слабых и обездоленных. Грех людей, которые отнимают имущество ближнего, лишают его работы, средств к существованию и возможности участвовать в жизни общества, особенно тяжел. Можно ли говорить о солидарности в *таком* грехе? Преступники грешат против своих жертв, и отрицание абсолютной невинности последних нисколько не умаляет вину злоумышленников.

Ни преступники, ни их жертвы не свободны от греха в полной мере, как уже говорилось выше; каждый из них по-своему нарушает Божий закон. Быть может, невинность можно приписать третьей стороне – наблюдателям или борцам за общественные права? Возможно. Но так ли они невинны? Удается ли им оставаться на некой нейтральной территории, возвышаясь над миром греха, раздираемым бесконечными конфликтами, чтобы оценить ситуацию и своевременно вступиться за правое дело? Разве они не живут в том же мире, что и враждующие стороны? Они сами преступники и жертвы, иногда одновременно, проецирующие свои собственные проблемы, интересы и ожидания на вражду, которую они наблюдают или пытаются разрешить.

Склонность каждой из сторон конфликта считать себя невиновной, обвиняя во всем других, соответствует склонности наблюдателей выступать в защиту одной стороны против другой. По словам

Шэрон Лэм, стороннему наблюдателю хочется «видеть жертву абсолютно невинной, а преступника – абсолютно порочным» (Lamb 1996, 88f.). Иногда у них может возникнуть желание поменять роли: жертва, в конечном итоге, сама несет ответственность за случившиеся, а преступник на деле оказывается жертвой. Стремление противопоставить нравственную чистоту развращенности вполне понятно. Нравственно чистое повествование ложится в основу моральной ответственности. Но сама попытка разделить греховный мир на взаимоисключающие категории чистоты и нравственной развращенности, в конечном счете, порочна; чистота и развращенность – всего лишь концепции, каждая из которых искажает понимание другой. Дело вовсе не в отсутствии достаточной информации о враждующих сторонах. Более глубокая причина кроется в том, что всякое определение вины и невинности наносит вред тому, кто его составляет, поскольку любая попытка избежать греховности обречена на поражение нашей греховной природой. Не существует абсолютной точки отсчета, благодаря которой мир, где все относительно, способен был бы выносить абсолютные суждения. Точно так же нет смысла говорить о чистоте, с позиции которой грешные люди могли бы выносить абсолютно правдивые суждения о чистоте и развращенности.

Иногда враждующие стороны отказываются играть свои роли в мире, основанном на четком противопоставлении чистоты и развращенности. Тогда третья сторона, как правило, удаляется в негодовании, оставляя противников в мрачном подземелье греха пожинать неизбежные последствия своих злодеяний. Такие действия с их стороны тоже служат проявлением греховности. С одной стороны, в их основе лежит искаженное понимание Других, которые оказались недостаточно сговорчивыми, чтобы укладываться в заранее определенные для них противоположные нравственные категории. Что еще важнее, желание отстраниться проистекает из презрения к тем, кого мы вправе оставить на произвол судьбы за их безнравственное поведение. Это праведное презрение к злодеям во имя добра носит столь же нехристианский характер, как и безбожное презрение Ницше к слабым во имя силы. Безразличие к *любому* из человеческих существ заслуживает порицания. Попытка разделить мир на взаимоисключающие категории чистоты

и развращенности, равно как и презрение к тому, что мы почитаем нечистым, вырастают на почве всеобщей греховности.

Все мы заражены грехом: преступники, жертвы и сторонние наблюдатели. Непорочность нельзя вернуть, ни возвратившись к началу начал, ни погрузившись в глубины, ни пытаясь раньше времени попасть в будущее. Сердце каждого человека осквернено грехом; все наши идеи и идеалы несут на себе отпечаток испорченности; каждое решение о чьей-то виновности или невинности принимается под воздействием всеобщей греховности. Именно этому, в моем понимании, учит нас доктрина о первородном грехе. Вера модернизма в прогресс человечества лишила это учение прежнего влияния. По справедливому замечанию Бернара-Анри Леви в книге «Опасная чистота» (Levy 1995, 91f., 199ff.), неотступная тень модернизма, рожденная на свет его слепым оптимизмом, напоминает о необходимости возрождения учения о первородном грехе.

К чему же призывает нас концепция всеобщей виновности? В бессилии смотреть на мир, где зло станет правдой, а правда – злом? Или безучастно удалиться от мира, который невозможно изменить к лучшему, потому что любое наше действие совершается наугад? Какова практическая польза признания солидарности в грехе? Помимо того, что она освобождает нас «от заблуждения о возможности совершенствования себя самих и нашего общества» (Wink 1992b, 71), эта идея разоблачает лицемерную праведность как преступника, так и жертвы, мешая нам творить зло во имя предполагаемого добра. Солидарность в грехе лишний раз дает понять, что спасение невозможно, если мы надеемся достичь его за счет распределения вины и невиновности.[7] Вопрос не в том, где расположена невинность на интеллектуальной или социальной карте мира и как туда добраться. Скорее, мы должны задуматься о том, как оставаться честными, неся исцеление в мир, где царящая в нем всеобщая греховность так часто выдает себя за свою противоположность. Ответ таков: во имя единственной по-настоящему невинной жертвы и его идеалов, распятого Божьего Мессии, наш долг – обличать пораженный грехом мир, построенный на взаимоисключающих нравственных противоположностях – на

[7] В своем «Систематическом богословии» Вольфхарт Панненберг справедливо подчеркивает антиморалистскую функцию учения об универсальности греха (Pannenberg 1991, 2:238).

нашей стороне справедливость, чистота, невинность, истина, добро, а на другой – несправедливость, развращенность, вина, ложь, зло – и стремиться преобразить мир, в котором справедливость и несправедливость, добро и зло, вина и невиновность, чистота и развращенность, пересекаются и переплетаются между собой. Мы должны всегда исходить из признания того, что *система незаслуженной благодати во всем превосходит систему моральных заслуг*.[8] В условиях всепроникающей греховности труд примирения должен вестись с мыслью о том, что, хотя действия человека можно осудить как достойные порицания, даже совершаемые по наущению дьявола, *никто не должен быть отлучен от стремления к принятию*, поскольку на самом глубинном уровне наши отношения с Другими не основываются на нравственности их поведения и потому не могут быть разрушены его безнравственностью.

Илейн Пейджелс завершает работу «Происхождение сатаны» словами о том, что «в рамках христианства» происходит борьба «между глубоко человеческим взглядом на "инаковость" как зло и проповедью Иисуса о божественном примирении» (Pagels 1995, 184). Не буду оспаривать эти слова, по крайней мере, применительно к христианству в целом. Хотелось бы, однако, выразить предположение, что вместо того чтобы проводить границу между осуждением сынов геенны (Мф. 23, 15) и призывом любить врагов своих (Мф. 5, 44), как это делает Пейджелс (см. стр. xvii и 182f.), правильнее будет задаться вопросом, почему осуждение и призыв оказались рядом в одном Евангелии и почему такие утверждения сосуществуют повсеместно в Новом Завете. В ответ я надеюсь услышать, что в основе христианской веры лежит уверенность в возможности любить других, не пытаясь убедить себя в их непорочности, и в необходимости принимать их, *даже видя в них грешников*. В моем прочтении история креста повествует о Боге, готовом принять в свою семью сынов и дочерей геенны. «Потому что все согрешили, – говорит апостол Павел, – получаем оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3, 23-24). Тем, кто задумывается о социальных вопросах, связанных с крестом Христовым, предстоит изучить смысл

[8] В работе «Бог Дух» Михаэль Велькер справедливо выступает с критикой общественного морализма, «который смешивает реальность Бога с рынком морали» (Welker 1994, 48).

взаимозависимости понятий универсальности греха и превосходства благодати, перенесенных из области спасения в область, где мы – и многие из нас сыны геенны – воюем друг с другом.

Сила презрения

В книге «Убийство Сараево» солдат сербской армии говорит своему лучшему другу, живущему в Сараево, в городе, на который даже во время их разговора продолжали падать сербские снаряды: «Выбора нет. Виновны все» (Vuković 1993, 41). Эти два заявления неотделимы друг от друга: если нет выбора – если, по словам того же друга, или они, или мы – то виновны все, а если виновны все, значит, выбора действительно не было. Хотя такие рассуждения похожи на правду, их логика неубедительна. В бескрайних пределах всеобщей греховности, границы которой сливаются с горизонтом, у людей *есть* выбор, чрезвычайно важный выбор между справедливостью и угнетением, истиной и ложью, насилием и ненасилием, между готовностью принять и желанием исключить. В конечном итоге, речь идет о выборе между жизнью и смертью. Мир, где нет выбора, где человеческое поведение *определяется* социальной средой и пережитыми страданиями – это *не* тот мир, в котором мы живем; это мир, который *хотели бы навязать нам преступники*, поскольку он заранее отпускает все совершаемые ими грехи. Следует с большим подозрением относиться к словам: «Выбора нет», звучащим из-за дымящейся гаубицы.

Безусловно, выбор есть, но нельзя отрицать, что свой выбор мы делаем под воздействием внешних и внутренних обстоятельств. Мы выбираем зло; но и зло «выбирает» нас, давит на нас своей страшной силой. Рассмотрим заведомо крайний пример – войну в бывшей Югославии. (Массовые убийства в Руанде [1994] и даже беспорядки в Лос-Анджелесе [1992] могли бы с тем же успехом стать иллюстрацией к моим рассуждениям). «Взрыв» – вот слово, которое лучше всего характеризует эту войну. Я имею в виду не столько внезапность, с которой она разразилась, сколько ее неукротимую мощь. Никто не был в состоянии контролировать ситуацию. Безусловно, главные стратегические шаги, давшие толчок к началу войны и гарантировавшие ее продолжение, были

тщательно продуманы и предприняты в самых высоких интеллектуальных, политических и военных кругах. Но помимо всего этого можно было наблюдать неутолимую жажду жестокости среди самых обычных людей. С началом войны, создавшей необходимые условия, была запущена неуправляемая цепная реакция.[9] В нее оказались вовлечены, в большинстве своем, порядочные люди, мало чем отличающиеся от всех нас. Строго говоря, многие из них не *собирались* грабить и жечь, насиловать и издеваться, испытывая при этом извращенное удовольствие. В них разбудили беспокойно спавшего зверя. И не только в них. Теми, кто выступил против жестоких захватчиков, руководило желание защитить самих себя и справедливость. Но зверь, проснувшийся в Других, разбудил зверя в них самих. Сдерживавшие его нравственные барьеры рухнули, и им овладела жажда мести. Восстав против зла, они оказались в его ловушке. В работе «После катастрофы», написанной сразу по окончании Второй мировой войны, Карл Густав Юнг писал: «Нельзя отрицать, что чужие злодеяния становятся нашими собственными, пробуждая зло в наших сердцах» (Jung 1964a, 198). Зло порождает зло, которое, подобно извергающейся из жерла вулкана лаве, прорывается как из агрессора, так и из его жертвы.

В книге «Связывая власти» Уолтер Уинк подходит к вопросу о силе зла, рассматривая так называемые власти и их перерождение в систему угнетения (Wink 1992b, 33-104). Власти, по его словам, – не просто институты человеческого общества или сонмы ангелов (или демонов). Они носят как институциональный, так и духовный характер, «обладая внешними физическими проявлениями… а также внутренней духовностью или корпоративной культурой» (Wink 1992a, 17). Власти, по природе своей, добры, но когда они становятся «одержимы желанием подчинить себе все вокруг», утверждает Уинк, они перерождаются в систему угнетения. Эта система не носит чисто институциональный или чисто духовный характер; скорее «мироправители тьмы века сего» (Еф. 6, 12)

---

[9] Накануне Второй мировой войны Карл Густав Юнг писал: «Самое удивительное в этом немецком феномене – тот факт, что один человек, очевидно, "одержимый", сумел заразить всю нацию до такой степени, что все пришло в движение и покатилось в преисподнюю» (Jung 1964b, 185).

составляют внутреннюю сущность извращенных общественных институтов, систем и структур, которые угнетают людей.

Оставив в стороне вопрос о достоверности трактовки Уинком библейского термина «власти», заметим, что он правильно оценивает сложную надличностную и системную реальность зла, которое улавливает людей в свои сети и искушает их возможностью господствовать над другими. Я хотел бы несколько изменить его терминологию, заменив понятие «угнетение» на «исключение», поскольку, как правило, целью угнетения всегда было не дать другим воспользоваться ограниченными ресурсами, экономическими, социальными или психологическими. Но главную его идею мы постараемся сохранить: силе зла нелегко противостоять, потому что она действует через надличностную систему, носящую как институциональный, так и духовный характер. Попадая в систему исключения, как в невидимую ловушку, люди начинают вести себя по правилам ее извращенной логики.

Как же действует эта система? Обратимся для начала к так называемой фоновой какофонии зла. Она проникает в общественные институты, страны и целые эпохи, поддерживаемая, по выражению Марджори Сукоки, «многогранно отражаемой и повторяемой преднамеренностью действий, влияющей на каждого из нас» (Suchocki 1995, 122). Таково малоинтенсивное зло обычного порядка вещей, удушающий туман институциональных и общественных культур, от которых страдают многие, но за которые никто не несет ответственности. На них все жалуются, но никто не может их победить. Всепроникающее малоинтенсивное зло обновляется, пробуждая веру в свое бессмертие и вселяя ощущение собственной неизбежности.

В чрезвычайных ситуациях выдающиеся «дирижеры» подхватывают ту или иную тему фоновой какофонии, создают на ее основе воинственную композицию и представляют ее широкой аудитории. Историки – национальные, общественные и индивидуальные толкователи прошлого – трубят двойную песнь былой славы и прошлых обид; экономисты вступают с рассказом о царящей повсюду эксплуатации и огромном экономическом потенциале; политологи дополняют общий хор темой растущего дисбаланса власти, о постепенных уступках, об утрате контроля над тем, что

принадлежит нам по праву; антропологи напоминают об угрозе лишиться самоопределения, воспевая неповторимую ценность наших личных или культурных даров, способных по-настоящему обогатить окружающий мир; политики подхватывают все четыре темы, сплетая из них пронзительную арию об угрозе нашим жизненным интересам, которую представляет Другой, соответственно, являя собой само воплощенное зло; наконец, священники выходят в торжественной процессии, сопровождая ее утешительным распевом, уверяя всех, чья совесть не дает им покоя, что Бог на нашей стороне, а наши враги – это враги Бога, а значит всего истинного, доброго и прекрасного.

Когда этот воинственный марш с его вспомогательными темами благодаря средствам массовой информации начинает звучать повсеместно, между ним и фоновой какофонией зла создается резонанс, который пронизывает культуру общества, и общество вдруг подхватывает мелодию и начинает шагать ей в такт. Тех, кто отказывается петь и шагать строем, объявляют безумными и безответственными, наивными трусами и предателями своих соратников, проявляющими опасное сочувствие к злобному врагу. Все условия для этнических чисток и прочих извержений зла – индивидуальных и общественных – созданы. Забудьте, что конец вам уже известен, оставьте место, с которого вы можете наблюдать зловещих дирижеров в действии, и… войдите в композицию в самом начале ее исполнения. Что мы видим? Повести о былой славе и убедительные оправдания прошлых неудач рождают веру в себя; с ней рождается и надежда на будущее, в котором мы уже не будет страдать от несправедливости и дискриминации, будущее, подкрепляемое неизменными обетованиями нашего бога. Вера и надежда мобилизуют нашу энергию, и мы начинаем совершать экономические чудеса, сопровождая их небывалыми культурными достижениями. Ощущение причастности и своей значимости в мире приходят на смену бесцельным скитаниям и самобичеванию. Грядет настоящее возрождение – национальное, общественное и личное! Однако все это очевидное добро поставлено на службу бесчеловечной, греховной цели, ради которой оно и было вызвано к жизни! В самом сердце этого бросающегося в глаза благополучия кроется никем не замеченное тление!

Считается, что сила зла опирается на силу имперских речей, посредством которых преступники пытаются создать иллюзию, что все хорошо (Aukerman 1993, 53), когда на самом деле все обстоит совершенно наоборот; катастрофа неминуема (см. Иер. 6, 13-15; Иез. 13, 8-16). Возникает вопрос: «Почему же люди верят преступникам?» Почему они, по выражению Михаэля Велькера (Welker 1994, 85), верят лживому духу культуры, определяющему общественное мнение? Неужели они ослеплены злым духом? Это часть ответа. Другая, более важная часть заключается в том, что зло способно не только создавать иллюзию благополучия, но и *изменять реальность*, так что ложное впечатление благополучия начинает казаться неоспоримой истиной. Своей силой зло в немалой степени обязано *искаженной истине, которую оно говорит о созданном им самим извращенном благополучии*. Именно об этом столь реальном ощущении благополучия у людей, тем не менее, опасно больных говорил Иисус: «Не здоровые имеют нужду во враче» (Мк. 2, 17). *Истина* об их ощущении благополучия держит их в плену лжи об их болезни (Welker 1995, 112ff.).

Откуда такое противоречие между болезнью и прекрасным самочувствием? Почему мы остаемся послушными, даже восторженными пленниками системы исключения? Почему не видим необходимости в наблюдении и использовании силы? Почему скрытые воспитательные механизмы так эффективны, выражаясь словами Мишеля Фуко (Blanchot 1987, 38; Foucault 1979)? Потому что личность каждого из нас сформировалась в окружении зла, среди которого мы живем. Зло проникло прямо в наши сердца и правит нами из той самой цитадели, которая была построена, чтобы защищать нас от него.

В Рим. 7, 14-20 Павел рассуждает о неспособности человека творить желаемое добро и его рабской обреченности делать зло, которое он так ненавидит. Личность раскололась на слабую сторону, познавшую и желающую добро, и сильную, подвластную греху и творящую зло. Итак, мы способны желать поступать правильно, но не делаем это. Наша глубочайшая трагедия перед лицом зла заключается в том, что слишком часто, вопреки словам вымышленного Сенеки из книги Стивена Лукса «Удивительное просвещение профессора Каритата», мы желаем хотеть того, что мы хотим

именно в тот момент, когда желаемое нами – зло (Lukes 1995, 238). Конкретное зло не только вселяется в нас, так что мы делаем ненавистное нам (Рим. 7, 15); оно так основательно поработило нас, что внутри нашей личности, кажется, не осталось нравственного пространства, в котором нам пришло бы в голову ненавидеть то, чего мы желаем, потому что это зло.[10] Мы не только остаемся в сетях зла по собственному согласию, но и не помышляем о бегстве и не молим о спасении. Завладев внутренним движением нашей воли, зло может не прибегать к силе и править с помощью соблазнов. Как ни парадоксально, мы чувствуем себя свободными только в темнице неузнанного зла.

Почему же мы не оказали колонизатору более серьезного сопротивления? Почему позволили ему захватить цитадель нашей воли? Если бы мы оказали более активное противодействие, мы смогли бы свергнуть власть зла, которому поклоняется система исключения. Даже если зловонные испарения культуры проникают в личность, если общественные структуры – институты, сообщества, нации – грешны более, чем составляющие их отдельные люди (Niebuhr 1960), системе необходимы живые личности, чтобы она смогла дышать злом. Если мы идем у нее на поводу, то не потому, что она *вынуждает* нас к этому, а потому что нечто в самом строении нашей личности созвучно логике исключения.

В качестве одной из причин такого резонанса приводят страх перед неизбежной для каждого из нас смертью (Moltmann 1996b, 112f.). Но, как указывает Сукоки, молодые люди способны на самые жестокие проявления насилия, даже мимолетно не помышляя о собственной смерти (Suchocki 1995, 83f.). По ее мнению, источник страха кроется в более основополагающей тяге к насилию (стр. 82-99). Но почему к насилию? Отвечая на этот вопрос, она обращает наше внимание на врожденную

[10] В данном разделе я не предлагаю описание самого явления греха и его власти (как это делает Павел в Рим. 7), а всего лишь пытаюсь осмыслить силу конкретных проявлений зла. Посему я не предлагаю считать, что конкретное зло, поселившееся внутри личности, может быть узнано только в контексте веры (например, если Святой Дух откроет на него глаза человеку). Скорее, его трудно узнать тем, чья личность формируется под воздействием этого зла. Со стороны вполне возможно разглядеть его истинную природу.

агрессивность (или напористость), необходимую в борьбе за выживание. Вопрос, однако, заключается в том, почему эти качества вырождаются в насилие? В своем «Систематическом богословии» Вольфхарт Панненберг предлагает искать корень греха в стремлении обрести самосознание – инстинктивное желание быть самим собой – заложенном в саму структуру нашей личности (Pannenberg 1991, 2:260f.). Будучи, по сути, вполне здоровым, желание быть самим собой несет в себе возбудителей собственной болезни. Панненберг описывает их как склонность личности «фактически становиться бесконечной основой и точкой отсчета для всех предметов, тем самым занимая место Бога» (стр. 261). Он совершенно прав в отношении стремления обрести самосознание, хотя, по-моему, проблема возникает задолго до того, как личность начинает задумываться о бесконечности и целостности (если, конечно, человек ошибочно не видит в *каждом* нарушении границы скрытое стремление к бесконечности).

Становление личности и ее взаимодействие с окружающим миром всегда предполагает проведение границ, выделение личности как отличной от Другого. По словам Джиллиан Роуз в книге «Труд любви», «душа, не знающая границ, столь же безумна, как и та, что скована железными цепями» (Rose 1996, 105). Первый шаг на скользком пути греховного исключения происходит уже в процессе проведения границ вокруг души, без которого невозможно само существование личности, а не только в тот момент, когда личность начинает заполнять собой реальность, используя все окружающее лишь в качестве средства самоутверждения, как заявляет Панненберг в своей «Антропологии» (Pannenberg 1985, 85). Для исключения достаточно стремления личности защищать неприкосновенность своей территории, предоставляя Другим – особенно тем, кто находится от нее вдалеке – полное право распоряжаться остальной вселенной по своему усмотрению. Для проведения и охраны границ необходима напористость (Cahoot 1977, 120f.). В условиях недостатка ресурсов, распределяемых между множеством действующих лиц, чьи жизни неразрывно связаны друг с другом, стремление к самоутверждению одного неизменно сталкивается с таким же желанием другого, в результате чего один становится кажущейся или реальной угрозой для другого. Как правило,

опасность грозит не жизни Другого, а его границам, а значит, и внутренней организации его личности (Härle 1995, 469f.). Именно в такие моменты здоровая потребность личности в самоутверждении нередко переходит в насилие по отношению к Другому.

Кроме того, тяга к насилию дополняется неизбежной двойственностью личности. Личность каждого из нас имеет диалогическую структуру. Другой изначально составляет ее часть. Я таков, как я есть по отношению к Другому; быть хорватом, помимо всего прочего, значит, иметь соседей сербов; быть белым в Соединенных Штатах – значит приобщиться к истории отношений с чернокожими американцами (даже если вы приехали в страну совсем недавно). Посему желание быть самим собой, если оно остается здоровым, предполагает готовность позволить Другому жить внутри себя; Другой должен быть частью меня, так же, как я хочу быть самим собой. Таким образом, противостояние между личностью и Другим заложено в самом стремлении к самоутверждению: тот, по отношению к которому я должен заявить о себе, одновременно должен оставаться частью меня, если я сам хочу остаться самим собой. Но Другой зачастую не таков, каким я хотел бы его видеть (так, он может быть слишком агрессивен или просто более талантлив), вынуждая меня стать тем, кем я не хочу становиться (терпеть его посягательства или собственную неполноценность). И все же я должен включить Другого в свое желание оставаться самим собой. Потому я прибегаю к насилию: вместо того чтобы измениться самому, создавая жизненное пространство для другого, я пытаюсь изменить другого, чтобы стать по отношению к нему тем, кем я хочу быть.

Угроза, которую Другой представляет для личности, наряду с двойственной природой желания быть самим собой, объясняет, почему мы так легко скатываемся к исключению, даже если оно *не* заложено в природу нашей человечности (Gestrich 1989, 74f.). Отчуждение, необходимое для формирования и становления динамичного самосознания личности по отношению к Другому, переходит в исключение, стремящееся к самоутверждению за счет Другого. Власть греха вне человека – система исключения – находит опору в силе и бессилии внутри него, в непреодолимой силе желания быть самим собой и в бессилии противостоять соблазну прибегнуть к исключению в отношении Другого.

Стремление к самоутверждению объясняет и причину, по которой многие столь пассивно позволяют другим грешить против себя, добровольно дают презирать себя. Дело не просто в том, что их желание быть самими собой недостаточно сильно, но и в том, что его можно удовлетворить и *подчинившись Другому*. Их проблема заключается не столько в исключении Другого из их желания оставаться самими собой, сколько в парадоксальном исключении своей *собственной* личности из этого желания – богословы феминизма называют это явление диффузией личности (Saving 1979, 37f.). Как правило, исключение личности из желания быть самим собой – результат многочисленных актов исключения, совершенных по отношению к нам. Посему это не столько грех, сколько зло, взывающее об исцелении. Исключение личности из желания оставаться самим собой не только наносит ущерб ей самой, но и облегчает практику исключения со стороны Другого и тем самым еще более ранит себя.

Оказавшись в тисках между системой исключения и ограничительными склонностями собственной личности, обречены ли мы на отчаяние? Возможен ли исход из этой «рабской обители» в землю обетованную, если конница и колесницы фараона окружают нас по *обеим сторонам* Красного моря? Велика ли вероятность избавления, если мы *и есть* фараон, правитель земли исключения, откуда мы мечтаем бежать на свободу? В конечном итоге, мы находим надежду на новый исход там же, где искали спасения иудеи: в «сильном ветре», посланном Богом (Исх. 14, 21). Центральное место в христианском вероучении занимает вера в способность Духа распятого Мессии сотворить землю обетованную из страны, которую подчинил себе фараон. Дух проникает в цитадель личности, децентрализует ее, преображая в подобие принесшего себя в жертву Христа, и освобождает нашу волю, так что она находит в себе силы противостоять власти исключения в силе Духа принятия. Именно за укрепленными стенами хрупкой личности рождается новый мир принятия (2 Кор. 5, 17). Только эта, казалось бы, беспомощная сила Духа – веющего даже за пределами церкви – дарует личности свободу от бессилия, чтобы сражаться с системой исключения повсюду – в общественных институтах, в культуре и в себе самой.

Преступление Каина

Ни одно место в Библии не описывает анатомию, динамику и силу презрения лучше, чем история о Каине и Авеле (Быт. 4, 1-16). На первый взгляд, она повествует об убийстве одного брата другим. Но образ Каина можно рассматривать как собирательный применительно к кенеям, потомкам Каина и южным соседям Израиля. История о Каине и Авеле – не просто пример соперничества между братьями; она дает нам отчетливое представление о столкновении с Другим кенеев, не желавших смириться с особой благодатью, которую Бог даровал Израилю, воплощенную в благословенном царствовании царя Давида (Willi 1983).

Если, что кажется весьма вероятным, Каин олицетворяет собой кенеев, его историю вполне можно рассматривать как самодовольное повествование о горделивых соседях на вершине славы и об их желании возложить всю ответственность на Других; о тяжелой кочевой жизни кенеев на самом юге Палестины как о наказании за их грехи против ни в чем не повинного Израиля. Но, как утверждает Вальтер Дитрих, эта история как раз и призвана указать на полную безосновательность самодовольства (Ditrich 1977). Речь идет не о случайной притче, которую мы рассказываем о своих взаимоотношениях с Другим, воображая себя Авелем, а ему отводя роль Каина. Рассказ о двух братьях стоит в контексте ранней истории человечества. По утверждению Клауса Вестермана, эта история учит, что *каждый человек* способен быть и Каином, и Авелем так же, как каждый из нас – воплощение Адама и Евы (Westermann 1984, 318). Зависть Каина и совершенное им убийство воплощают не то, как они (кенеи или, в классической христианской трактовке, иудеи) ведут себя в сравнении с нами (Израилем или церковью), а то, как *все человеческие существа* могут вести себя по отношению к Другим.

В работе «Скрытое от сотворения мира» Рене Жирар высказывает предположение, что истинная значимость этой истории открывается, когда мы понимаем, что, в отличие от типичных мифологических сюжетов, изложенных с позиции преступника с целью оправдания его действий, повествование о Каине и Авеле ведется с позиции жертвы в осуждение преступнику (Girard

1987, 146f.). Жирар прав, хотя его способ изложения не учитывает одного из самых важных аспектов истории. Ведь в контексте ранней истории человечества история о них-убийцах на самом деле повествует о нас-убийцах. Каин – это «они» *и в то же время* «мы». Каин олицетворяет всех детей Адама и Евы в их взаимоотношениях с братьями и сестрами. Рассказ ведется с позиции жертвы не только ради осуждения преступника, как полагает Жирар, но и для того чтобы не дать ей самой превратиться в преступника. Величие этого повествования заключается именно в *сочетании* явного осуждения в адрес преступника с решимостью защитить его от ярости «невинной» жертвы. Бог безжалостно обличает и осуждает Каина (Быт. 4, 6-12) и в то же время милостиво кладет на него защитную печать (Быт. 4, 15).

Каин и Авель равны друг другу. Братья, рожденные от одних родителей, они посвятили себя одинаково достойным занятиям, взаимно дополняющим друг друга – пастуха и земледельца. Они принесли Богу две одинаково достойные жертвы, животных и плоды земли. Равенство братьев подчеркивается даже особым литературным приемом: в Быт. 4, 2-5 их имена четыре раза меняются местами: Авель, Каин, Каин, Авель, Авель, Каин. В результате, ни один из них не занимает центральное место в повествовании (van Wolde 1991, 29).

Однако формальное равенство скрывает и одновременно усиливает неравенство, изначально определявшее их отношения. Мать с гордостью приветствовала рождение первенца радостным восклицанием: «Приобрела я человека от Господа» (Быт. 4, 1), запечатлев свой восторг в имени первенца: Каин, почетное имя, означающее «произвести на свет». Рождение второго сына было воспринято как нечто само собой разумеющееся, а имя, которое он получил, лишь подчеркивало его незначительность: Авель, «дыхание», «пар», «мимолетность», «никчемность», «небытие». Их занятия были одинаково достойными, но Каин был богатым землевладельцем, а Авель – бедняком, владевшим небольшим участком бесплодной земли, которой хватало лишь на то, чтобы прокормить небольшое стадо.[11] Жертва каждого из них была оди-

[11] Так утверждает профессор Хартмут Гезе из университета Тюбингена в неопубликованных записях его лекций по Книге Бытия.

наково угодна Богу, но «великий» Каин принес простые плоды земли (Быт. 4, 3), тогда как бедный Авель (остро ощущавший свою зависимость от Бога?) принес лучшие части («тук») лучших животных («первородных стада своего») (Быт. 4, 4).[12] Бог, естественно, заметил разницу и принял жертву Авеля, но не Каина (Быт. 4, 4-5). Перед Богом они с легкостью могли бы продолжать оставаться равными (божественное благоволение к одному не отменяет его расположения к другому). Но именно в тот момент обнаружилось самое глубокое неравенство между братьями. Признание Богом *этого* неравенства обратило вспять исходное неравенство между Каином и Авелем, определенное Евой и Каином: Богу стал угоден *Авель* (не только его дары), а не Каин (Быт. 4, 4-5). Реакция Каина на такую расстановку ценностей и составляет суть истории.

Первоначальная дилемма истории противопоставляет формальное равенство и общность (братьев, посвятивших себя взаимодополняющим занятиям) неизбежной разнице между первенцем и вторым сыном, богатством и бедностью, почетом и презрением, благоволением и безразличием. С самого начала человеческой истории отношения между людьми содержат в себе противоречие между равенством и разницей, в контексте которого развиваются взаимоотношения между личностью и Другим. За пределами Эдемского сада начинается соперничество, вынуждающее героев повествования переселиться еще дальше на восток от Едема (Быт. 3, 24; 4, 16). Поскольку человека в трудах его повсюду преследуют неудачи, а различия между людьми неизбежно оцениваются по шкале «лучше–хуже», поскольку признание может быть

---

[12] Как и многие современные ученые (Lapide 1994, 12; Wenham 1987, 103; Willi 1983, 101), я полагаюсь на ранних толкователей, как иудеев, так и христиан (см. Евр. 11, 4; 1 Ин. 3, 12), которые придают большое значение упоминанию первородных стада и тука в описании жертвы Авеля (Aptowitzer 1922, 37ff.). Разница в отношениях братьев с Богом, о которой говорит тот факт, что Авель не пожалел лучшей части своего стада, объясняет непонятное иначе поведение Бога. Ведь, будучи праведным судьей, он не мог беспричинно призреть на Авеля и его жертву, отвергнув Каина и его приношение (ст. 4-5). Желание проследить неравенство между Каином и Авелем в необъяснимом поведении Бога по отношению к ним (Westermann 1984, 297) правильно указывает на необъяснимость неравенства – такова жизнь – но при этом ошибочно видит ее в выборе Бога.

даровано или отнято верховным судьей, личность вступает в борьбу за сохранение своей самобытности в попытке самоутвердиться за счет Другого. Эта склонность личности открывает дверь в страну исключения, где творится зло, а совершающие его сами исключены – изгнаны (Rabinowitz 1961, 56) – от лица Бога, но не лишены его непрестанной заботы (Быт. 4, 16).

Все началось с зависти: Авель, который был никем, обрел благоволение, в отличие от Каина, который почитал себя всем – причем приговор этот был вынесен Богом, чье слово неоспоримо. Затем пришел гнев, страстное противление (Plantinga 1995, 165), направленное и на Бога, и на Авеля. Каин зол на Бога не потому, что тот был к нему несправедлив (*pace* Westermann 1984, 297), а именно потому, что *справедливость* бросила тень на его величие. Авеля не в чем упрекнуть – хотя можно быть невиновным, даже утратив невинность, как указывает Хоакин Монегро в книге Мигеля де Унамуно «Авель Санчес» (de Unamuno 1956, 58f.) – но Каин разгневан, потому что жертва Авеля действительно *была* угодна Богу, в отличие от жертвы его брата. Каину пришлось понять, в чем заключается смысл жизни и истинное величие с точки зрения Бога. Будучи не в силах изменить позицию Бога и не желая меняться самому, он исключил и Бога, и Авеля из своей жизни. Гнев стал первым звеном в цепи исключений. Вместо того чтобы вознестись к Богу, «поникло лице его», и он порвал с Творцом (Быт. 4, 5); отказавшись прислушаться к Богу, он пренебрег его предостережением (Быт. 4, 6-7); предложив брату выйти в поле, он лишил общество возможности осудить его поступок (Быт. 4, 8); наконец, он завершил свое презрение, «восстав на Авеля, брата своего» и убив его (Быт. 4, 8).

Убийство, совершенное Каином, иногда называют бессмысленным (Zenger 1983, 17). Но это не так; убийства редко бывают лишены смысла. Оно было продиктовано безупречной логикой, если, конечно, посылки Каина были верны. Посылка 1: «Если Авель таков, каким видит его Бог, значит, я неправильно себя оцениваю». Посылка 2: «Я прав в оценке самого себя». Посылка 3: «Я не могу изменить позицию Бога в отношении Авеля». Заключение: «Авель не может продолжать существовать». Самосознание Каина изначально сформировалось по отношению к Авелю; он ощущал себя

великим в сравнении с ничтожеством Авелем. Когда Бог назвал Авеля лучшим, Каину пришлось радикально перестроить свое самосознание или устранить Авеля. У каждого акта исключения есть свои веские причины. Сила греха заключается не столько в неукротимом желании добиться желаемой цели, сколько в убедительности веских причин, вымышленных извращенной личностью в попытке сохранить свое ложное самосознание. Разумеется, эти причины кажутся убедительными только ей самой. Бога они бы не убедили, вот почему Каин молчит, когда Бог обращается к нему с вопросом: «Почему ты огорчился?» (Быт. 4, 6). Ответ, который мог бы дать Богу Каин, никак не оправдывал его намерений, тот же ответ, что прозвучал из уст куда более страшного персонажа романа Томаса Харриса «Молчание ягнят», пытавшегося убедить офицера Старлинг принять объяснение его собственных отвратительных преступлений (Harris 1988, 21): «Я зол, потому что я порочен».

Каин не внял предостережению Бога и дал гневу овладеть собой. Логика греха оказывается убедительнее, чем призыв делать добро. Этого и следует ожидать, ведь логика греха была измышлена с целью разубедить человека, что его долг – творить добро. Знание о грехе бессильно перед лицом самого греха. Как хищник, грех таится в засаде, рыщет, ища возможности напасть и поглотить (Hamilton 1990, 227); чтобы защититься от него мало просто знать, что хищник существует, мы должны господствовать над ним (Быт. 4, 7), чего не сумел сделать Каин. Итак, даже знания того, что с грехом невозможно справиться, просто зная о нем, недостаточно. В качестве законодателя и советчика Бог оказался бессилен. Грех – это не столько недостаток знания, сколько неправильное приложение воли, порождающей свое собственное обратное знание. В некотором важном смысле, победить грех мог только сам Каин. Однако было бы ошибкой думать, что он добровольно выбрал грех, не сдерживаемый ничем, кроме своей свободной воли. Согрешить – значит не просто сделать неправильный выбор, но и подчиниться власти зла. До того как он совершил свое преступление, Каин был как возможной добычей, так и возможным господином хищника по имени Грех; Каин убил, потому что стал добычей того, над чем он отказался господствовать.

Желание совершить грех не только приводит веские причины для самого поступка, но и создает условия, при которых этот

поступок останется тайной, а если о нем все-таки станет известно, то вины удастся избежать. Прежде всего, следует упомянуть *географию* греха. Местом преступления стало поле, расположенное за пределами общественной сферы (Быт. 4, 8), где бесполезно было бы взывать о помощи, где нет свидетелей, и некому осудить содеянное. Возможно, «лицо, столкнувшееся с лицом Другого… попадает под удар мига ответственности», как утверждает Арне Ветлезен вслед за Эммануэлем Левинасом (Vetlesen 1994, 202). Но лицо, столкнувшееся с лицом того, кто нанес ему обиду, в пустынном месте попадает под удар сильнейшего искушения; мысль: «Это твой шанс» вытесняет заповедь «Не убий», начертанную на лице Другого (Levinas 1985, 87, 89). Грех всегда выбирает места отдаленные, где преступление совершается тайно и беспрепятственно.

Кроме того, важно помнить и об *идеологии* греха. На вопрос Бога: «Где Авель, брат твой?» Каин отвечает ложью: «Не знаю» (Быт. 4, 9). Он явно отрицает свое преступление. Затем Каин добавляет, что, не будучи «сторожем брату своему» (Быт. 4, 9), он не обязан знать, где брат и чем он занят. Помимо всего прочего, замечание о том, что он не сторож брату своему, звучит, как тонкая насмешка в попытке отвести от себя обвинение: «Неужели пастуху нужен пастырь?» (Wenham 1987, 106). Идеология греха призвана отрицать как само преступление, так и ответственность за него, предпочтительно с иронией. В то же время идеология греха редко представляет собой простой предлог избежать ответственности, призванный заглушить голос обличителя; преступники используют ее еще и как средство самообмана, заглушая внутренний голос совести.

В определенном смысле последствия убийства соответствуют самому убийству. Совершив свое преступление, Каин лишил себя не только брата, но и возможности быть причастным к жизни другого человеческого существа (Zenger 1983, 19). Земля, впитавшая кровь его брата, отвергла его и не «дает более силы своей» (Быт. 4, 12); он совершил убийство, и теперь кто-то может убить его (Быт. 4, 14); он отказался возвести взор к Богу (Быт. 4, 6), и теперь он скрывается от Божьего лика (Быт. 4, 14). Исключив из своей жизни Другого, он исключил себя из всех возможных отношений – с землей под его ногами, с Богом на небесах и с окружающими его

людьми. О причастности не может быть и речи, удел Каина – отчужденность. Такая отчужденность не характерна для жизни обычного кочевника, она говорит об абсолютной трансцендентности («скиталец») и полном тревог бегстве («изгнанник»). Но почему Каин обречен бесконечно бродить по свету? Почему он изгнан в страну непредсказуемости и страха, где царит исключение, граничащее с хаосом? Потому что причастность неотделима от понятия дома, а дом – это его брат, которого больше нет.

Чтобы иметь брата, человек должен *быть* братом и одновременно *сторожем* своему брату. Есть ли надежда у Каина, который, имея брата, не был им[13] и который убил брата, вместо того чтобы стать его сторожем? В библейской истории надежда – в Боге и в его вмешательстве в жизнь Каина. Божье вмешательство до совершения злодеяния – «Почему ты огорчился?» (Быт. 4, 6) – оказалось безрезультатным; Каин отвернулся от Бога. Но оно лишний раз подчеркнуло то, что несмотря на веские причины, Каин был *не вправе* гневаться. Когда преступление уже было совершено, следующее вмешательство Бога – «Где Авель, брат твой?» (Быт. 4, 9) – тоже не принесло заметных результатов; в ответ прозвучало лишь отрицание в попытке оправдаться. Но вопрос Бога очевидно указывает, что жизнь в человеческом обществе предполагает общее социальное пространство и ответственность за Другого. Третье вмешательство Бога прозвучало гневным осуждением – «Что ты сделал?» (Быт. 4, 10). Теперь мы понимаем, зачем Бог продолжал задавать Каину вопросы. Яхве, Бог, который слышит стоны угнетенных, предвидел убийство и предостерегал от него Каина; Бог, который приходит на помощь изможденным и страдающим от жестокого обращения, услышал вопль крови невинного и осудил преступника.

Божий суд совершил то, чего не смогли добиться его вопросы; Каин ответил Богу. Толкователи расходятся во мнениях о том, сокрушается ли Каин о суровом наказании («наказание мое больше, нежели снести можно») или признает тяжесть своего прегрешения («моя вина слишком велика, чтобы получить прощение»), а быть

[13] Как указывает Эллен ван Вольде, автор Книги Бытие много раз называет Авеля братом Каина, тогда как Каин ни разу не назван братом Авеля. У Каина был брат, но сам он им *не был*, тогда как Авель был братом, но сам его *не имел* (van Wolde 1991, 33, 36).

может, и то и другое. Так или иначе, помимо страха перед изгнанием в страну хаоса исключения, на которое он был обречен за свое злодеяние, Каин признает свою ответственность перед Богом. Четвертое и последнее вмешательство Бога стало ответом как на признание этой ответственности, так и на тяжесть наказания. В стране исключения сделал Господь Каину знамение, не для того чтобы заклеймить его как преступника, а желая защитить его как потенциальную жертву (Lapide 1994, 14). Знамение в данном случае могло символизировать систему дифференциации, которая защищала бы от подражательного насилия всех против всех, по мысли Жирара (Girard 1987, 146). Но гораздо важнее этих различий *благодать*, которая делает признание различий возможным. Тот же Бог, который не принял скудное приношение Каина, оказал милость убийце, когда его собственная жизнь оказалась в опасности. Бог не оставил Каина в бесконечном круге исключения, который тот сам привел в движение. Отмеченный Божьим знамением Каин теперь принадлежал Богу, и Божья сила охраняла его там, куда он скрылся от лица Бога (Быт. 4, 16).

В ранней истории человечества мы оставляем Каина под защитой; в Страстную пятницу мы найдем его искупленным. Каин, совершивший нечто полностью противоположное принятию, чье тело «восстало на другое тело с намерением… убить его» (Gurevitch 1990, 199), окажется в объятиях Распятого. Исцелят ли они его от зависти, ненависти и желания убить? В романе де Унамуно «Авель Санчес» Хоакин Монегро говорит своей жене Антонии, святой, что она не силах исцелить его, потому что он ее не любит (de Unamuno 1956, 175). В каком-то смысле то же можно сказать обо всех Каинах: объятия Распятого не исцелят их, пока они не научатся любить того, кто их обнимает. Каин, прообраз, погубивший брата своего, может быть исцелен Христом, образом, положившим за нас душу Свою, только если решится следовать по его стопам (ср. 1 Ин. 3, 11-17).

Глава 3

ПРИНЯТИЕ

Один из жителей Сараево, покинувший город в 1992 г. перед войной и вступивший в сербскую армию, которая обстреливала город, в телефонном разговоре с лучшим другом, который остался и чья квартира была уничтожена разорвавшимся снарядом, сказал: «Выбора нет. Или мы, или они» (Vuković 1993, 42). Он имел в виду: «Здесь будем жить либо они, либо мы. Мы уничтожим их, или они уничтожат нас; другого выбора нет».

Во всех войнах, больших и малых, где бы они не велись: на поле битвы, на улицах городов, в гостиных и университетских аудиториях, мы сталкиваемся с одной и той же полярностью: «мы против них», «их победа – наше поражение», «или они, или мы». Чем ожесточеннее конфликт, тем быстрее исчезает богатое своеобразие общества, и на смену ему приходит непримиримая полярность исключения, подчиняющая себе все наши мысли и поступки. Кажется, выбора нет, нейтралитет невозможен, а значит, виновны все. Тех, кто не успел покинуть этот социальный мир, засасывает в себя его ужасная полярность. К сожалению, со временем полярность страшным образом перерождается в свою полную противоположность – «и они, и мы», объединяющую противников извращенной общностью взаимной ненависти и скорби по погибшим.

«Выбора нет», – говорит житель Сараево, следуя внутренней логике исключения. Но прав ли он? Так ли уж неопровержима эта логика? Да, некоторые ситуации действительно не оставляют нам выбора, однако следует помнить, что уничтожить Другого, вместо того чтобы погибнуть самому, – *это тоже выбор*. И все же в большинстве случаев стоящий перед нами выбор не ограничивается

резким противопоставлением «или мы, или они». Эта абсолютная полярность вполне преодолима при наличии воли, мужества и воображения. Попав в водоворот взаимного презрения, можно сопротивляться его притяжению, заново открыть для себя объединяющую нас причастность и даже упасть в объятия друг друга. Люди с противоположными интересами, несовместимыми взглядами, представители враждующих культур, *могут* избежать круговорота все нарастающего насилия, сохранив связавшие их узы, и даже трудиться ради совместного процветания. В этой главе мы исследуем пути преодоления полярности «или они, или мы» и возможности жить в едином сообществе. Мы будем говорить о том, как достичь и поддерживать мир между личностью и Другим в мире, где вражда кажется неизбежной. Иными словами, мне хотелось бы обрисовать образ жизни под угрозой постоянной вражды, обозначив его термином «принятие» в самом широком его смысле – широком, как объятия любви.

Главная мысль этой главы заключается в том, что готовность Бога принять враждебно настроенное человечество в божественное общение должна стать образцом взаимоотношений между людьми. В четырех главных разделах я намерен развивать эту мысль путем анализа понятий «покаяние», «прощение», «освобождение в себе места для Другого» и «исцеление памяти» как основных моментов перехода от презрения к принятию. Затем мы рассмотрим главные структурные элементы истинного принятия. Наконец, подробно представив политическую значимость этого феномена, мы закончим главу богословскими размышлениями об истории о блудном сыне – ярчайшем примере принятия (Лк. 15, 11-32). Прежде чем начать разговор с пояснения, почему я считаю типично модернистскую и постмодернистскую тенденцию строить общественную жизнь на основании свободы односторонней, и потому несостоятельной, хотелось бы точнее определить мой подход к теме.

Читая христианское Писание, мы отмечаем, что значительная его часть написана с точки зрения низов, – людей, которые в той или иной мере страдают от руки власть имущих. Для иудейских пророков несправедливость, совершаемая в отношении простого народа, стала призмой, сквозь которую они смотрят на сильных мира сего, во имя Божье призывая их к покаянию. Евангелисты

и апостолы наставляют своих собратьев-христиан, оказавшихся изгоями общества, в том, как последователи Распятого должны строить отношения друг с другом и с неприветливым и враждебным миром. Я постараюсь продолжить эту традицию, отчасти потому что именно так надлежит поступать христианскому богослову, отчасти потому что я начал работу над этой книгой с целью определить для себя правильную реакцию на происходящее с точки зрения человека, чей народ в недавнем прошлом стал объектом жестокой агрессии. Исходя, главным образом, из наставлений апостолов и евангелистов, в данной главе я обращаюсь прежде всего к тем из нас, кто привык рассматривать себя как жертву, с тем, почему мы призваны подражать жертвенной любви триединого Бога в мире, раздираемом враждой. Затем, в главах пятой и шестой, в центре моего внимания окажутся преступники: мы обратимся к традиции пророков, взывавших об истине и справедливости; их обличениями в адрес лжецов и угнетателей нельзя пренебречь в стремлении к прочному миру. В основе моей книги лежит уверенность в том, что нам не следует делать слишком большой акцент на полярности жертвы и преступника. Эту бесспорную и бесспорно страшную полярность, которая заставляет задуматься о возможности существования худшего ада, чем тот, в котором преступники держат своих жертв, можно победить самопожертвованием, истоки которого в жизни и любви триединого Бога, а также борьбой за истину и справедливость под знаменами этой любви. Однако я забегаю вперед.

Двойственный характер освобождения

В последние десятилетия в богословских рассуждениях о реалиях общественной жизни преобладают взаимосвязанные понятия угнетения и освобождения. Те, кто хотя бы немного разбирается в богословии, немедленно ассоциируют их с различными направлениями богословия освобождения. Но и богословы, использующие иную методологию, более консервативные в своих социальных воззрениях, оперируют теми же концепциями, по крайней мере, негласно и несколько иным образом. Эти понятия призваны гарантировать уважение к человеческой личности

и всеобщую справедливость. Ведь как человеческое достоинство, так и справедливость в наше время определяются именно в контексте свободы – главной идеи, вдохновляющей людей на протяжении последних трех веков (Taylor 1985b, 2:318ff.).

Благодаря Американской и Французской революциям идея свободы превратилась в краеугольный камень современных либеральных демократий. Все люди равны и вправе отстаивать свои интересы и развиваться как самобытные личности при условии уважения тех же прав другого человека. Такая свобода – неотъемлемая часть человеческого существования; она не дается нам другими людьми и не может быть ими отнята. Если наша свобода не нарушает свободы остальных граждан, она заслуживает уважения, даже если общество, по большому счету, не приемлет устремления отдельных его членов. Свобода священна. Когда это неотъемлемое право нарушается тоталитарным государством или подавляется преобладающей культурой, мы говорим об угнетении; когда клетка, лишавшая людей возможности думать и поступать по своему выбору, рушится, мы говорим об освобождении.[1] Именно так, в общих чертах, многие на Западе (а все чаще и в других частях земного шара) понимают угнетение и освобождение.

Существует и другая, в настоящее время менее распространенная, традиция Западного понимания свободы. Рожденная в недрах социализма, она особенно притягательна за пределами Западного мира. Что значит свобода быть хозяином самому себе и право на самореализацию, если я не могу найти работу, чтобы не дать своей семье умереть с голоду? Зачем мне свобода развития личности, если я вынужден трудиться с утра до ночи до полной потери сил? Свобода подвергнуться эксплуатации или умереть голодной смертью? Социалистические мыслители объявили либеральное понятие свободы несостоятельным. По их глубокому убеждению, акцент на негативной свободе создает динамику общественного развития, которая лишает свободу всякого смысла. Посему свобода

[1] В своем эссе «Чем плоха негативная свобода» Чарльз Тейлор приводит убедительные аргументы против теории о том, что «современное понятие негативной свободы, лежащей в основе права каждого человека на произвольную самореализацию, не может довольствоваться определением свободы как отсутствия внешних препятствий» (Taylor 1985, 2:211ff.).

не может означать только отсутствие внешнего вмешательства в желание отдельного человека поступать по своему усмотрению, как утверждают последователи Хоббса; свобода – это реальная возможность жить с достоинством, быть хозяином своей судьбы. Если люди вынуждены прозябать в нищете и невежестве, тогда как другие богатеют и самореализуются за их счет, угнетение налицо; если структуры и отдельные личности, попирающие права других, уступают место тем, кто помогает людям встать на ноги и заявить о себе, мы говорим о свободе.[2]

В центре как либеральной, так и социалистической идеи – двух основных взглядов на организацию общественной жизни в современных условиях – находится понятие свободы. Как отмечал Зигмунт Бауман в «Этике постмодернизма»,

> Великой идеей в сердце современной беспокойности, путеводным светом, озарившим путь кораблю современности, стала идея освобождения: идея, черпающая смысл в том, что она отрицает и против чего восстает – в оковах, которые она стремится сокрушить, в ранах, которые хочет исцелить – и своей привлекательностью обязана обещанию отрицания (Bauman 1993, 225).

Темницы должны рухнуть; рабы должны стать хозяевами собственной судьбы. Поэтому все общественные инициативы, в основе которых лежит идея свободы, неизменно оперируют парными понятиями угнетения и освобождения. Угнетение отрицательно, освобождение – его отрицание, а свобода – положительный результат.

Но попытайтесь применить категории угнетения и освобождения ко многим конкретным конфликтным ситуациям, например в многонациональных государствах, таких, как бывшая Югославия, или поликультурным мегаполисам типа Лос-Анджелеса. В определенном смысле они слишком хорошо подходят к происходящим там событиям. Они как будто специально созданы для хорватов, мусульман и сербов, для негров, корейцев, латиноамериканцев и белых. Если сюжет истории написан по схеме «угнетенные

---

[2] Два приведенных здесь определения свободы приблизительно соответствуют понятиям негативной и позитивной свободы, анализ которых содержится в известном эссе Исаии Берлина «Две концепции свободы» (Berlin 1969, 118-72).

(жертвы) против угнетателей (преступников)», каждая сторона найдет веские причины претендовать на нравственно более выгодное положение жертвы; каждая будет считать себя угнетаемой другой стороной, и обе вступят в борьбу за свое освобождение. Категории угнетения и освобождения хороши в качестве военной формы, а не делового костюма и вечернего платья; они годятся для сражений, но не для переговоров и торжеств – по крайней мере, пока угнетатели не наказаны, а узники не обрели свободу.

Кто-то может возразить, что, если бы нам удалось отстраниться от непосредственных интересов обеих сторон, мы смогли бы разобраться, кто из них угнетаемая жертва, а кто – жестокий угнетатель. Разве не было бы извращением утверждать, будто «угнетатель» – это всего лишь обвинительный ярлык, который самозваная жертва спешит навесить на своего врага, а «жертва» – всего лишь обозначение человека, которым он, будучи таким же угнетателем, как все остальные, пользуется ради общественного престижа? Разве слияние категорий угнетаемых и угнетателей не насмешка над миллионами людей, пострадавших от насилия – избиваемых женщин, эксплуатируемых рабов, лишенных человеческого достоинства; тех, кого пытали за инакомыслие и преследовали за цвет кожи? Ответ может быть только утвердительным. От самих категорий отказываться нельзя. И все же *схема* «угнетение–освобождение» продолжает нести в себе бесконечное множество неразрешенных и глубоко волнующих проблем.

Оставляя в стороне парадоксальную разрушительную тенденцию репрессивного языка противодействовать человеческому фактору, лишая жертв силы и влияния (Bondi 1991, 82; Elshtain 1995, 50f.) и заключая их в рамки повествований об их собственных страданиях (Charry 1991), мне хотелось бы выделить две дополнительные проблемы, связанные со схемой «угнетение–освобождение». Во-первых, конфликты, чаще всего, запутаны. Крайне запутаны. Повествование о столкновении между враждующими сторонами просто невозможно читать как историю борьбы воплощенного зла с одной стороны и воплощенного добра – с другой. Разве Ефрем не слишком часто завидовал Иуде, а Иуда разве не притеснял Ефрема (Ис. 11, 13)? Разве не часто «в народе один угнетаем другим, и каждый – ближним своим» (Ис. 11, 13)? Как

отличить невиновных от заслуживающих наказания в запутанных историях отдельных людей, не говоря уже о повествованиях целых культур и народов? Чем долговременнее конфликт, тем более стороны оказываются втянутыми в водоворот взаимно усиливаемых преследований, в котором одна сторона производит впечатление более добродетельной по той простой причине, что, будучи слабее, она не имеет возможности проявить жестокость. Чтобы сделать схему «угнетения–освобождения» критерием нравственной оценки событий, необходимы ясные повествования вины и невинности.[3] Но не найдя безвинной жертвы, мы окажемся перед весьма неприятным выбором: перестать высказывать праведное негодование (тем самым оказывая молчаливую поддержку сильной стороне) или навязать окружающим черно-белые нравственно субъективные повествования (тем самым соучаствуя в идеологическом самообмане одной из сторон).

А как поступать в случаях, когда правые и виноватые четко определены в общей истории враждующих сторон (например, в конфликте между нацистами и евреями во время Второй мировой войны)? Разве можно обойтись без категорий угнетения и освобождения? Разве их нравственная амуниция не именно то, что нам *нужно* в данной ситуации? Эти вопросы напоминают о второй проблеме понятий угнетения и освобождения. Что происходит, когда одна из сторон, вооруженная верой в правоту своего дела, одерживает победу? Смогут ли угнетенные, получив свободу, сосуществовать с покоренными угнетателями? Схема «угнетение–освобождение» предлагает свой ответ: «освобождение угнетателей». Но насколько он убедителен? Разве он не говорит об идеологической слепоте, отказываясь принимать во внимание тот

---

[3] Выступая против акцента Церковного богословия на примирении, авторы «Кайроса» подчеркивают, что есть «конфликты, где одна сторона права, а другая нет»… бывают конфликты, которые можно характеризовать только как борьбу справедливости с несправедливостью, добра со злом, Бога с дьяволом» (Brown 1990, 38). Я бы ни в коем случае не стал оспаривать это утверждение. Мне хотелось бы лишь проиллюстрировать свою главную мысль. Заявляя, что расовый конфликт в Южной Америке был противостоянием добра и зла, авторы «Кайроса» указывают на необходимость столь четкого деления на категории, если мы хотим осмысленно говорить на языке угнетения–освобождения.

факт, что, когда жертвы становятся *освободителями*, измениться должны не только бывшие угнетатели, но, возможно, и они сами? Э. М. Чоран, этот «аристократ сомнений», проницательно заметил извращенность того, что главные гонители зачастую «отбираются из мучеников, которым не до конца отрубили голову» (Cioran 1990, 4). Выражаясь более позитивно, освободители известны своим нежеланием снять солдатскую форму. В своей книге «Фрагменты жизни» Бауман пишет:

> По мере развития исторического прогресса отсутствие справедливости восполняется несправедливостью со сменой ролей. Только победители, если их первенство никто не оспаривает, ошибочно или намеренно называют это торжеством справедливости. Верховная мораль – это слишком часто мораль тех, кто стоит у верхов власти (Bauman 1995, 183f.).

Категории угнетения и освобождения оказываются плохими помощниками в примирении и поддержании мира между людьми и группами людей. Хотя без них самих нам не обойтись, не следует превращать их во всеобъемлющую схему наших социальных обязательств. Как следствие, мы должны отказаться от свободы как от высшей цели общественного развития (Hauerwas 1991, 50ff.).

Можно утверждать, что в некоторых случаях не следует искать примирения, по крайней мере *пока не* свершилась справедливость, как гласит документ «Кайрос» (Brown 1990, 38; см. также главы пятую и шестую). Аргумент довольно веский, но свершится ли справедливость, если конечной целью не будет стоять примирение? Разве не эта идея легла в основу создания Комиссии по установлению истины и примирению после падения режима апартеида?

Основатель латиноамериканского богословия освобождения Густаво Гутиеррес был прав, когда настаивал на приоритете любви над свободой. «Корень всякого рабства, – подчеркивал он во введении к переработанному изданию своего “Богословия освобождения”, – это разрыв отношений с Богом и другими людьми, потому его может истребить только незаслуженная нами искупительная любовь Господа, которого мы принимаем верой и в общении друг с другом» (Gutierrez 1988, xxxviii; Wolterstorff 1983, 51ff.). Так же и для отца всех направлений богословия освобождения, Юргена Мольтмана, конечной целью, к которой должен стремиться

человек, было не царство свободы. Он считал его скорее *этапом* на пути к царству Божьему, царству *любви*. В работе «Троица и царство» он утверждал, что свобода триединого Бога – это не просто отсутствие чужого вмешательства или возможность распоряжаться своей жизнью, а беззащитная любовь (Moltmann 1981, 56). Она ничем не отличается от подлинной человеческой свободы. По-настоящему свободный человек – друг Богу и сопричастник славы триединого Бога, который есть абсолютная любовь (стр. 219ff.).

Но превознести любовь над свободой не значит отказаться от *программы* освобождения. Святый Израилев, Бог Иисуса Христа, всегда на стороне угнетенных и обездоленных, Бог, который слышит воздыхания безгласных и вопли слабых, Бог, дарующий свободу. Однако, настаивая на преимуществе любви над свободой, мы преображаем программу освобождения, освобождаем ее от тенденции подводить идеологическую базу под взаимоотношения социальных партнеров, тем самым увековечивая их вражду. Пришло время поместить программу освобождения в более широкий контекст, который я в одной из своих работ назвал богословием принятия (Volf 1992).

Прощание с великими повествованиями

Не слишком ли я нетерпим в отношении приоритета свободы? Быть может, всему виной не он, а Великая идея освобождения? Вместо того чтобы подвергать сомнению приоритет свободы, не стоит ли нам выступить с критикой стремления к *всеобщему* освобождению? Целый хор постмодернистских мыслителей, несмотря на свои разногласия, исполнил немало замысловатых мелодий, которые несут в себе именно эту идею.

Возьмем, например, анализ и критику модернизма Жана-Франсуа Лиотара (хотя с тем же успехом можно было бы процитировать Мишеля Фуко или Жиля Делеза). Он пишет:

> В XIX и XX веках мышление и поступки управлялись одной идеей (в кантианском смысле этого понятия), Идеей освобождения. Разумеется, она являлась в самых разных оформлениях в зависимости от того, что мы называем философиями истории, великими повествованиями как попыткой привести в порядок эту массу событий.

> Их великое множество: христианское повествование искупления от первородного греха любовью; *Aufklärer*, повествование освобождения от невежества и рабства путем просвещения и равенства; абстрактное повествование реализации универсальной идеи через диалектику конкретного; марксистское повествование освобождения от эксплуатации и отчуждения собственности путем социализации труда и, наконец, капиталистическое повествование освобождения от бедности за счет технического прогресса. Между ними есть пространство для судебных тяжб и даже разногласий. Но в каждом из них данности, следующие из происходящих событий, помещены в поток истории, конечная цель которой, даже если она останется недостижимой, называется всеобщей свободой, самореализацией всего человечества (Lyotard 1993, 24f.).

Обратим внимание на функцию разновидностей великой идеи, или великого повествования. Она делает свободу единственной целью человеческой истории, а затем силой направляет многочисленные потоки истории в огромную реку, текущую к поставленной цели. В контексте Великой идеи обещание свободы – это источник узаконивания и цель прогресса (стр. 81f.).

Если модернизм живет надеждой на освобождение, заключенной в великих повествованиях, для постмодернизма характерно глубокое недоверие к последним (Lyotard 1984, xxiv). Прежде всего, все великие повествования до одного потерпели *поражение*. Возьмем два примера: господствующее великое повествование гласит, что рынок, если предоставить ему функционировать без вмешательства со стороны благонамеренных, но заблуждающихся социальных реформаторов, избавит человечество от голода, однако огромное и постоянно растущее число обездоленных говорит об обратном; другое великое повествование уверяет, что все пролетарии – коммунисты, а все коммунисты – пролетарии, но танки на улицах Будапешта (1956), Праги (1968) и Пекина (1989) доказывают обратное. Далее, великие повествования говорят о всеобщем освобождении, но все они основаны на *вполне определенной точке зрения*. Так, декларация прав человека провозглашает, например, универсальный идеал гражданина, но только во имя отдельной культуры – «Мы, народ Франции…» (Lyotard 1993, 31).

Универсальность великих повествований – главная причина их несостоятельности, убежден Лиотар. Культуры

и субкультуры – вслед за Людвигом Витгенштейном он называет их языковыми играми – по сути своей смешаны, разнородны, несоразмерны. Великие повествования призваны добиться их окончательного примирения, подавляя при этом богатство языковых игр – малых повествований – и загоняя их в единые рамки. Подобные попытки собрать языковые игры в реальное единство – универсалистские иллюзии, страшная цена которых – царство террора (Lyotard 1984, 81). Вместо создания великих повествований, навевающих ностальгию по царствованию единого и целого, нам следует оберегать многообразие языковых игр: выражая постоянное несогласие, мы не должны позволить ни одному соглашению стать окончательным и универсальным, вынуждая их оставаться изменчивыми, носящими исключительно временный и местный характер.[4] «Объявим войну тотальности, – пишет Лиотар в "Состоянии постмодернизма", – будем свидетелями непредставительного; активизируем различия и постоим за честь имени» (стр. 81f.).

В ответ на вопрос, во имя чего нам следует объявить войну тотальности, Лиотар апеллирует к справедливости – ценности, которая, по его словам, не устаревает и не вызывает подозрений (стр. 66). Но разве справедливость не заслоняет собой различные языковые игры, возразим мы? А как же их принципиальная несопоставимость? Разве не у каждой языковой игры свое понятие о справедливости? В поисках идеи справедливости, в которой не было бы ни универсальности, ни всеобщего согласия, Лиотар настаивает на

> признании специфики и автономии многообразия и непереводимости сложных языковых игр на отказе от их упрощения; следуя

---

[4] Лиотар высказывает предположение, что стратегии постоянного расхождения во мнениях – или «паралогии» – он научился у современной науки, которая оценивает «свое собственное развитие как непоследовательное, чрезвычайно быстрое, необратимое и парадоксальное» (Lyotard 1984, 60). Такая модель науки представляла бы собой *постоянную* революцию. Ричард Рорти справедливо возражает, что «говорить, что "наука стремится" наслаивать паралогию на паралогию – то же, что утверждать, будто политики стремятся устраивать революцию за революцией. Ни одно исследование интересов современной науки или политики не показало бы ничего подобного» (Rorty 1984, 33).

правилу, которое, тем не менее, было бы общим для всех: «Будем играть… так давайте же играть мирно» (Lyotard 1982, 131).

Пока мы слушаем призыв к признанию автономности многообразия, до нас доносится скрип приоткрытой задней двери, через которую внутрь незаметно проникает то, что Лиотар недавно выгнал через парадную дверь. Не пытается ли он навязать нам нечто похожее на великое повествование Просветителей о свободе под вывеской справедливости, не носящей универсальный характер?

В заключении «Состояния постмодернизма» Лиотар мечтает о создании компьютерной технологии, которая обеспечила бы свободный доступ к памяти и базам данных, тем самым предлагая всем участникам языковых игр самую полную информацию в любой момент (Lyotard 1984, 67). Замените средства производства на информацию, и проект Лиотара по созданию общественных условий для по-настоящему свободной дискуссии становится подозрительно похожим на царство свободы Карла Маркса, этого неисправимого творца великих повествований (Wellmer 1984, 358). Поставив себе целью стереть все великие повествования освобождения, Лиотар, в конечном итоге, создает антивеликое повествование, включающее в себя элементы либерального и социалистического проектов.

Быть может, мы не обратили бы особого внимания на эту аномалию – ведь, строго говоря, ее не назовешь непоследовательностью[5] – если бы не более серьезные проблемы, связанные с идеей освобождения Лиотара. Задумайтесь, что может произойти в результате замены модернистской схемы «угнетение–освобождение» на постмодернистскую модель несопоставимых языковых игр. Как утверждает Юрген Хабермас, досадная сторона пересекающихся и последовательных языковых игр заключается в невозможности сравнения их *между* собой в том, что касается их правомерности (Habermas 1982, 29). Перед нами пантеон богов и никакой надежды решить, кому из них отдать пальму первенства, поскольку нет общих для всех критериев (хотя каждый бог не замедлит представить свои собственные веские *причины*, побудившие его вступить в состязание). По словам Ричарда Рорти, который в данном случае со-

[5] Можно преследовать те же цели, которые берут начало в великих повествованиях освобождения, не прибегая ни к одному из великих повествований для оправдания этих целей.

гласен с Лиотаром, у нас «нет теоретических причин избрать одно направление общественного развития в ущерб другому» (Rorty 1984, 40).

Будучи неспособными уладить свои разногласия в ходе логических рассуждений, боги неизменно берутся за оружие. Учитывая несопоставимость языковых игр, не удивительно слышать из уст Лиотара, что «говорить – значит сражаться», а речевые акты следует относить к области общей «агонистики» (Lyotard 1984, 10). Но эту борьбу он истолковывает как игру, подчиняющую все игры общему правилу, гласящему, что они должны проходить мирно (Lyotard 1982, 131). Беда в том, что дети не хотят оставаться каждый в своей комнате; они играют вместе и… дерутся. Когда игра становится слишком серьезной, когда одна сторона нарушает правила, которые другая сторона считает залогом честной игры, а игроков начинают уносить с поля, не будет ли мирное продолжение игры равноценно закреплению несправедливости? Как убедить игроков, с которыми (по их мнению) обошлись несправедливо, продолжать игру мирно? И *зачем* их в этом убеждать? Разве мирная игра различий не заканчивается тем, что большие различия поглощают малые различия? Не звучит ли призыв играть мирно слишком похоже на ницшеанское жизнеутверждение, рай для сильных и ад для слабых, потому что прославляет установленный порядок вещей в том виде, в котором его задумали сильные.

Лиотар ставит своей целью победить насилие, совершаемое великими повествованиями против малых, но, в конечном итоге, он не может помешать большим и малым диктаторам совершать насилие против своих многочисленных жертв. Самая полная информация в любой момент (Lyotard 1984, 67) для каждого игрока точно не станет препятствием на их пути. Самая полная информация навсегда останется недостижимой целью, и даже если бы ее однажды удалось достичь, людям не удалось бы преодолеть барьер неравенства их способности использовать эту информацию с выгодой для себя. Значит, борьба сильных со слабыми продолжится, и в отсутствие единого критерия ее ведения слабые навсегда останутся побежденными. Вопреки замыслу Лиотара, извращенное подобие освобождения поднимает свою безобразную голову после

полной деконструкции им великих повествований освобождения: свободы, с которой сильные безнаказанно угнетают слабых.

При этом Лиотар прав, когда развенчивает попытки окончательного примирения на основе систематической универсализации. Многообразие культур и субкультур, образований типа власть–дискурс и языковых игр не поддается упрощению. Но дело не в том, что языковые игры, в принципе, как он утверждает, несопоставимы. Все обстоит по-иному. Поскольку социальные партнеры живут в одном мире, их языковые игры открыты для проникновения в них других игр, так что общение между ними вполне возможно (Reese-Schäfer 1989, 96). *Несопоставимость* не бывает универсальной, она всегда носит местный, временный и частичный характер. На пути примирения стоит не внутренняя несопоставимость, а гораздо более тревожный факт того, что, наряду с взаимопониманием и новыми мирными соглашениями, постоянно возникают новые конфликты и разногласия.

Итак, главный вопрос не в том, как добиться окончательного примирения. Решение этой проблемы мессианских масштабов следует предоставить Богу. Хуже поражения, которое потерпели великие повествования модернизма, мог бы быть только их успех! Одной своей попыткой решения мессианской проблемы они уже слишком облегчили задачу антихриста. Обличая антимессианские программы, предлагающие всеобщее спасение, Лиотар помогает нам задаться правильным вопросом, который состоит не в том, как добиться окончательного примирения, а в том, *что необходимо, чтобы жить в мире, не дожидаясь окончательного примирения.*

У постмодернистских критиков освобождения («Прощайте, великие повествования») мы учимся бороться с угнетением, не предпринимая при этом попыток добиться окончательного примирения; в противном случае мы сами превратимся в пособников угнетения. Определив границы процесса освобождения («Двойственный характер свободы»), мы понимаем, что в борьбе с угнетением следует руководствоваться идеей примирения между угнетаемыми и угнетателями, иначе нас ожидает несправедливость со сменой ролей. Как модернистская программа освобождения, так и ее постмодернистская критика, предполагают, что именно *неокончательное примирение в ходе борьбы против угнетения* должно

стать целью, достижению которой способствует достойное доверия богословие. Все остальное равносильно вводящей в заблуждение идеологии ложного освобождения, которая не принесет никакой пользы, особенно тем, во имя кого она распространяется и кто более всего в ней нуждается.

Если *проект* окончательного примирения – очевидная ошибка, то следует ли нам отказаться и от *надежды* на него? Быть может, великое повествование о великой Вечере Агнца – опасная иллюзия, питающая тоталитарные притязания, а значит и оказывающая поддержку практике тоталитаризма? Но может ли христианство существовать без таких образов, как «царство Божье», «новое творение» или «небеса»? И что могут обозначать эти образы, если не всеобщий мир и процветание – *шалом* – утрата которого станет окончательным свидетельством того, что нескромные до неприличия притязания этих образов были ложными? Для христианства отказаться от *надежды* на окончательное примирение – на примирение, которое нельзя превзойти или отменить – означало бы отказаться от самого себя. Все зависит от того, как мы понимаем окончательное примирение и его последствия для жизни в мире, полном вражды. Сделаю лишь три краткие оговорки. Прежде всего, окончательное примирение будет делом рук не человека, а триединого Бога. Кроме того, речь идет не об апокалиптическом конце света, а об эсхатологическом новом начале этого мира (Moltmann 1996b, 11ff.). Наконец, окончательное примирение – не замкнутая тотальность, поскольку совершается Богом, который есть совершенная любовь. Надежда на такое нетоталитарное окончательное примирение и есть тот самый контекст, в котором христиане сражаются за мир в окружении вражды и угнетения.

Черпая помощь в проповеди Иисусом Божьего царства, в его смерти на кресте и в характере триединого Бога, я призываю к борьбе за *неокончательное примирение на основе надежды на окончательное примирение, которое невозможно отменить.* Я верю, что примирение с Другим будет успешным, только если личность, ведомая повествованием о триедином Боге, готова принять Другого в себя и совершить перестройку своего самосознания в свете несхожести с ней Другого. Идея перестройки может навести на мысль о равной приемлемости всех самосознаний и симметрии

распределения власти между ними. Но воспринимая универсальную допустимость и симметрию как данности, мы оказываемся в плену вредной идеологии. Посему я хотел бы задаться вопросом о том, что именно необходимо в борьбе за неокончательное примирение путем перестройки активных самосознаний в условиях повсеместного распространения неравенства и открытых проявлений зла.

Политика чистого сердца

Одна из самых печальных историй войны в бывшей Югославии прозвучала из уст женщины-мусульманки. Вот что она рассказывает:

> Я мусульманка. Мне тридцать пять лет. Своего второго, только что родившегося сына я назвала Джихад. Чтобы он не забыл, как обращались с его матерью, – месть. Когда я впервые поднесла малыша к своей груди, я сказала ему: «Да захлебнешься ты этим молоком, если забудешь». Так тому и быть. Сербы научили меня ненавидеть. В последние два месяца во мне была совершенная пустота. Не было ни боли, ни горечи. Только ненависть. Я учила этих детей любить. Я старалась. Я преподавала литературу. Я родилась в Илияше и там же чуть не погибла. Мой ученик Зоран, единственный сын моих соседей, мочился мне в рот. Под громкий смех собравшихся вокруг бородатых негодяев он говорил: «Ты больше ни на что не годишься, вонючая мусульманка…» Не знаю, услышала ли я сначала крик или почувствовала удар. Мой бывший коллега, учитель физики, орал, как сумасшедший: «Усташа, усташа…» И продолжал избивать меня. Везде, куда мог достать. Я перестала чувствовать боль. Но душа? Она болит. Я учила их любить, и все это время они готовились уничтожить все, что не связано с православной верой. Джихад – война. Это единственный путь…

Сербский журналист Желко Вукович, из чьей книги «Убийство Сараево» я взял эту историю, отмечает: «Сколько боснийских матерей поклялись научить своих детей ненависти и мести! Сколько маленьких мусульман, сербов и хорватов вырастут, слушая такие истории и заучивая такие уроки!» (Vuković 1993, 134). Для какого множества детей по всему миру «джихад», «война», «крестовый поход», «месть», «ненависть» – не просто слова, а смысл жизни!

Чтобы примирение стало возможным, слова ненависти должны быть тщательно стерты, а проявления насилия должны постепенно уйти из нашей жизни. Таков, по моему убеждению, один из важнейших уроков проповеди Иисуса о Божьем царстве.

Хотя среди слушателей Иисуса, очевидно, были не только толпы бесправных бедняков, составлявших низшие слои палестинского общества, без сомнения, у большинства из них были веские причины считать себя невинными жертвами угнетения (Theissen 1978, 31-76). В политическом смысле, жители Палестины, утратив национальную независимость, страдали от жестокого гнета римлян и от постоянного напряжения в отношениях между иудейской аристократией, иродианами и римскими оккупационными войсками. В экономическом плане большинство палестинцев оказались одновременно в тисках римлян и собственной национальной элиты, которые, соревнуясь в объеме накопленных богатств, не пренебрегали эксплуатацией значительной части населения, вынужденной платить непосильные налоги. Наконец, правление римлян грозило насильственной ассимиляцией в чужеродную культуру. Иудеи, по праву гордившиеся своей древней и благородной религиозной традицией, ожидавшие в будущем обращения всех язычников, были глубоко оскорблены проникновением эллинистической культуры в их религиозное и культурное пространство. В условиях иноземного господства и угрозы, нависшей над их культурным самосознанием, обманутые и лишенные всех прав, большинство жителей Палестины, будь то представители низшего или среднего класса, ощущали себя жертвами.

Неудивительно, что в контексте угнетения, проникшего во все сферы жизни, проповедь Божьего царства нашла в людях необычайный отклик. Политические, экономические и культурные разочарования и надежды, соединившись, придали понятию Божьего царства необыкновенную силу. Бог низвергнет иноземных захватчиков и местную элиту с их престолов; Бог освободит народ от угнетения и положит конец земным правителям. Мечты о будущем, когда Бог один будет царить в истине и справедливости, усиливались жестокой реальностью римского господства, эксплуатации и культурного гнета. Сделав царство Божье главной темой своей проповеди, а нищих – главными восприемниками благовестия

(Jeremias 1971, 103-21), Иисус придал своему служению явно политический оттенок. Разве могли слышавшие его не заметить политический подтекст его программной проповеди, в которой он заявил, что Дух Божий помазал его «благовествовать нищим... проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное» (Лк. 4, 18-19)!?

Но по-настоящему удивительным и новым в служении Иисуса был не политический подтекст его проповеди и не особое внимание, которое он уделял нищим. Именно такого интереса можно ожидать от любого, даже не блещущего умом, политического лидера из низов; всякому лидеру необходим социальный авторитет, для этого ему нужны последователи, а чтобы иметь последователей ему необходимо защищать интересы недовольных, которыми в случае Иисуса оказалось бы подавляющее большинство низших слоев общества. Но у Иисуса не было политический амбиций (Theissen 1987, 95), хотя он сделал гораздо больше, чем можно было бы ожидать от политика. Разумеется, он пробуждал надежду в сердцах угнетенных и требовал от угнетателей радикальных перемен, как делал бы любой сторонник социальных реформ. Но в самое сердце своей «политической платформы» он поместил безусловную любовь Бога и человеческую потребность в покаянии.[6] Учитывая эмоции, царящие сегодня в Западном обществе, такое сочетание – божественная любовь *и* человеческое покаяние, – *обращенное к жертвам*, представляет собой самое поразительное и, в качестве политического заявления, самый возмутительный и в то же время вселяющий надежду аспект проповеди Иисуса.

---

[6] Э. П. Сандерс утверждает, что покаяние первоначально не было частью проповеди Иисуса, и потому «должно быть "вчитано" в нее» (Sanders 1985, 111). Брюс Чилтон и Дж. Макдональд отвечают, что «покаянное отречение неотъемлемо от положительного отклика на Царство Божье как нечто чрезвычайно ценное» (Chilton and McDonald 1987, 41). Мои более общие богословские рассуждения о значимости покаяния, однако, не основываются на месте покаяния в проповеди исторического Иисуса. При условии, что *слушателей Евангелия* можно представить себе как угнетенных, те же богословские выводы следуют из включения покаяния в более поздние редакции проповеди Иисуса.

Смущает нас, разумеется, не безусловная любовь, которую мы привыкли ожидать, а призыв к *покаянию*.[7] Если бы Иисус настаивал только на «радикальном изменении курса и направления жизни, основных мотивов, взглядов и целей» (Dunn 1992, 20), как некоторые описывают покаяние, нам бы и в голову не пришло возражать, хотя мы непременно указали бы ему на необходимость пожалеть обездоленных и бросить вызов сильным мира сего. Но он требовал большего, нежели радикальных перемен. Покаяние означает поворот в сознании, имеющий чрезвычайную нравственную и религиозную значимость. Покаяться – значит признать, что мы не просто совершили серьезную ошибку, но *согрешили*. Иисус ясно сказал, что пришел призвать не праведников, но грешников (Мк. 2, 17), а евангелисты неоднократно сообщают, что он прощал грехи (Мк. 2, 5).

Несмотря на слова Иисуса о том, что царство небесное принадлежит нищим, его обращение с ними как с грешниками вызывает у нас бурю возмущения. Разве не нашлось у него слов утешения и ободрения для нищих, зачем же оскорблять их, называя грешниками? Чем же он отличается от священника-аскета из «Генеалогии морали» Ницше, сделавшегося целителем больного стада, отравляя их умы верой в то, что они сами повинны в своих бедах? (Nietzsche 1956, 262ff.) Не следовало ли в попытке исцелить *это* стадо первым делом провозгласить во всеуслышание, что оно *было заражено*? Вместо того чтобы призывать грешников к покаянию, не должен ли был Иисус обличить идеологический образ нищих-грешников и бросить вызов практике угнетения, которую призван был оправдать этот образ?

Не будем забывать, что Иисус не преминул сделать именно это: он гневно обрушился на религиозные механизмы, объявлявшие грешниками тех, кто ими не был. Его отказ от соблюдения законов об очищении (Мк. 7, 1-23), например, «в самое сердце поражает сектантское деление на праведных и грешных» (Dunn 1992, 75). Символические преграды, воздвигнутые ложными религиозными учениями, которые приписывают греховность невинным, должны

[7] Призыв к покаянию не смущал современников Иисуса, как смущает нас в конце двадцатого века, поскольку покаяние было «одним из традиционных богословских учений раннего иудаизма» (Chilton and McDonald 1987, 41).

быть разрушены, настаивал Иисус. Кроме того, он прекрасно осознавал, что люди страдают не только от последствий своего греха, но и чужого, совершенного против них. Так, в его программной проповеди упоминаются пленные, которых надлежало освободить (потому что их *незаслуженно* заключили в темницу), и измученные, которых необходимо отпустить на свободу (потому что с ними поступали *несправедливо*). Он не отягчал страдания обиженных бременем вины за их собственные беды. Пользуясь терминологией Ницше, Иисус вовсе не коварный священник-аскет, наживавшийся на чужих несчастьях, а пророк, осуждавший угнетение и его идеологические оправдания (ср. Мф. 23). В ограниченном, но очень важном смысле, евангелие Иисуса стало благой вестью для пожинающих последствия чужого греха (Fung 1980, 85ff.).

Но Иисус призывал к покаянию не только тех, кто лживо объявлял невинное порочным, согрешая против своих жертв, но и *самих жертв угнетения*. Не стоит четко делить слушателей Иисуса на две группы, заявляя, будто угнетенным покаяние обещает надежду, тогда как для угнетателей оно означает радикальную перемену. Ничто в служении Иисуса не предполагает подобной классификации людей, хотя разным людям предстоит каяться в разных грехах. Поистине революционный характер проповеди Иисуса заключается именно во *взаимосвязи между надеждой, которую он дарует угнетенным, и радикальными изменениями, к которым он их призывает*. Хотя некоторые грехи вменялись им незаслуженно, другие были вполне реальны; страдая от греховных рук других, они одновременно совершали свои собственные грехи. Божественное прощение он предлагал именно *им*. Важно и то, что именно эти люди, а не стоящие у власти лицемеры, приняли его предложение. Ведь, как правило, царство Божье входит в мир через заднюю дверь жилища прислуги, а не через главные врата господских покоев.

Почему же призыв к покаянию обращен и к угнетенным (наряду с угнетателями, которые согрешили несравнимо более тяжко)? Зачем заводить разговор об *их* грехе и прощении? Потому что маленьким джихадам, равно как и их отцам и матерям, необходима не только материальная и психологическая помощь, но и освобождение от вполне понятной, но при этом бесчеловечной ненависти, сковавшей их сердца. В более общем богословском смысле,

жертвы нуждаются в покаянии, потому что изменения в обществе, соответствующие картине Божьего царства – нового Божьего мира – не произойдут без *изменений в их сердце и поведении*. Признаем, что многие лжепророки использовали проповедь покаяния в оправдание практики угнетения: религия грешной души должна была отвлечь внимание от экономики грязных сделок и политики безжалостной власти. Но неразумно было бы позволить этому чудовищному злоупотреблению заслонить от нас необыкновенную общественную значимость покаяния жертв. Если такое произойдет, в каком-то смысле мы сами будет повинны в том же грехе, что и лжепророки – мы только укрепим прежнюю систему угнетения, лицемерно провозгласив себя авангардом новой свободы. Мне хотелось бы подробнее остановиться на сущности понятия политики чистого сердца.

Нелегко догадаться, в чем Иисус призывал покаяться своих слушателей; он часто говорит о грешниках и реже об их грехах. Общественное мнение его современников о том, что считалось грехом, плохой помощник в этом вопросе; нельзя предположить, что он разделял распространенное понимание греха, поскольку, как известно, он не раз спорил со своими современниками именно по этому вопросу. Поэтому составить представление о предмете покаяния можно лишь по тому, какой он хотел видеть их жизнь; грех в этом контексте равнозначен отказу жить как истинные ученики Христовы по заветам Нагорной проповеди (Gnilka 1993, 212). Здесь не место для полного и исчерпывающего изложения Христова богословия греха. Однако два важных момента его проповеди наглядно демонстрируют общественную значимость покаяния – его учение о богатстве и о насилии. Иисус сказал: «Не можете служить Богу и мамоне» и еще: «Любите врагов ваших… и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 6, 24; 5, 44). Служение богатству и ненависть к врагам – вот в каких грехах должны покаяться последователи Иисуса. Для бесправных жертв угнетения, которым трудно было служить богатству за неимением такового и столь же непросто было воспользоваться мечом, поскольку мечей на всех не хватало, эти две заповеди означали осуждение *зависти* и *вражды*. Но какую политическую значимость могли иметь эти, казалось бы, сугубо личные черты характера бесправных и обездоленных,

захочется нам возразить? Эти несчастные, возможно, стали бы здоровее, избавься они от негативных эмоций, как посоветовал бы им психиатр. Но почему пророк призывает людей *покаяться* в них? И какую конкретно социальную значимость может иметь такое покаяние?

В контексте своей критики самоутверждающего характера модернизма Зигмунт Бауман указывает на тенденцию конфликтов, выросших в условиях неравенства, рождать ревность в богатых и сильных и зависть – в обездоленных. Рассуждая в своей «Этике постмодернизма» о социальной значимости *зависти*, он пишет:

> Самое сильное влияние зависти заключается… в превращении идей господствующих в господствующие идеи. Как только в обществе начинает прослеживаться связь между привилегированным положением и определенными ценностями, люди, лишенные социального статуса, пытаясь компенсировать свое унижение, в ответ требуют таких же ценностей для себя, тем самым усиливая их притягательность (Bauman 1993, 216).

Проницательное замечание Баумана о зависти в равной степени относится и к *вражде*. Самое сильное влияние враждебности, пользуясь терминологией Баумана, заключается в превращении практики насилия со стороны господствующего класса в господствующую практику. Когда в обществе отчетливо прослеживается связь между насилием и социальным статусом, жертвы заключают, что бороться с угнетением можно только насильственными мерами. В общественной жизни зависть и вражда – как вместе, так и по отдельности – только еще прочнее закрепляют господствующие ценности и практику, которые изначально способствуют возникновению и сохранению угнетения. Зависть и вражда, как цепи, приковывают слабых и бесправных к господствующему порядку – даже когда им удается его свергнуть! Но слишком часто у них даже не возникает желания свергнуть господствующий *порядок*; по словам Баумана, они «требуют перетасовки карт, а не смены игры. Они не винят правила игры, им кажется лишь, что противнику достались лучшие карты» (стр. 216).

Изменить господствующие ценности и практику можно, только если сердца тех, кто страдает под их гнетом, станут свободны от их воздействия. Для этого необходимо покаяние. Раскаяться – значит

противостать соблазну греховных ценностей и практики и позволить новому порядку Божьего царства укрепиться в наших сердцах.[8] Для жертвы покаяние заключается в том, чтобы помешать угнетателям диктовать условия протекания общественного конфликта, ценности, вокруг которых он разгорелся, и средства его разрешения. Такого рода покаяние придает силы жертве и обезоруживает угнетателей. Оно возвращает жертве человеческое достоинство, защищая ее как от подражания угнетателям, так и от желания лишить их самих человеческого достоинства. Отнюдь не будучи проявлением покорности господствующему порядку, покаяние создает оазис нового Божьего мира в пустыне старого, делая возможным преображение последнего.

От каких же грехов необходимо искупление жертве? В чем должна покаяться мусульманка, назвавшая сына Джихадом? Разумеется, ей нет нужды каяться в насилии и унижении, которые ей пришлось пережить; в этих ужасных злодеяниях должны каяться *преступники*, и *только* они. Быть может даже, что ей, как и большинству жертв, нужна помощь в том, чтобы научиться *не винить себя*. Но ей и многим другим жертвам – всем *нам*, когда мы оказываемся жертвами – необходимо покаяние в том, что преступники делают с нашей душой. Жертвам следует покаяться в том, что слишком часто они подражают угнетателям, позволяя себе превратиться в отражение своего врага. Они должны раскаяться в желании найти оправдание своей реакции, отрицая свою ответственность за нее или уверяя, что такого рода реакция – необходимое условие освобождения. Без покаяния в этих грехах человеческое достоинство жертв не будет восстановлено, и необходимые перемены в обществе никогда не произойдут.

---

[8] Ранняя церковь удивительно успешно отвергала преобладавшие в обществе ценности, например, одержимость богатством и властью. Герд Тайсен отмечает демократизацию благотворительной деятельности в ранней церкви: самые бедные ее члены были не просто получателями, но и *субъектами* благотворительной помощи (Theissen 1995). Они усердно трудились, даже постились, чтобы помочь *Другим* в их нужде, что, само по себе, невозможно без полной свободы от искушения богатством. Те же явные признаки царства Божьего в сердцах людей можно наблюдать во многих малоимущих христианских общинах и в наше время.

Кто-то может возразить, что жертвы нуждаются в покаянии в том вреде, который преступники нанесли их нравственному состоянию, не более чем в унижении, которому подверглось их тело. Ведь разве не сербы научили эту женщину ненавидеть, как выразилась она сама? В определенном, и очень важном, смысле, так оно и было; насилие и позор, которые ей пришлось пережить, *рождают* ненависть. Но даже под натиском крайней жестокости мы должны сохранить в душе свободу формирования своей личности, как внутреннее святилище человечности. Хотя жертвы зачастую не могут помешать ненависти пробудиться к жизни, ради себя самих они могут и должны отказаться ее подпитывать, стремясь полностью искоренить ее в своей душе. Если сегодня жертвы не совершат покаяние, завтра они станут преступниками, которые, обманывая самих себя, попытаются оправдать свои злодеяния пережитыми страданиями (Lamb 1996, 54).[9]

Конечно же, для смены господствующего порядка необходимо нечто большее, чем перемены в сердцах бесправных жертв. Неужели мы забыли уроки о структурных элементах греха, усвоенные нами от марксистской традиции и ставшие в наши дни неотъемлемой частью познаний об обществе? Кроме того, хватку господствующих ценностей и практики необходимо ослабить и в сердцах власть имеющих; *им*, безусловно, есть в чем каяться. Это кажется нам столь очевидным, что об этом можно было бы и не упоминать, если бы не идеологическая машина, которую привилегированные классы используют для создания повествований, снимающих с них всякую вину. В Евангелиях четко сказано, что угнетателю покаяние не просто необходимо, но для него оно означает нечто

---

[9] В целом книга Шэрон Лэм «Проблема вины», в отличие от моей, посвящена не столько влиянию совершенного преступления на нравственность жертвы, сколько возрождению способности как преступников, так и жертв принимать на себя ответственность и вину. Ход ее мыслей, основанный на уверенности, что мы в недостаточной степени привлекаем преступников к ответственности за совершенное ими зло, ведет к заключению о том, «когда мы заставляем преступников отвечать за свои действия (а они начинают чувствовать свою ответственность), жертвы могут реалистично взглянуть на себя со стороны, и все мы получаем свободу признать некоторые суждения, проявления свободной воли и даже вину самих жертв». (Lamb 1996, 8).

большее, чем очищение желаний и исправление поведения, чем даже возмещение того ущерба, который они нанесли своим жертвам. По свидетельству истории о Закхее, возможно, несколько преувеличенному, покаяние для таких людей предполагает готовность воздать вчетверо и раздать половину имущества нищим (Лк. 19, 8). Искреннее покаяние угнетателей выльется в несправедливо обильное возмещение в стремлении компенсировать первоначальную несправедливость преступления.

В свете сказанного выше разговор о греховности и покаянии жертвы не имеет ничего общего с приписыванием вины в попытке оправдания соответствующих политических действий. Он, очевидно, *не* предполагает, например, что нищие становятся таковыми только потому, что в детстве им не привили правильные ценности (как если бы экономические и политические структуры никак не были связаны с порочным кругом бедности), или что, помогая бедным, мы должны различать среди них достойных и недостойных нашей помощи (как будто право на выживание необходимо заслужить качеством характера). Настоятельная необходимость в покаянии для жертвы связана скорее с *появлением общественных деятелей, живущих в соответствии с ценностями Божьего царства, и потому способных участвовать в подлинном преображении общества.*[10] Значимость характера общественных деятелей – серьезный *политический* урок, который нам следует извлечь из богословского заявления Иисуса о том, что первой реакцией человека на приближение Божьего царства должно стать очищение своего собственного сердца. Такая реакция, возможно, будет означать благотворные политические перемены, но в глубине ее лежит спасительная Божья благодать.

В работе «Козел отпущения» Рене Жирар утверждает, что определение жертвы как невинного козла отпущения в Евангелиях – настоящее откровение (Girard 1986).[11] Не умаляя исключительной важности мысли о том, что угнетатели нередко ищут

[10] Мысль, что центральное место в покаянии занимает преображение человека, а не правильное распределение вины, отражает мысль, что Иисусова проповедь покаяния была продиктована не столько страхом перед грядущим судом, сколько радостью о приближении Божьего царства (см. Мф. 13, 44) (Stuhlmacher 1992, 95).

[11] См. также далее, Глава 7.

козла отпущения для своего оправдания, хотелось бы отметить, что в контексте Евангелий общие рассуждения Жирара о невинности жертвы только затуманивают смысл. Подлинное откровение заключается в настоятельном призыве Иисуса к покаянию *как со стороны угнетателей, так и со стороны угнетенных* – по крайней мере, таково значение его призыва для современного общества. Иисус сочетает глубокую приверженность идее освобождения угнетенных с четким осознанием того, что угнетенные – все *мы* – нуждаемся в покаянии, в радикальной переоценке своих взглядов и поступков в ответ на грядущее спасение от Бога. Фразы «блаженны нищие» и «блаженны чистые сердцем» неразрывно связаны друг с другом (Мф. 5, 3.8). В отрыве от политики чистого сердца любая политика освобождения преградит дорогу сама себе – сын по имени Джихад наполнит сердце другой матери столь абсолютной ненавистью, что она сама захочет начертать месть на самосознании своих потомков (Müller-Fahrenholz 1996, 129ff.).[12]

Практика прощения

Искреннее покаяние – вероятно, одно из тех решений, на которые труднее всего отважиться даже отдельному человеку, а тем более обществу. Неудивительно, что в христианстве истинное покаяние считается не человеческой способностью, но даром Божьим. Дело не только в том, что мы не любим признавать свои ошибки, но и в том, что и Другие почти никогда не бывают совершенно правы. Как отмечал Карл Густав Юнг после Второй мировой войны, в большинстве исповедей смешались покаяние, самозащита и даже жажда мести (Jung 1964, 240f.). На одном дыхании мы признаем свой грех, находим себе оправдание и нападаем.

Когда мы явно выступаем в роли агрессоров, как бы велико ни было наше преступление – если только мы готовы его признать, – мы неизменно отрицаем невинность пострадавшей стороны, затягивая ее в болото общей массы греховности и тем самым настаивая на необходимости исповеди с обеих сторон. Ярким примером тому служит весьма неубедительная исповедь Евангелической церкви

[12] Мюллер-Фаренгольц использует эту историю, чтобы указать на необходимость прощения, а не покаяния, как это делаю я.

Германии после Второй мировой войны и то, каких усилий она потребовала (речь идет о «Штутгартской декларации», принятой 18-19 октября 1945 г.). Мы еще активнее будем противиться покаянию, если считаем себя бесправными и беспомощными жертвами. Как научиться исповедовать свои прегрешения, не пытаясь оправдаться за счет преступлений, совершенных против нас, которые не только затмевают любые наши грехи, но во многом объясняют, почему мы их совершили? Будь мы преступниками или жертвами, истинное покаяние требует, чтобы мы, если можно так выразиться, выпутались из паутины больших и малых злодеяний как неотъемлемой части нашего взаимодействия с обществом, отказались от оправдания своих поступков и обвинений в адрес других и просто признали свои грехи: «*Я* согрешил в мыслях, словах и делах моих», выражаясь словами Книги общих молитв.

Комментируя «Штутгартскую декларацию», Юрген Мольтман подчеркивает боль и одновременно надежду, которую несет с собой искреннее покаяние:

> Признавая свою вину и сопричастность, человек обнаруживает свою беззащитность и уязвимость. Он стоит перед толпой, обрызганный грязью и подавленный. Каждый может презрительно указать на него пальцем. Но в то же время он обретает свободу от отчуждения, другие не могут больше давать определение его действиям; он приходит в себя и выступает на свет истины, которая делает его свободным... (Moltmann 1987, 43).

Освобождение ценой исповеди – свобода от «замалчивания вины и бездумной веры в судьбу... от брони безразличия и непокорности, в которую мы сами себя заковали», как пишет Мольтман (стр. 43) – возможно, самая болезненная из всех попыток освобождения. Но сделав этот первый трудный шаг покаяния, мы приближаемся к заветной цели – примирению. Следующий шаг на этом пути – прощение.[13]

[13] Я не пытаюсь доказывать существование обязательной временной последовательности между покаянием и прощением, когда человек сначала кается, а затем прощает или принимает прощение. Более того, с богословской точки зрения следовало бы настаивать на первостепенности прощения: процесс прощения должен начаться еще до покаяния, как утверждает Кайл Пейсварк в своей рецензии на книгу Шривера «Этика для врагов» (Pasewark 1995). Меня интересует в данном случае не анализ

Но можно ли сказать, что прощение дается нам легче? Глубоко в сердце каждой жертвы кипит гнев на преступника, ярость, разжигаемая неискупленными страданиями. Строчки псалмов мщения возникают в уме и на устах жертв гораздо чаще, чем слова Иисуса на кресте. Их молитва скорее звучала бы так: «Не прощай их, Отче, ибо они знали, что творят!» Однако сильнейший эмоциональный порыв к мщению – не единственное препятствие на пути к прощению. Наше холодное чувство справедливости говорит о том же: преступник *не заслуживает* прощения; простить его было бы несправедливо. По словам Льюиса Смидза в работе «Простить и забыть», прощение возмутительно с точки зрения прямолинейной черно-белой морали (Smedes 1984, 124). Если бы преступники раскаивались в своих преступлениях, прощать их было бы гораздо легче. Но так бывает нечасто. Посему и жертва, и преступник остаются в тисках непроизвольного взаимного исключения, неспособные простить или покаяться, неразрывно связанные извращенной общностью взаимной ненависти.

Вместо желания прощать в нас живет инстинктивное стремление к мести. Злодеяние недолго остается неоплаченным; оно требует немедленной компенсации той же монетой. Но жажда мщения порабощает. Как отмечает Ханна Арендт в работе «Состояние человека», месть

> начинается как реакция на первоначальное преступление, но вместо того чтобы положить конец последствиям первого злодеяния, обе стороны продолжают идти вперед, позволяя цепной реакции, заключенной в каждом действии, делать свое дело… Месть сковывает преступника и жертву узами непреклонного автоматизма процесса, который сам не знает конца (Arendt 1959, 216).

У бесконечного движения по спирали мести – «насилие питается местью, месть – насилием» (Shriver 1995, 19) – есть свои веские причины, крепко вплетенные в ткань общественной жизни. Одна

последовательности шагов в процессе примирения, а выделение различных элементов этого процесса. Кроме того, термин «шаги» не должен вводить нас в заблуждение, будто покаяние и прощение – явления единовременные и совершаются раз и навсегда. В своей работе «Воплощенное прощение» Грегори Джоунз по праву называет прощение искусством и образом жизни (Jones 1995).

из них связана с расхождением во взглядах действующих лиц социальной драмы. Когда одна из сторон убеждена, что ищет справедливости или даже готова удовлетвориться меньшим, другая может видеть в тех же действиях месть и новую несправедливость. Предполагаемая справедливость трактуется другой стороной как попрание справедливости, и «праведная» месть влечет за собой «праведную» ответную месть. Эту первую причину движения по спирали мщения можно назвать проблемой предвзятости – неспособностью сторон прийти к согласию в оценке своих действий.

Другая причина заключается во временной последовательности наших поступков. Ханна Арендт назвала ее проблемой необратимости – неспособностью «изменить то, что уже произошло, даже если мы не знали или не могли знать, что делаем» (Arendt 1959, 212f.). Если бы наши поступки и их последствия можно было исправить, в мести не было бы нужды. Достаточно было бы при желании изменить случившееся. Но наши действия необратимы. Даже Бог не может их отменить. Потому жажда мести кажется неукротимой. Единственный путь к решению проблемы необратимости, утверждает Арендт, лежит через *прощение*. Я бы добавил, что прощение – это еще и единственное решение проблемы предвзятости. Подлинно свободный поступок, который представляет собой нечто большее, чем простая реакция (стр. 216), прощение сокрушает власть воспоминаний о прошлом и выходит за рамки требований справедливости, заставляя злосчастную спираль остановиться. Такова социальная значимость прощения.

«Первооткрывателем роли прощения в области человеческих отношений был Иисус из Назарета», – пишет Ханна Арендт (стр. 214f.). Независимо от того, насколько уместно в данном случае звание первооткрывателя, оно подчеркивает центральное место прощения в проповеди Иисуса. Угнетение, ставшее повседневной реальностью для его слушателей, порождало постоянную жажду мщения. Жизнь по принципу: «Если тебя ударят, нанеси ответный удар! Если у тебя отнимут одежду, сожги их дом!» казалась единственным способом выжить (Theissen 1987, 88); месть Ламеха, призывавшего нанести семьдесят семь ударов в ответ на каждый из полученных, казался, как это ни парадоксально, единственным способом искоренить несправедливость (Быт. 4, 23-24).

Обратив логику Ламеха вспять, Иисус призывал своих последователей не только отказаться от мести, но и прощать ровно столько же раз, сколько Ламех обещал отомстить за себя (Мф. 18, 21). С несправедливостью угнетения необходимо бороться творческой несправедливостью прощения, а не пародией на справедливость, которую предлагает месть.

Умирая на кресте, на который был отправлен по приговору неправедного судьи, Иисус на собственном примере показал, в чем состояло его учение. Он молился: «Отче, прости им…» (Лк. 23, 34). В комментарии к этой молитве Юрген Мольтман пишет:

> Эта молитва Христа победила универсальную религию мести и отменила всеобщий закон возмездия. Во имя Распятого с того дня в мире должно царить прощение. Христианство, которое вправе называться его именем, – это религия примирения. Простить того, кто причинил боль, – акт высшей независимости и величайшей внутренней свободы. Прощение и примирение ставит жертв выше преступников, освобождая их от непреодолимого желания творить зло (Moltmann 1995a, 29).

Но не ложный ли выбор предлагает нам Мольтман? Разве нет иного выбора, кроме мести и прощения? Почему бы не отказаться от них *обоих* и не предпочесть *справедливость* – воздав преступникам не более (как требует мщение), и не менее (как настаивает прощение), чем следует за их злодеяние? Почему бы не жить по принципу «око за око, и зуб за зуб», призванному сдерживать конфликт в рамках закона, назначая точно определенное наказание? Однако не будем забывать, что сама идея прощения предполагает провозглашение справедливости. Это ясно следует из молитвы «Отче наш». Слова: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6, 12), означают, что мы *в долгу* перед Богом, так же как другие люди *в долгу* перед нами. Наш долг, равно как и долг других перед нами, исчисляется только по принципу справедливости. Посему без справедливости нет и прощения.

Но если есть справедливость, зачем тогда нужно прощение? Дело в том, что строгое реституционное правосудие никогда не находит удовлетворения. Если проблема предвзятости захлопывает крышку гроба такого рода справедливости, то проблема необратимости забивает в нее последний гвоздь. Поскольку ни один

поступок нельзя отменить, как писал Ницше, по крайней мере, первоначальное злодеяние навсегда остается с нами. В контексте справедливости вина вечна, и потому, заключает Ницше, вечным должно быть и наказание (Nietzsche 1969, 162). Но даже вечный ад для мучителей, которого требует логика Ницше, ничего не исправит для тех, кого они истязали, по проницательному наблюдению Достоевского (Dostoevsky 1990, 245). Мы не можем представить себе ничего, что исправило бы первоначальное преступление. Кроме того, если выйти за рамки чистой мысли в область конкретного социального взаимодействия, как правило, в исправлении нуждается не только первоначальное преступление. Здесь нашли место преступления, ущерб от которых не подлежит возмещению, и даже в тех случаях, когда это возможно, споры о том, каким должно быть возмещение, делают его маловероятным, так что справедливость продолжает оставаться под вопросом. В рамках реституционного правосудия нет места примирению. Напротив, добиваться справедливости в данном случае – значит еще более углубить конфликт, возродив непреодолимое желание творить зло. Все это указывает на исключительную необходимость прощения.

Хотелось бы повторить, что прощение не заменяет справедливости. Прощение – это не просто выплеск гневной обиды жертвы или облегчение душевных терзаний преступника, сожалеющего о содеянном, ибо они не требуют перемен от преступника и исправления ситуации. Напротив: каждый акт прощения провозглашает справедливость, привлекая внимание к ее нарушению именно своей готовностью отказаться от борьбы за нее (Welker 1994a, 246). Более того, прощение предлагает контекст, в котором поиски истинного смысла справедливости могут увенчаться успехом. «Только те, кто научились жить по истине, исповедуя свои грехи перед Иисусом, не стыдятся говорить правду в любых обстоятельствах», – писал Дитрих Бонхеффер в книге «Цена ученичества» (Bonhoeffer 1963, 155). Можно добавить, что только получившие прощение и готовые прощать способны неустанно добиваться справедливости, не поддаваясь искушению превратить ее в несправедливость.

Но как найти в себе силы прощать? Быть может, стоит попытаться убедить себя, что прощение благотворно для душевного и духовного здоровья, тогда как мстительность пагубна? Или

уверять самих себя, что в нашем мире мудрее прощать, чем бесконечно двигаться по спирали мести? Даже если все это правда, смогут ли такие аргументы победить столь сильное чувство как жажда мести? Еще важнее, принимают ли они во внимание тот факт, что жажда мести – отнюдь не безумная страсть больной неустойчивой психики? Ее пробуждает к жизни потребность восстановить утраченное – ощущение физической и эмоциональной целостности, нарушенной насилием. Об этом пишет Сьюзан Джейкоби в работе «Необузданная справедливость» (Jacoby 1983, 298). Как же удовлетворить жажду справедливости и усмирить страстное желание мести, дабы научиться прощению?

В псалмах возмездия потоки ярости свободно текут, сдерживаемые лишь четкой формой ритуальной молитвы (Barth 1966, 43ff.). Как ни странно, именно они могут указать путь из рабства мести к свободе прощения. Но это достижимо лишь при условии, что мы не рассматриваем их как скрытые угрозы в адрес могущественных врагов, с которыми автор не решался встретиться лицом к лицу – отрывки огромной паутины сложных поступков и высказываний, в которой проходит жизнь Псалмопевца, как пишет Джеральд Шепард (Sheppard 1992, 74). Отчасти движимый ложной озабоченностью тем, что эти псалмы могут «угасить стремление отомстить, наказать или лишить другого человека власти и влияния» (стр. 71), Шепард ошибочно трактует особый характер псалмов как одного из видов дискурса. Речь идет о *молитвах*. Все, кроме модернистов, для которых Бог не имеет значения, знают, что молитвы обращены прежде всего к Богу. Какое бы еще воздействие ни оказывали эти псалмы на слушателей (а я не сомневаюсь, что они несли в себе и такую функцию), они призваны были донести недоумение и возмущение угнетаемых творившейся вокруг них несправедливостью в присутствие справедливого Бога, который слышит вопли угнетенных (Miller 1994, 106ff.).[14]

Для последователей распятого Мессии главное содержание псалмов возмездия заключается в следующем: ярость и гнев

[14] Бернд Яновски приводит убедительные аргументы в пользу того, что «враг» в Псалтыри – не только личный недруг, но и представитель власти хаоса (Janowski 1995, 163ff.). Таким образом, псалмы, содержащие проклятия и призывы к мести, направлены не столько против личных врагов псалмопевца, сколько в защиту справедливости.

должны изливаться перед Богом (Janowski 1995, 173) не в тщательно продуманной и оформленной исповеди, а в спонтанном выплеске чувств, идущих из глубины души. Это не просто избавление от накопившейся агрессии перед всемогущим Богом, который не должен оставаться безразличным. Гораздо важнее, что, выплескивая ничем не сдерживаемый гнев перед Богом, мы заставляем своих врагов и свою собственную жажду мести встретиться лицом к лицу с Богом, который любит и творит справедливость. Скрываясь в темных углах нашего сердца, ненависть растет и заражает все вокруг злобным желанием прибегнуть к исключению. Но в свете Божьей любви и справедливости ненависть отступает, и в плодородную почву падает чудесное семя прощения. Прощение невозможно, когда мы исключаем врага из человеческого сообщества, одновременно исключая себя из сообщества грешников. Но никто не может долго находиться в присутствии Бога распятого Мессии, без того чтобы преодолеть это двойное исключение – перевести врага из сферы жестокой бесчеловечности в сферу общей с нами человечности, а самих себя из горделивой невинности в общую для всех греховность. Зная, что мучитель не будет вечно торжествовать над жертвой (Глава 7), мы заново открываем для себя человечность чужой личности в стремлении любить ее так, как любит Бог. Зная, что Божья любовь сильнее всякого греха, мы учимся видеть себя в свете Божьей справедливости, открывая для себя собственную греховность.[15]

В Божьем присутствии наше возмущение несправедливостью уступает место прощению, которое, в свою очередь, делает возможным поиск всеобщей справедливости (см. Главу 5). Если прощение происходит, оно являет собой лишь слабый отзвук прощения, которое даровал нам справедливый и любящий Бог – единственного подлинно значимого прощения, потому что хотя мы и призваны прощать, по-настоящему прощать или вменять грехи не может никто, кроме одного Бога (Мк. 2, 7).

---

[15] Конечно же, находиться в Божьем присутствии еще не достаточно, чтобы научиться прощению. Мы должны постоянно пребывать в сообществе прощения, которое поможет нам овладеть этим искусством (Jones 1995). Молитвы словами псалмов дает нам возможность попасть в такое окружение, поскольку псалмы традиционно являются молитвами Божьего народа.

Пространство, отведенное для Другого. Крест, Троица, евхаристия

Слово «прощение» во многом выражает собой значимость креста[16] – главного для христиан символа разрушительности человеческого греха и одновременно величия Божьей любви. Даже если Иисус и не произнес молитву: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34),[17] эти слова навсегда вписаны в историю его страданий, всей его жизни, приведшей его на крест. Как явствует из этой молитвы, распятие Христа не было всего лишь еще одним примером страданий невинного. Простые страдания невинных людей не имеют искупительной ценности ни для самих страждущих, ни для кого другого; они скорее представляют собой трагедию, чем искупление, поскольку переполняют и без того полноводные реки крови и слез, текущие по истории человечества. В отличие от пассивных страданий невинной жертвы, страсти Христовы – это агония измученной души и истерзанного тела, вознесенная в качестве *молитвы о прощении мучителей*. Безусловно, такая молитва лишь усилила и без того ужасную боль. Дитрих Бонхеффер прекрасно понимал, что прощение – еще одна форма страданий (Bonhoeffer 1963, 100); прощая, мы не только терпим насилие, но и отказываемся от своего законных требований справедливости и возмещения ущерба. Однако у подножия креста мы понимаем, что в мире необратимых поступков и предвзятых суждений искупление от пассивных страданий, навязанных нам извне, невозможно без добровольных и активных страданий прощения.

Итак, прощение необходимо, но достаточно ли этого? Прощение проводит границу между презрением и принятием. Оно исцеляет раны, нанесенные законами исключения, и разрушает стену вражды. Но при этом оно оставляет между людьми пустое

---

[16] В мои планы не входит разработка полноценного богословского учения о кресте; я лишь ссылаюсь на некоторые элементы новозаветного свидетельства о смерти Христа. В частности, я бы воздержался от попытки объяснить логику искупления (см. Главу 7). Меня больше интересует социальная значимость события креста, нежели объяснение, почему и как именно это произошло.

[17] Эти слова не содержатся в авторитетных древних рукописях.

пространство безучастности, которое позволяет каждому либо идти своим путем в так называемом мире, либо пасть в объятия друг друга и восстановить утраченное общение. Возможность идти своим путем для многих людей, оказавшихся в водовороте насилия – самая смелая мечта, на которую они могут решиться. «Свершившаяся несправедливость слишком велика, чтобы мы стали друзьями; пролилось слишком много крови, чтобы мы смогли жить вместе» – эти слова слишком часто звучат повсюду, где продолжают пылать конфликты. Между «нами» и «ними» проходит видимая граница. Они – это «они», а мы – это «мы», и, говоря «мы», мы никогда не имеем в виду «их». Столь четкое разделение и жизнь на безопасном расстоянии друг от друга, возможно, единственный и даже желательный вариант развития событий в определенные кризисные моменты истории человеческих отношений. Но расставание, очевидно, еще не мир. Речь идет не о простом отсутствии вражды, подкрепляемом взаимным молчанием, а о полноценном *общении между бывшими врагами*. Предлагая прощение, страсти Христовы одновременно призваны восстановить такое общение – даже с врагами, которые упорно отказываются от примирения.

Крест говорит в первую очередь о том, что Христос не позволил Другому остаться врагом, освободив внутри себя место для своих обидчиков. В этот поворотный момент повествования об отношениях Бога с человечеством крест дает понять, что, несмотря на свою откровенную вражду против Бога, мы принадлежим именно ему; Бог не отказывается от нас. «Будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его», – пишет апостол Павел (Рим. 5, 10). На кресте Бог принес в жертву самого себя, не желая принести в жертву человечество; таковы последствия решимости Бога прекратить вражду между людьми, не прибегая к насилию, и вновь даровать людям радость общения с ним. Крест дал человеку возможность снова быть в Духе, во Христе и в Боге. Итак, прощение – еще не кульминация взаимодействия Христа с согрешившим против него Другим; это лишь шаг на пути к полному принятию. Объятия распятого открыты в знак того, что в личности Бога есть место, которое он предлагает занять врагам.

Символизируя готовность к принятию в себя врага, крест, бесспорно, вызывает возмущение в мире, насквозь пропитанном

враждой. Мы инстинктивно тянемся за щитом и мечом, но крест предлагает нам распростертые руки и обнаженное тело, пронизанное копьем; нам кажется, что мы должны быть мудры, как змии, но крест призывает нас стать невинными как голуби (1 Кор. 1, 18ff.). Но какими бы возмутительными они не казались, уязвимость и невинность креста не говорят о *неспособности* к вражде, как уверяет Ницше в «Антихристе» (Nietzsche 1990, 153). Они скорее свидетельствуют о *вражде* против вражды и об отказе от ее услуг. Вместо того чтобы подражать насилию и неприятию со стороны врагов, Христос, жертва, не позволившая преступнику определять его самосознание, прощает и отводит врагу место внутри себя. Посему, именно будучи жертвой, Христос стал настоящим судьей: открывая свои объятия преступникам, он судит как первоначальное злодеяние, так и ответное зло, совершаемое многими жертвами. Вражда против вражды идет к цели, недостижимой ни для самой вражды, ни для неспособности к вражде: она *преображает* взаимоотношения между жертвой и преступником, тогда как вражда только извращает их, а неспособность к вражде оставляет их без изменений (см. Williams 1982, 11ff.).

Но и в качестве приговора вражде крест остается оскорбительным для мира насилия. Разве это мирное состязание не обернется невыносимыми мучениями для последователей Христа?[18] Разве тяжесть креста не сокрушит слабых – тех, у кого нет власти, которой можно воспользоваться, если стратегия освобождения в себе места для врага закончится неудачей? Не окажется ли такое слово креста слишком благой вестью для преступника? Далее в своей книге я буду подробно рассматривать эти волнующие вопросы (главы 5–7). Сейчас же хочу подчеркнуть, что агрессия креста – тот, кто *не* считает крест агрессией, никогда не шел за Распятым в Гефсиманский сад и, тем более, на Голгофу – скрывается глубже богословия креста. Если нас смущает судьба Распятого и его призыв следовать за ним, значит, нас приведет в замешательство и *Бог* Распятого. Ибо в кресте Христовом отразилась сама природа триединого Бога. И наоборот, крест запечатлен на сердце триединого

[18] По вопросу об уязвимости см. важный и полезный очерк Сары Коукли «*Кенозис* и ниспровержение»; она говорит об «обязательном слиянии во Христе неагрессивной божественной власти *и* смиренной человечности» (Coakley 1996).

Бога; страсти Христовы – это страсти Бога (Moltmann 1981, 21ff.). По словам Роуэна Уильямса, «невообразимое самоопустошение Бога в событиях Страстной пятницы и Вели́кой субботы – отнюдь не произвольное выражение характера Бога: перед нами сама жизнь Троицы, перенесенная в мир» (Williams 1979, 177). Итак, тринитарное богословие креста ставит перед нами вопрос: что представляет собой жизнь Троицы, *не* перенесенная в мир, и как это отражается на наших отношениях с Другим?

Отметим, прежде всего, две стороны страстей Христовых: жертвенную любовь, побеждающую человеческую вражду, и освобождение в себе места для враждующего с ним человечества. Это самопожертвование и принятие в себя Другого – два основных момента во внутренней жизни Троицы; более того, в триедином Боге совершенной любви они составляют одно целое. Сторонники традиционного иерархического понимания взаимоотношений ипостасей Троицы, равно как и те, кто разделяет более современные взгляды, отрицая иерархию внутри Троицы, сходятся в том, что жизнь Бога состоит из самопожертвования и принятия в себя других. Следовательно, ни одна из ипостасей Троицы не существует в отрыве от остальных. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит: «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10, 38). Каждая божественная ипостась вбирает в себя другие две; она может быть собой лишь благодаря присутствию внутри нее других. Сын таков, какой он есть, потому что внутри него живут Отец и Дух; без проникновения в него Отца и Духа не было бы Сына. Каждая ипостась особым непостижимым образом *и есть* две другие. Именно такой смысл Отцы церкви вкладывали в идею божественного перихореза – со-присутствие друг в друге без слияния или смешения (Prestige 1956, 298).

В понятии перихореза – или внутреннего взаимопроникновения, как я предпочитаю его называть – все зависит от того, насколько успешно мы противостоим искушению перейти в чистое самосознание. Основываясь на понимании Августином и Фомой Аквинским ипостасей Троицы как взаимоотношений, Йозеф Ратцингер утверждает, что суть личности состоит в *чистых* отношениях (Ratzinger 1970, 131) – *persona est relatio* (Acquinas, *Summa Theologica* I, 40, 2). Апеллируя к словам Иисуса: «Мое учение – не мое,

но пославшего меня» (Ин. 7, 16), Ратцингер пишет, что в Сыне «нет ничего, что ограничивалось бы им самим, никакого уединения и обособленности» (Ratzinger 1970, 134) и все его существо открыто навстречу Отцу. Посему Иисус вправе сказать: «Видевший меня видел Отца» (Ин. 14, 9). Но чем отличается эта полная открытость Сына для Отца от его полного растворения в Отце? Кроме того, если *ни одна* из божественных ипостасей не имеет ничего своего, все три сливаются в единую и неделимую божественную субстанцию, и сама идея взаимного проникновения полностью утрачивает смысл (см. Главу 4). Вместо отождествления ипостасей и отношений полезнее было бы, как предлагает Юрген Мольтман, говорить об их взаимосвязи (Moltmann 1981, 172). Сын не просто открыт для Отца, они оба пребывают друг в друге: «Отец во мне и я в нем» (Ин. 10, 38). Взаимопроникновение, продиктованное любовью – «Я – это не просто я, Другой – тоже часть меня» – характеризует как личность, так и взаимоотношения божественных ипостасей от вечности до вечности (Moltmann 1981, 191f.; Moltmann 1991; Volf 1997, Chapter V).

Когда Троица обращается к миру, Сын и Дух становятся, по прекрасному образному выражению Иринея, двумя руками Бога, которые сотворили человечество и заключили его в объятия Бога (см. «Против ересей» 5.6.1). Та же любовь, которая помогает ипостасям Троицы принимать в себя Других, стремиться освободить в Боге место для человечества. Но человечество – не просто Другой для Бога, а возлюбленный Другой, ставший врагом. Когда Бог протянул руки, чтобы обнять врага, он оказался на кресте. В тот момент круг танца жертвенных и взаимопроникающих божественных ипостасей открылся, чтобы принять врага; в мучительные часы страстей Христовых движение танца остановилось на миг, и образовалось пространство, куда смогло войти грешное человечество (см. Ин. 17, 21). Мы, Другие – враги – оказались в объятиях божественных ипостасей, которые любят нас той же любовью, какой любят друг друга, и потому готовы найти для нас место в своих вечных объятиях.[19]

[19] Множественное число в данном случае не означает перехода к политеизму. Как свидетельствует употребление множественного числа в Ин. 17, 21 («они» – те, кто уверует – в «нас» – Отце и субъекте Молитвы первосвященника), о триедином Боге невозможно рассуждать в только

В евхаристии мы отдаем дань этой готовности Бога освободить для нас место и пригласить нас войти. Вкушая хлеб и вино, мы вспоминаем тело, ломимое за нас, врагов Бога, и кровь нового завета, заключенного с нами, нарушившими завет (1 Кор. 11, 24-25). Но было бы большим заблуждением трактовать евхаристию исключительно как таинство Божьих объятий, в которых нам посчастливилось оказаться. Благодать Божью может принять лишь тот, кто готов быть ее посланником; то, что происходит с нами, должно совершаться и нашими руками. Побывав в объятиях Бога, мы должны впустить в себя Других – в том числе и своих врагов. Именно это символизирует евхаристия. Принимая сломленное тело Христово и излитую за нас кровь, мы, в каком-то смысле, принимаем в себя тех, за кого страдал Христос.

В католическом и православном богословии существует давняя традиция размышлений о так называемой соборной личности, центральное место в которых занимает таинство евхаристии. Возьмем в качестве примера формулировку Иоанна Зизиуласа, хотя с тем же успехом можно сослаться и на определение Ганса Урса фон Бальтазара (von Balthasar 1975, 8). Поскольку в евхаристии каждый причащается полноте Христа – главе и телу – все мы становимся *соборными личностями, взаимно проникая друг в друга* (Zizioulas 1970, 69; Zizioulas 1973, 58). Даже те, кто не разделяет органический подход Зизиуласа – идею полноты Христа, состоящей из главы и тела, присутствующей в каждом члене общины,[20] – не станут отрицать глубину и богатство самого понятия *соборной личности*. Преломляя хлеб, мы разделяем не только тело распятого и воскресшего Господа, но тело церкви, состоящее из множества членов. Евхаристия напоминает нам, что ни один член церкви не существует отдельно от остальных. Каждая отдельная личность – это еще и целый узловой пункт, воплощенное взаимопроникновение в других членов тела Христова. Как я уже говорил выше (Глава 2),

единственном числе (хотя, разумеется, согласно одному из основных правил дискурса о христианском Боге, о триедином Божестве нельзя говорить и только во множественном числе)!

[20] Более подробные рассуждения на эту тему в католической и православной традициях, а также попытку ее перенесения на протестантскую почву, можно найти в моей работе «Троица и сообщество» (Volf 1997).

в правильном ее понимании идея соборной личности выводит нас за границы церкви. Духом мы не только крестимся в одно тело, но и становимся новой тварью. В Духе мы ожидаем окончательного собрания Божьего народа в новом Божьем мире, преображаясь в подлинно соборную личность – микрокосм эсхатологического нового творения. Итак, в евхаристии мы отдаем себя Другому и принимаем его внутрь себя. Именно так поступил триединый Бог, страдая во Христе, и призвал нас и дал нам силу нести жертвенную любовь и принятие в мир, раздираемый враждой.

В самый главный день литургического календаря православной церкви, в Праздник праздников в конце Пасхальной заутрени и прямо перед началом Божественной литургии хор поет следующие строчки:

> Пасха красная,
> Пасха, Господня!
> Пасха всечестная нам воссияла.
> Пасха!
> Радостно друг друга обнимем.
> О Пасха! Избавление от скорби.

Затем, после возглашения славы триединому Богу, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и вовеки веков, хор поет:

> Воскресения день,
> И просветимся торжеством,
> И друг друга обнимем.
> Скажем: братие, и ненавидящим нас
> И простим всех Воскресением.

В этом призыве заключен смысл смерти и воскресения Христа: «Радостно друг друга обнимем». В песнопении ясно сказано, что Другой – тот, кого надлежит обнять людям, которым «Пасха всечестная воссияла» – это не только брат или сестра, живущие рядом с нами в замкнутом церковном сообществе. Другой – это еще и враг – ненавидящие нас, все те, кого мы прощаем и принимаем в объятия, *называя* братом или сестрой.

В определенном смысле этот литургический призыв обнять друг друга проводит границу между временем и пространством Пасхального обряда и повседневной жизни. В послушание ему Пасхальное таинство находит свое воплощение в мире. Мы, кого

привлекли к себе распростертые руки распятого Бога, открываем объятия даже для врагов – находим в себе место для них и приглашаем их войти – чтобы вместе радоваться в вечных объятиях триединого Бога.

Блаженное забвение

Раскаявшись и простив своих врагов, освободив для них место внутри себя и оставив дверь открытой, мы должны позволить своему желанию принять Других в себя, помочь нам сделать последний, возможно, самый трудный шаг к завершению процесса примирения. Речь идет о готовности забыть перенесенные страдания. Спешу добавить: *забыть в определенном смысле этого слова*.[21] Забыть в данном случае – значит предположить, что все вопросы истины и справедливости улажены (см. Главы 5 и 6), что преступники известны, их поступок подвергся осуждению, а их душа (будем надеяться) преобразилась, что жертвы находятся в безопасности, и раны их исцелились (см. Главу 7). Такого рода забвение, в конечном итоге, возможно *только одновременно* с сотворением всего нового.

Неужели я серьезно предлагаю забвение в качестве последнего шага к *искуплению*? Разве у жертв нет веских причин *никогда не забывать* совершенной против них несправедливости и нанесенной обиды? Найти такие причины совсем нетрудно. Сдержанная радость преступников о такой потере памяти как нельзя лучше доказывает необходимость запечатлеть рассказ об их злодеяниях в камне. Опираясь отчасти на мысли Эли Визеля, далее в этой книге я буду приводить аргументы в пользу того, что наш долг – знать, помнить и не молчать (см. Главу 6). Если жертвы будут правильно помнить о произошедшем, память о прошлых проявлениях бесчеловечности защитит их и всех нас от повторения того же в будущем; если преступники правильно запомнят случившееся, память об их злодеяниях поможет превратить прошлое в почву, на

---

[21] В работе «Простить и забыть» Льюис Смидз, один из немногих современных писателей, не отвергающих желание забыть как бесчеловечное, предлагает полезные в душепопечении мысли о том, почему и как нам надлежит забывать (Smedes 1984, 38-40, 108, 134-37).

которой может вырасти надежда на лучшее будущее (см. Williams 1982, 28-51). Но если нам надлежит помнить о преступлениях, чтобы не подвергаться опасности в этом чрезвычайно опасном мире, мы должны забыть о них ради окончательного искупления. Именно этому мне хотелось бы посвятить данный раздел, выразив предположение, что только те, кто готов забыть о прошлом, смогут запомнить его правильно.

Мои рассуждения будут иметь смысл, только если мы перестанем думать, будто помнить всегда хорошо, а забывать – плохо. Такое предубеждение вполне понятно, ведь память помогает нам в повседневной жизни куда больше, чем забвение. Слова: «Разве ты не помнишь?» – вполне оправданный упрек, тогда как: «Разве ты *не забыл?!*» – звучат бессмысленно. Значит, остается заключить, что чем меньше мы забываем, тем лучше? Когда речь идет о телефонных номерах друзей, это вполне справедливо. Но когда речь заходит о сложных живых взаимоотношениях между друзьями, полное воссоздание прошлого не просто невозможно; сама мысль о нем пугает. Память – явление гораздо более сложное, чем способность восстановить последовательность событий; ее противоположность отнюдь не забвение. Это скорее две взаимосвязанных стороны более широкого понятия памяти; запоминая одно, мы забываем о другом, и наоборот. Мы помним о том, что для нас важно, и забываем о малозначительном; в то же время только то, о чем мы помним, имеет для нас значение, в отличие от того, о чем мы забыли. В контексте истории память и забвение переплетаются в процессе воссоздания прошлого, а значит и формирования нашего самосознания (Assmann 1992, 29-86). Итак, забвение как таковое не стоит считать врагом; наши противники скорее люди, которые лишают нас права самим решать, что помнить и о чем и когда забыть (Todorov 1996, 326).

Каким же образом забвение пережитого зла определяет наше самосознание и отношения с другими? Какую роль оно играет в искуплении? Я уже говорил, что память о злодеяниях защищает от зла. Но задумайтесь о двойной функции щита: он защищает от зла, становясь между мной и моим врагом; он укрывает от опасности, увеличивая преграду между личностью и Другим. Память о преступлении обременяет образ Другого повествованием греха; даже

прощенный грешник *остается бывшим* грешником, если его грехи не забыты. Если злодеяние не повторяется, воспоминание о нем постепенно угасает, и мы начинаем различать человеческое лицо Другого, что, в свою очередь, являет повествование о прошлых грехах в новом свете. Но как только совершается новое зло, повествование греха немедленно выходит на первый план, и его огромные буквы, напечатанные жирным шрифтом, заслоняют собой лицо Другого. Яркое или смутное, воспоминание об акте исключения – это тоже форма исключения – разумеется, защитная, но не меняющая при этом своей сути. В моих воспоминаниях о грехах Другого он заперт как в темнице и лишен надежды на искупление; мы неразрывно связаны друг с другом, но наши отношения никогда не придут к примирению.

Память о нанесенной обиде препятствует моему собственному искуплению. Пока о прошлом помнят, оно не уходит в прошлое, но остается частью настоящего. Рана, о которой помнят, не заживает. Глубокие раны прошлого причиняют нам такую боль в настоящем, что, по выражению Тони Моррисона в «Возлюбленных», будущее порой превращается в попытку удержать прошлое на расстоянии (Morrison 1991, 52).[22] «Все и всякое» не может удовлетворять меня сегодня, если этого не происходит в моих воспоминаниях о вчерашнем дне. Даже полное переустройство мира и устранение всех источников страдания не принесет искупления, если не помешает неискупленному прошлому вторгнуться в искупленное настоящее через двери памяти. Поскольку воспоминания формируют самосознание в настоящем, ни я, ни Другой не будем искуплены без искупления прошлого, о котором мы продолжаем помнить. «Способность искупить прошлое… вот что я называю единственным подлинным искуплением», – проницательно отмечает Ницше в книге «Так говорил Заратустра» (Nietzsche 1969, 161).

Но как искупить прошлое, если время не течет назад? Как исцелить *прошлые* раны, преображая надломленные личности в целые? Можно ли отделить преступников от их *прошлых* злодеяний и тем самым примириться с ними? Бессильные перед тем, что уже

[22] Грегори Джоунз предлагает полезный богословский анализ размышлений о памяти в работе Тони Моррисона «Возлюбленные» (Jones 1995, 279ff.), хотя, за одним исключением (стр. 147), он отрицательно отзывается о призыве забыть.

произошло, сможем ли мы откатить камень под названием «Былое», спрашиваем мы, заимствуя образы Ницше (стр. 161)? Как средство искупления прошлого сам Ницше предложил сверхчеловеческий акт преображения каждого «Так было» в «Я так захотел» силой творческой воли (стр. 163). Однако метафизическое чудо, которое пришлось совершить Ницше, чтобы научить волю желать задним числом, тем самым примиряясь со временем, покажется большинству из нас неудавшимся трюком фокусника. Чтобы позволить воле разрушить время и его желание (стр. 161) он должен был разработать целую мрачную теорию вечного повторения всех вещей (стр. 331ff.), которая даже Заратустру превращает в человека, охваченного бесконечным ужасом (стр. 163)! Нет, для воли – даже той творческой воли, которую прославляет Ницше – прошлое навсегда останется ее самым одиноким недугом (стр. 161).

Более привычный способ искупления прошлого задействует не волю, а мышление, толковательный акт вписывания трагедии прошлого в залог будущего без трагедий. Искупление прошлого в данном случае построено по образцу теодицеи. Следуя за ходом мысли Августина, например, можно рассуждать так: подобно тому, как все темные тени в этом мире гармонируют с пятнами света, дополняя целостность и красоту мира, каким его видит Творец, уродство в моей жизни каким-то необъяснимым способом дополняет ее будущую красоту. Зло служит некому общему благу, и мы уже не желаем лучшего мира, как пишет Августин в своей «Исповеди» (стр. vii, 13). И все же никакие попытки мыслительного искупления прошлых страданий не способны искупить их в полной мере, причем большая их часть имеет ужасные последствия, тем более оправдывая (или, по крайней мере, одобряя) сами страдания, чем они успешнее (Levinas 1991; Surin 1986; Tilley 1991). Еще важнее то, что, даже если размышления могут отрицать зло, они не в состоянии утолить боль; она торжествует не над реальным злом, а лишь над его эстетическим призраком, по выражению Поля Рикера (Ricoeur 1974, 312). К вопросу о страданиях, прошлых или настоящих, нельзя подходить теоретически. Жить в этом мире, пишет Юрген Мольтман в работе «Троица и царство», значит постоянно сталкиваться с открытым вопросом о страданиях как следствием открытой раны жизни в этом мире и искать будущего, где мы

утолим свою жажду Бога, победим страдания и вновь обретем то, что когда-то утратили (Moltmann 1981, 49). Единственная правильная реакция на страдания – *активные действия*.

Но хотя активные действия способны во многом облегчить страдания в настоящем, они бессильны перед страданиями, пережитыми в прошлом. Когда высохнут слезы, а боль и смерть перестанут существовать, что будет с *воспоминаниями* о прошлых ранах и о бесчеловечности тех, кто их нанес? Когда Бог возвратит нам все, что было нами утрачено, забудем ли мы о *переживаниях*, связанных с утратой? Пока жива память о несправедливости и страданиях, мы не обретем целостность, и тревожный, не находящий ответа открытый вопрос, требующий разрешения в недостижимой гармонии, вновь и вновь будет беспокоить нас. Активные действия, даже эсхатологическое преображение, не решит проблему прошлых страданий. Даже в новом Божьем мире нам придется либо, оглядываясь назад, находить смысл и делать невероятные заявления о том, что все страдания были оправданы, либо оплакивать бессмысленность свершившегося зла. Увидим ли мы этот смысл? Нет, бессмысленность, по крайней мере, некоторых страданий вечна; все мыслительные усилия, в конечном итоге, окончатся поражением, а зло останется вечным парадоксом (Ricoeur 1985, 644). Но во славе нового Божьего мира – особенно в ней! – бессмысленность прошлых страданий будет невыносимой – столь же невыносимой, как и их возможный смысл.

Если смысл и бессмысленность в равной степени неприемлемы в качестве интеллектуальной позиции, быть может, единственный способ разрешить проблему *прошлых* страданий – *нетеоретический акт забвения*,[23] подобно тому, как единственный способ победить страдания в настоящем – нетеоретический акт возрождения? Приводя аргументы в пользу парадоксального аспекта размышлений о зле и предлагая активными действиями ответить на бро-

[23] Даже если человек получил *прощение* за причиненные им страдания и между ним и Другим установилась высшая гармония, которую полностью отвергает Иван Карамазов у Достоевского (Dostoevsky 1990, 245), бессмысленность *прошлых* страданий, а значит, и дисгармония в настоящем остаются. Такого рода дисгармонию невозможно разрешить ни мыслью, ни действием, ни прощением, поскольку ни один из этих способов не поможет изменить то, что уже сделано.

шенный им вызов в своем очерке «Проблем зла в философии и богословии», Поль Рикер немедленно добавляет, что одних действий недостаточно, поскольку страдания вынуждают нас вновь и вновь задаваться вопросами: «За что?», «Почему я?» или «Почему это случилось с моим любимым ребенком?» В ответ на эти вечные вопросы он предлагает нам совершить труд скорби (Ricoeur 1985, 646-48).

Его предложение полезно, но останавливаться на нем нельзя. Даже после совершения труда скорби вопросы останутся, если останутся воспоминания. Проходя различные этапы скорби, мы должны в конце концов добраться до забвения – в объятиях Бога. Для Рикера, однако, последний шаг скорби не забвение, а способность любить Бога ни за что. Если мы достигнем этой точки, утверждает он, мы «покинем порочный круг возмездия, который держит в плену нашу скорбь, пока жертва продолжает оплакивать несправедливость своей судьбы» (стр. 647). Но будет ли это означать полное искупление? Способность любить Бога ни за что не утолит прошлой боли и не устранит последствий уже совершенной несправедливости – никакой рай не *исправит* ужасов Освенцима (Soelle 1975, 149) – значит, мы будем любить Бога, *несмотря на* боль и несправедливость. Если же страдания остаются в прошлом, остается и скорбь, по крайней мере, в форме неискупленной печали о несправедливости, которую невозможно исправить. Только забвение может положить конец скорби, которую не изгладят рассуждения и не исправят действия.[24]

Ход моей мысли заключается в следующем: поскольку окончательное искупление невозможно без искупления прошлого, а любая попытка искупить прошлое размышлениями, как, впрочем, и любая теодицея, обречена на неудачу, окончательное искупление

[24] Даже отмена произошедшего не помогла бы окончательно исправить ситуацию, поскольку память о случившемся, если, конечно, ее не стереть, продолжает преследовать человека. Только гораздо более радикальная возможность сделать так, как если бы случившегося *никогда не произошло,* могла бы помочь делу, ведь если бы события не произошли, то и вспоминать было бы не о чем. Таким образом, для полного исправления ситуации можно желать большего, нежели преображение мира и утрата памяти о страданиях, но ни в коем случае нельзя желать меньшего.

нельзя себе представить без определенного вида забвения. Если говорить прямо, перед нами стоит выбор: *или* рай, *или* память о пережитых ужасах. Либо в раю ничто не будет напоминать нам об этих ужасах, либо он будет больше похож на ад, чем нам хотелось бы думать. Ведь если рай не сможет исправить последствий Освенцима, то память об Освенциме должна разрушить жизнь в раю. Искупление может стать окончательным, только когда сотворение всего нового будет сопровождаться перемещением всего прошлого в двойное *ничто* небытия и забвения. Об этом искупительном забвении говорится в отрывке из Книги Откровение о новых небесах и новой земле. «Ни плача, ни вопля, ни болезни» не будет, не только потому что смерти не будет уже, но и потому, что прежнее прошло (Откр. 21, 4) – ушло как из опыта, так и из памяти, как сказано в книге Исаии, которую цитирует автор Откровения: «Прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17; ср. 43, 18).[25]

А как же память Бога? Забудет ли он? Разве память Бога, как выразился Роуэн Уильямс в книге «Воскресение», не долгая память жертвы, даже если речь идет о жертве, которая не проклинает (Williams 1982, 23)? Комментируя встречу воскресшего Господа с Петром, Уильямс блестяще рассуждает о том, как Бог, противостоя забывчивости, столь свойственной преступникам, напоминает им о прошлых грехах, хотя и не с целью осуждения, а желая положить память о прошлом в основание нового, более масштабного

[25] Кто-то может возразить, что без воспоминаний о причиненном ему зле человек перестанет быть самим собой. Это довольно странный аргумент, несмотря на то, что наша история действительно составляет часть нашего самосознания. Даже сейчас мы, очевидно, не помним всего, что с нами происходило и даже того, о чем мы когда-то помнили, и все же мы продолжаем оставаться сами собой. Более того, мы такие, как есть, именно *потому что* помним не все, а лишь отдельные события в том или ином свете. Так почему же мы перестанем быть самими собой, если воспоминания о прошлых страданиях и обидах уйдут в небытие? Разумеется, наше самосознание изменилось бы с исчезновением воспоминаний, но оно не перестало бы быть *нашим* самосознанием, которое каждый день претерпевает самые разные изменения. Разве не странно утверждать, что моя мать не была бы собой без воспоминаний о несчастном случае, унесшем жизнь моего младшего брата Даниэля, ведь всякий раз, вспоминая о нем, она всей душой желает, чтобы он никогда не происходил?

самосознания (стр. 35). Но что произойдет после того, как Бог перескажет историю греха в контексте благодати (Jones 1995, 147) и дарует грешнику новое самосознание? Ответ так прост и привычен, что мы перестали замечать его глубину: Бог, для которого все в настоящем, *забудет* о прощенном грехе. Бог Израилев, который уже начал делать новое, призывая людей не вспоминать прежнего, обещает изгладить память об их прегрешениях из своей собственной памяти (Ис. 43, 18-19.25; ср. 65, 17). «Я прощу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более» (Иер. 31, 34).

В конце этого раздела я еще вернусь к способу Божьего забвения. Сейчас мне хотелось бы исследовать вопрос о том, почему Бог забывает, и что означает Божье забвение грехов для человеческого забвения зла и злодеяний. В поисках ответа на вопрос о смысле Божьего забвения следует обратить внимание на сложную многоуровневую динамику божественной способности помнить и забывать. Бог помнит о грехах, очень хорошо помнит (Откр. 18, 5). Но он и забывает о них. Бог помнит о грехах, чтобы забыть о них после того, как они были признаны грехами и прощены. Но зачем одновременно помнить и забывать? Причина кроется еще в одном божественном воспоминании, куда более важном, чем память о преступлении, воспоминание, которое определяет самосознание Бога Израилева. Подобно тому как женщина не может забыть вскормленное ею дитя, Бог не может забыть Израиля. Он не смог забыть народ, начертанный на его ладонях, даже когда Израиль согрешил против Бога и забыл о нем (Ис. 49, 15-16). Память о грехе должна некоторое время оставаться жива, ровно столько, сколько необходимо для покаяния и преображения. Но потом она должна умереть, чтобы разрушенные взаимоотношения между божественной матерью и ее по-человечески слабым сыном были полностью исцелены. Память о преступлении, сохраняемая после покаяния, затмевает память о прошлой любви и образ будущего примирения. Утрата воспоминаний о грехах возвращает дитя в объятия матери, которая уже протягивает руки ему навстречу, не желая забыть прежнюю любовь.

Но как смеет Бог забывать, протестуем мы! Пусть он прощает и забывает оскорбления, нанесенные ему самому, но какое право он имеет забыть обо всех зверствах, совершенных против

многочисленных человеческих жертв? Разве *такое* забвение не равносильно объятиям преступника с Богом – заговору между короткой памятью преступника и готовностью Бога слишком скоро забыть обо всем – которые скрывают страдания и смерть, оставляя жертв забытыми? Ведь если Бог – это Бог обиженных (как свидетельствует крест), он не может забыть, пока помнят они. С громким воплем души убиенных продолжают взывать к Богу: «Доколе, Владыка Святый и Истинный…» (Откр. 6, 10). Но сколько должны помнить жертвы? Постоянно ли им оставаться в плену того, что Ницше называл духом мщения (Nietzsche 1969, 162)? Следует ли *и им* в конце концов забыть – дабы они сами обрели искупление, – бывшим, раскаявшимся преступникам, облекшимся в белые одежды? Самым большим препятствием на пути к забвению остается, конечно же, мысль – ужасная мысль – о преступниках, облеченных в белые одежды. Я написал эти слова под влиянием нарисованной Павлом картины оправданных *грешников* – и сразу стер их. Мой мысленный взор заполнили картины горящих деревень, разрушенных городов, поруганных женщин из недавней истории моей родной Хорватии. Для меня так же невозможно принять четника с окровавленными руками, как еврею принять нациста или матери – мучителя, позволившего своим псам растерзать ее дитя (Dostoevsky 1990, 245)! Нельзя даже представить себе будущее искупление, в котором преступники – даже осужденные и преображенные – облекутся в белые одежды. Все в нас восстает против этого образа. Но все, что мы знаем о распятом Боге, призывает нас задуматься именно о нем. Если мы последуем этому призыву, вопрос будет уже не в том, как смеет Бог забывать, а в том, как он может, не забывая о жертвах, исцелить их память.

Рассмотрим для начала эсхатологическую сторону ответа на этот вопрос. В своей, на первый взгляд, антитеодицее апостол Павел пишет: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18). Логика столь же проста, сколь и глубока. Если что-то недостойно сравнения, его не будут сравнивать, а если не будет сравнения, не останется и воспоминаний. Ибо разве можно не сравнивать страдания со славой, если, лицезря славу, помнишь

о страданиях?[26] Когда мы наконец оказываемся на другой стороне и мост, связавший новое с прошлым, разрушен, чтобы помешать прошлому проникнуть в будущее, последней исчезнет *память* о прошлом. Облеченные Божьей славой, мы обретем искупление вместе со своими врагами в едином, последнем акте самой трудной благодати, облегченной спасением, которое невозможно отнять – благодати забвения. Если память о жестокости не рождена обидой, она как щит закрывает нас от новых проявлений жестокости. Но там, где нет мечей, не нужен и щит. Утратив воспоминания о неискупленном прошлом, мешающем искуплению в настоящем, разделяемые только границами своего самосознания бывшие враги обретут свободу и сольются в объятиях триединого Бога. «Только это я могу назвать искуплением», – повторим мы вслед за Ницше, имея в виду, впрочем, совершенно иное искупление (Nietzsche 1969, 161).

Но можно ли сказать, что образ этого *окончательного* искупления, *последним актом* которого будет забвение – искупления, не имеющего ничего общего с примирением посредством систематической тотализации (Ricoeur 1985, 635) – уже сейчас влияет на нашу жизнь в мире, где мечи в изобилии, и без щитов не обойтись? Определенно, да – при условии, что мы помним: пока Мессия не пришел во славе, ради обиженных, мы должны хранить память об их страданиях; мы должны знать о них, помнить о них и заявлять о них во всеуслышание (см. Главу 6). Но в своем стремлении помнить мы должны руководствоваться надеждой на то самое искупление, которое однажды сотрет память о пережитых обидах и причиненной нам боли. В конечном итоге, забыть о страданиях лучше, чем помнить о них, потому что целостность лучше надломленности, общение любви лучше подозрительной настороженности, согласие лучше разобщенности. Мы помним сейчас, чтобы забыть потом; однажды мы забудем, чтобы любить свободно и безгранично. И хотя неразумно было бы отбросить щит памяти, пока не взошла заря нового века, мы можем начать осторожно

[26] Слова апостола Павла: «Притом знаем, что любящим Бога… все содействует ко благу» (Рим. 8, 28) я расцениваю не как попытку оправдать Бога посредством оправдания всего, а как описание роли непростительного в жизни любящих Бога.

отодвигать его в сторону, открывая объятия Другому, даже бывшему врагу.

В известной всем истории Бытия Иосиф осмелился вступить на трудный путь примирения с братьями, которые когда-то продали его в рабство, потому что, по его словам, «Бог дал мне забыть все несчастья мои и весь дом отца моего» (Быт. 41, 51). Но прежде чем Иосиф достиг конца пути, память оставалась жива. Вспоминая о страданиях, причиненных ему братьями, он тонко, но вполне ощутимо пробудил воспоминания и в них самих (Быт. 42, 21-23; 44, 27 и далее). И все же далекий свет места, называемого домом, и божественный дар забыть то, что он забыть никак не мог (вытеснение воспоминаний на задний план, если можно так выразиться),[27] поставили его на путь возвращения. Не желая, чтобы драгоценный дар был утерян для него и его потомков, Иосиф запечатлел его в имени своего сына Манассии – «того, кто заставляет забыть». Парадоксальное напоминание о забвении (можно ли напоминать себе о забвении, не вспоминая о том, что должно забыть?), присутствие Манассии напоминало о страданиях, чтобы привлечь внимание к утрате воспоминаний о них. Именно это странное забвение, по-прежнему переплетенное с воспоминаниями, которые нельзя отбросить в сторону, помогло Иосифу, жертве, обнять своих братьев, преступников (Быт. 45, 14-15) и спасти себя и их (Быт. 46, 1 и далее).

В заключение позволю себе вернуться к божественному забвению и его взаимосвязи с забвением человеческим. Как может Бог

---

[27] Этот термин мне предложил Филипп Клейтон. Можно утверждать, что моей целью в данном разделе должно быть вытеснение на задний план, или *Aufhebung* воспоминаний о пережитых ужасах. Ни один из этих приемов не стирает воспоминаний о прошлых страданиях, так что если мы хотим, чтобы они не помешали окончательному примирению, необходима убедительная теодицея. Поскольку я в принципе не верю, что богооправдание может быть успешным, я по-прежнему убежден, что все стремящиеся на небеса предпочли бы забыть о пережитых ужасах. При этом вытеснение на задний план, или *Aufhebung* может в значительной мере помочь нам справиться с такого рода воспоминаниями в рамках нашей истории; они выполняют роль доэсхатологического предвосхищения эсхатологического забвения; иными словами, эсхатологическое забвение вытесняет все пережитые страдания в полное небытие.

забыть о человеческих злодеяниях? В самом сердце всеобъемлющей памяти Бога стоит невероятный памятник забвению. Я говорю о кресте Христовом. Бог забывает о грехах человечества так же, как прощает их: забирая наши грехи у нас и возлагая их на свои плечи. Почему люди смогут забыть ужасы своей истории? Потому что в самом сердце нового мира, который явится после того, как прежнее пройдет, будет стоять престол, а на нем воссядет Агнец, взявший на себя грех мира и изгладивший их воспоминания (Откр. 22, 1-4; Ин. 1, 29).

Драма принятия

Эсхатологическое забвение, плод Христовых страданий и славы нового Божьего мира, в конце концов, стирает память о нанесенной нам обиде как последнее препятствие к безусловному принятию. Но что такое принятие? В каком смысле оно может выступать в качестве метафоры примирения и даже нести в себе нечто большее, чем скрыто в самом понятии примирения? Оглядываясь назад, в частности, на раздел «Пространство, отведенное для Другого. Крест, Троица, евхаристия» на стр. 140, мне хотелось бы кратко обрисовать феноменологию принятия как способ осмысления самосознания – индивидуального и общественного – по отношению к Другому в условиях вражды. Для этого мы, прежде всего, рассмотрим основные структурные элементы принятия, а затем уделим внимание некоторым его главным характеристикам. Но для начала два вступительных замечания.

Во-первых, во время написания этой драмы принятия я время от времени бросал взгляд (как правило, неодобрительный!) на драму взаимного признания господина и раба в «Феноменологии духа», где Гегель разрабатывает свою первую и основную модель узнавания себя в Других (Taylor 1975, 152f.). Подобно тому, как в знаменитом гегелевском труде образный язык господ и рабов постоянно переходит в буквальный и обратно, в приведенном ниже анализе личности и Другого, сосредоточенного вокруг принятия, образ переплетается с концепцией.[28] Кроме того, мой выбор объятий

[28] В отличие от моего использования термина «принятие», гегелевские «господин» и «раб» – не просто образы. Употребление этих терминов

в качестве метонимии всей области человеческих отношений, в которой происходит взаимодействие между личностью и Другим (Gurevitch 1990),[29] может показаться представителям некоторых культур (в частности, азиатской и североевропейской) слишком интимным; для них гораздо более логичным оказалось бы рукопожатие, но оно могло бы показаться излишне холодным и безразличным в контексте других культур (например, африканской или американской). Все сказанное мною об объятиях в равной степени можно отнести и к рукопожатию, которое Гуревич метко назвал миниобъятием (стр. 192). Существуют самые разные виды объятий – «от соприкосновения пальцев и ладоней до объятий за плечи людей, которые идут, сидят или лежат рядом» (стр. 194). Так или иначе, меня интересуют не столько физические объятия, сколько принятие в динамичных взаимоотношениях между личностью и Другим, которое так хорошо символизирует и воплощает в себе образ объятия.

Четыре структурных элемента объятий – распахнутые руки, ожидание, смыкание рук и снова раскрытые руки. Чтобы объятия были настоящими, все четыре стадии должны непрерывно следовать одна за другой; ограничиваясь двумя первыми, мы не получим настоящих объятий, а останавливаясь на третьей, превратим их из проявления любви в акт угнетения и, как это ни парадоксально, исключения. Итак, эти четыре элемента вместе составляют единое целостное движение.

Действие первое: *распахнутые* руки. Открытые объятия выражают наше желание дотянуться до Другого. Они символизируют неудовлетворенность человека, замкнутого в самом себе, его *устремленность* навстречу Другому. Я хочу быть не только самим собой; я хочу, чтобы и Другой был частью меня, а я сам стал частью Другого. Как бы провозглашая самонедостаточность и нежелание замыкаться в себе, распахнутые руки говорят о боли, причиняемой отсутствием Другого, и радостью ожидания его присутствия. И боль отсутствия, и радость ожидания подчеркивают, что еще до

обусловлено невозможной, с моей точки зрения, попыткой исторического воссоздания процесса становления Духа.

[29] Я написал эту книгу до того, как мне на глаза попался важный очерк З. Д. Гуревича, озаглавленный «Объятия» (Gurevitch 1990).

того, как личность распахнет объятия навстречу Другому, он уже, в некотором смысле, является ее частью. Вопреки концепции самоосознания в «Феноменологии духа», личность первоначально не обретает «самотождество в процессе освобождения от всего остального» (Hegel 1977, 113); с самого начала ее населяют самые разные Другие, исключить которых можно только ценой утраты самой личности (Taylor 1994, 32ff.). В условиях пустоты, образовавшейся по причине отсутствия того, что, в каком-то смысле, уже присутствует в качестве структурного элемента личности, это порождает стремление к Другому.

Более того, распахнутые руки – знак того, что я *освободил в себе* место для другого и переступил границу своей личности, чтобы заполнить пространство, которое создал для меня Другой. Протягивая руки навстречу другому, личность должна в то же время выйти за пределы самой себя; личность, полностью занятая самой собой, не может ни принять в себя Другого, ни сделать шаг ему навстречу. Распахивая объятия, личность освобождает место для другого и одновременно приближается к нему. Помимо всего прочего, распахнутые объятия предполагают наличие *проема* в границе личности, через который в нее может проникнуть Другой. Реализовать стремление навстречу Другому и создать пространство для него посредством частичного самоопустошения можно лишь при условии, что границы преодолимы.

Наконец, распахнутые руки – символ *приглашения*. Подобно двери, распахнутой в ожидании друга, они призывают войти. Не надо стучать и спрашивать разрешения войти, достаточно только сообщить о своем прибытии и переступить порог. Если дружба нарушилась или даже перешла в неприязнь, приглашение будет условным – но выполнение условий должно предшествовать не приглашению, а вхождению. В этом смысле приглашение *всегда* условно – грязная обувь должна остаться снаружи! – но друзья, именно потому, что они друзья, готовы выполнить условия. Но в отличие от распахнутой двери, открытые объятия – не просто жест, приглашающий Другого войти. Это еще и *тихий стук* в дверь Другого. О желании войти в пространство Другого свидетельствует то же самое действие, посредством которого открывает ему доступ внутрь себя.

Действие второе: *ожидание*. Протягивая руки навстречу Другому, мы останавливаемся, прежде чем коснуться его. Мы ждем. Распахнув руки, личность делает шаг по направлению к Другому, шаг, для которого не надо ждать приглашения или ответного движения со стороны Другого, поскольку он сам – приглашение, для которого достаточно простой невозможности для личности оставаться без Другого. Но первый шаг объятий – это не акт вторжения, даже самый робкий и осторожный, как писал Бауман о ласке, используя это понятие для образного обозначения нравственности (Bauman 1993, 93). Освободив пространство внутри себя и выйдя за свои границы, личность задерживает желание и медлит на границе Другого. Прежде чем двигаться дальше, она должна увидеть желание, пробудившееся в Другом, и его собственные распахнутые руки. Заимствуя понимание Гегелем работы как сдерживаемого желания (Hegel 1977, 118), можно охарактеризовать ожидание как работу личности, испытывающей желание, над собой ради неприкосновенности Другого, который, быть может, предпочитает, чтобы его оставили в покое (Suchocki 1995, 146f.), побуждаемый болезненными воспоминаниями о том, что начиналось как объятия, а закончилось изнасилованием (как это было с женщинами, освобожденными в конце Второй мировой войны и тут же подвергшимися насилию со стороны своих освободителей).

Остановка в движении рук, распахнутых навстречу Другому, несомненно, обладает своей особой силой. Это односторонее действие отнюдь не бесполезно, как утверждает Гегель (Hegel 1977, 112). Личность в ожидании *способна* подвигнуть Другого сделать шаг навстречу, но ее сила – это сила высказанного желания, освобожденного пространства и открытых границ личности, а не грубый порыв, разрушающий чужие границы, вынуждая Другого исполнить наше желание. Ответных объятий нельзя добиваться насилием или манипуляцией в отношении Другого; насилие настолько противоречит природе объятий, что делает их невозможными. Объятия имеют место только потому, что Другой пожелал сделать ответный шаг навстречу личности. Именно этим они отличаются от стремления схватить Другого и держать его в своей власти. Ожидание – знак того, что, хотя объятия могут быть односторонними в своем происхождении (личность делает

первый шаг навстречу Другому), они никогда не достигают своей цели без взаимности (когда Другой делает ответный шаг навстречу личности).

Действие третье: *смыкание* рук. Это цель объятий, точнее, это и есть объятия, которые невозможно представить себе без *взаимности*; «каждый одновременно держит и позволяет держать себя, каждый одновременно активен и пассивен» (Gurevich 1990, 194). Для *одного* объятия нужны *две* пары рук; одной пары достаточно для приглашения (при условии, что личность относится к Другому с уважением) или для грубого захвата (если такое уважение отсутствует). В объятиях хозяин – это гость, а гость – хозяин. И хотя одна личность может давать или получать больше, чем другая, каждая должна войти в пространство Другого, ощутить присутствие Другого в себе и сделать свое собственное присутствие ощутимым. Без такой взаимности нет и объятий. Гегель выразился очень точно: это действие носит двусторонний характер, потому что речь идет о действии не одного, а двоих (Hegel 1977, 112).

Для такого свободного взаимообмена, помимо взаимности, необходимо *мягкое обращение*. Не следует слишком крепко сжимать Другого в своих объятиях, чтобы не раздавить и не поглотить его, иначе это будет скорее напоминать акт насильственного исключения; объятия превратятся в медвежью хватку. В то же время важно оберегать и границы своей личности, чтобы не стать участниками разрушительного акта самоотрицания. Ни на одном из этапов процесса личность не может отрицать ни себя, ни Другого. Сами объятия зависят от того, насколько успешно мы сопротивляемся водовороту обратной дифференциации посредством активной или пассивной ассимиляции, при этом не погружаясь в самоизоляцию. В объятиях личность одновременно сохраняется и преображается, а инаковость Другого получает признание и отчасти становится частью постоянно меняющейся личности.

Сохранение инаковости Другого в объятиях необходимо для приобретения необычной способности *не* понимать Другого. В своем актуальном очерке о силе непонимания З. Д. Гуревич высказывается против упрощенной схемы, которая постулирует движение от неспособности понять к способности понять. Эта схема обходит вниманием то, что первоначальная неспособность понять может

быть негласно обусловлена желанием понять Другого на условиях самой личности и в контексте ее собственной рефлексивности, тогда как это невозможно именно потому, что речь идет о Другом. Неспособность *не* понять, как это ни парадоксально, может стать препятствием к пониманию. В связи с этим Гуревич утверждает, что способность не понять – способность разглядеть и узнать в Другом (или в себе) другого (Gurevitch 1989, 163) – чрезвычайно важна. При непосредственной встрече с Другим, в момент непонимания, личность осознает, что все доступное пониманию в отношении Другого можно сформулировать только в виде вопроса (стр. 168). Явление *Другого в виде вопроса* в процессе объятий представляет собой *эффективный отказ пренебречь непроницаемостью Другого*, который делает возможным новое, лучшее понимание: личность начинает видеть себя и Другого в новом свете. В контексте объятий непонимание, кажущееся, на первый взгляд, поражением, оказывается победой – «однако речь идет не о победе личности, а о победе Другого по отношению к личности» (стр. 172). Вне этого контекста способность не понять бесплодна; но без способности к непониманию невозможны настоящие объятия.

Действие четвертое: *раскрытые* вновь руки. Объятие не делает «два тела одним, превращая границу между телами в шов, связывающий их», как пишет Бауман о желании любви (Bauman 1993, 94). В объятии тела связывает не слияние их границ, а руки, обхватившие Другого. Чтобы сохранить истинную сущность объятий руки должны снова разомкнуться (Gurevitch, 1990, 194). Взаимопроникновение личностей, которое символизирует объятие, не должно закончиться «абсолютной субстанцией, являющей собой единство отличных друг от друга независимых самосознаний, которые в своем противостоянии обладают совершенной свободой и независимостью: "Я", которое есть "Мы", и "Мы", которое есть "Я", как описывает Духа Гегель (Hegel 1977, 110). Если бы дело обстояло так, объятие означало бы окончательное растворение «я» в «мы», характерное не только для тоталитарных режимов, но и для многих культурных движений и типов семейных отношений (Todorov 1984, 251). В качестве последнего этапа объятий вновь раскрытые руки дают понять, что, хотя Другой может быть вписан в личность, его инаковость не должна быть уничтожена слиянием их обоих

в единообразное «мы» (хотя, вполне возможно, обратная дифференциация не входила в намерения Гегеля). Другого необходимо отпустить, дабы сохранить его инаковость – его подлинное динамичное самосознание; личность же должна вернуться в себя ради сохранения ее собственного самосознания, обогащенного следами присутствия Другого.

Другого необходимо отпустить, в конечном итоге, чтобы процесс преодоления различий, которое никогда не приведет к достижению окончательной договоренности, продолжался (Walzer 1994, 83). Распахнутые руки, которые отпускают Другого в последнем действии – те же, что в первом сообщили о желании присутствия Другого, освободили для него место, открыли границы личности и пригласили Другого вернуться. Это те же руки, которые во втором действии ожидают взаимности, а в третьем – смыкаются вокруг тела Другого. Завершение объятий – это, в определенном смысле, и их начало, даже если они будут иметь место лишь после того, как обе личности некоторое время побудут в отдалении. Хотя сами объятия завершаются, движение личности навстречу Другому и обратно не имеет конца. Оно идет по кругу; действия и реакция личности и Другого определяют друг друга, придавая движению смысл и энергию (Stierlin 1976, 67f.).

Таковы основные структурные элементы объятия, без которых оно попросту невозможно. Далее мне хотелось бы взглянуть на четыре наиболее заметные особенности подлинных объятий, причем некоторые из них заложены в самой логике объятий, а другие начертаны на объятиях Бога, принявшего нас к себе на кресте, и потому должны характеризовать наше желание принять Другого даже в условиях вражды. Первое – *подвижность самосознаний*. В работе «Культура и империализм» Эдвард Сед указывает, что «любая культура составлена из разнородных элементов… и обременена или опутана тем, что раньше считалось чужим» (Said 1993, 317). То же можно сказать и об отдельных личностях, населяющих обремененные культуры; внутренне личности различаются в соответствии с ролями, которые они играют, с обществом, к которому они себя причисляют, а также с принципами и ценностями, которые они исповедуют (Walzer 1994, 85f.). В пределах нашей личности и общества всегда будут встречаться чужаки, да и сами мы принадлежим

к той или иной группе лишь частично. Границы территорий, внутри которых живут отдельные личности и сообщества, пересекаются. Наши личности и сообщества – это наш дом, где мы ощущаем себя комфортно, но в то же время продолжаем перестраивать и реорганизовывать, выбрасывать старые вещи и приносить новые, нередко приобретенные во время ближних и дальних путешествий, свидетельствующие о том, что мы никогда уже не будем прежними после того, как отважились покинуть дом, и что все встреченное нами за его пределами становится его частью.

Далее, *несимметричность* взаимоотношений. Объятие, по моему глубокому убеждению, нельзя рассматривать исключительно как образ фактического или желательного слияния и расхождения различных потоков, которое происходит внутри каждой личности и сообщества. Оно характеризует и *нравственную* позицию личностей, которые в действительности никогда просто не сливаются и не расходятся, занятые постоянной борьбой, когда сильные угнетают слабых, а слабые стремятся свергнуть власть сильных. Эммануэль Левинас подчеркивает, что, в строгом смысле слова, нравственная позиция предполагает отказ от симметрии. В работе «Помимо бытия» он пишет:

> Трудность субъективности заключается в готовности идти навстречу Другому, не думая о том, захочет ли он сделать ответный шаг. Или точнее, она состоит в умении так приблизиться к нему, что независимо от тех или иных взаимоотношений, которые непременно возникнут между мной и моим ближним, я всегда сделаю на один шаг навстречу больше (Levinas 1981, 84).

На один шаг больше навстречу ближнему, и первый шаг – а быть может, и второй, и третий – навстречу врагу! В качестве образа объятия предполагают, что личность и Другой связаны своей взаимной инаковостью. Однако личность, сформировавшаяся под влиянием креста Христова и жизни триединого Бога, готова раскрыть объятия не только Другому-другу, но и врагу. Она распахнет руки навстречу Другому, даже если в его руках окажется меч. Другому, разумеется, придется бросить меч или отдать его, прежде чем станет возможным само объятие. Но даже борьба за меч будет продиктована желанием обнять Другого и оказаться в его объятиях.

В условиях вражды взаимность между личностью и Другим может быть установлена не просто путем борьбы за признание между господином и рабом, которая, в конечном итоге, заканчивается взаимным признанием равных, как полагал Гегель (Hegel 1977, 111ff.). Взаимные объятия равных, пользуясь моей терминологией – плод самопожертвования, которое *заранее предполагает признание Другого*, а не борьбы, в ходе которой личности и Другому приходится завоевывать признание. Везде, кроме наивной философии истории, борьба ведет только к борьбе, выстраивая отношения на основе иерархии, а не равенства, поскольку она производит на свет все новые варианты полярности господин-раб. Иерархию невозможно сравнять, особенно путем борьбы; ее можно лишь обратить вспять: Агнец становится Пастырем (Откр. 7, 17), а цари – слугами (Откр. 22, 1-5).[30] Равенство и взаимность, живущие в самом сердце объятий, даются только ценой самопожертвования (Мк. 10, 41-45), даже если оно является не в образе абсолютного добра, а в тяжелом, но необходимом *via dolorosa* в мире вражды и безразличия к радости взаимного объятия. Образец такого самопожертвования нам показал Христос, чья собственная жертва стала проявлением взаимного самопожертвования Троицы при встрече с врагом.[31]

Кроме того, необходимо упомянуть о *неопределенности конечного исхода*. Неотъемлемая часть самой структуры объятия – многоисходность, в основе которой лежит систематическая неопределенность конечного исхода событий. Учитывая наличие ожидания среди отмеченных нами структурных элементов, ничто не гарантирует достижения желаемого результата; единственная сила, способная это сделать, – притягательность самого объятия. Хотя каждый из нас может распахнуть руки на встречу Другому, у каждого в равной степени есть право уклониться от объятий,

---

[30] Даниэль Боярин правильно призывает к созданию концепции самосознания, «где есть только рабы, и нет господ, что означало бы альтернативу самоопределению, которая, в конечном итоге, является Западным империалистическим установлением» (Boyarin 1994, 249).

[31] Полемизируя со многими современными толкователями учения о Троице, Энтони Тисельтон в работе «Трактовка Бога и постмодернистской личности» предлагает принять самопожертвование Троицы в качестве модели отношений человеческой личности с Другим (Thiselton 1995, 153ff.).

закрыться внутри себя и остаться за пределами взаимного желания отдавать и принимать. А когда объятие уже состоялось, ничто не может гарантировать конкретного исхода событий. Памятуя о структурном элементе кротости, никогда нельзя заранее знать, как именно произойдет перестройка личности и Другого в объятии. Даже если личность попытается изменить Другого, исход нельзя предсказать заранее (как это бывает при обычном обмене, когда обе стороны получают ровно столько, сколько отдают), и (как это бывает при интеллектуальном обмене) все варианты исхода принципиально возможны, хотя многие из них едва ли вероятны в контексте предшествующей истории личностей. Исключается только один исход, когда подлинные объятия никак не повлияют хотя бы на одну сторону.[32]

Наконец, существует и *риск объятия*. Риск – неизбежное следствие несимметричности и систематической неопределенности. Я распахиваю руки, делаю шаг навстречу Другому, врагу, и не знаю, быть может, он неправильно поймет меня, будет презирать или даже прибегнет к насилию, или же, напротив, мои действия будут оценены по достоинству, и я смогу рассчитывать на поддержку и взаимность. Я могу стать спасителем или жертвой – возможно, и тем, и другим одновременно. Объятие – воплощение благодати, а благодать – это всегда риск (Smedes 1984, 137).

Договор, завет, объятия

Без определенной доли риска – когда мы делаем ставку на благодать – по-настоящему человеческая жизнь была бы невозможна. И все же образ азартной игры – на редкость неподходящ для описания жизни в обществе. Человеческим существам, брошенным в море непредвиденных обстоятельств и гонимым врагами, необходимо куда более предсказуемое существование, чем обещает

[32] Так, обсуждая, например, относительную ценность различных культур, нельзя заранее сказать, что мы должны с равным уважением относиться ко всем культурам или что некоторые культуры не могут даже претендовать на равное уважение. Вынести правильное суждение можно лишь после личного контакта, который может не только рассеять наши первоначальные подозрения, но и изменить *критерии*, на основе которых мы выносим суждения (Taylor 1994b, 66-73).

капризная фортуна (Arendt 1959, 219ff.). Значит, сочетание (первоначальной) несимметричности и систематической неопределенности исхода событий, которое делает объятия столь рискованным предприятием, отменяет политическую значимость объятий? Нет, но потребность в предсказуемости основных моментов жизни вынуждает нас дополнить рискованную благодать объятий одной из форм обязательного для соблюдения обеими сторонами закона; или, точнее, сделать благодать объятий частью закона, регулирующего общественные отношения, дабы она утверждала закон и преображала его изнутри. Мне хотелось бы подробнее остановиться на двух главных образах управления общественной жизнью в современном обществе, способных гарантировать предсказуемость – договоре и завете – а затем попытаться представить себе, как предшествующие размышления об объятиях могли бы обогатить привычное понимание общественного завета.

Одним из наиболее выразительных современных образов общественной жизни, призванным гарантировать значительную предсказуемость – даже точный предварительный расчет – можно считать договор. Политический либерализм, представляющий жизнь главным образом как взаимодействие интересов отдельных людей, сделал договор главным описанием общественной жизни. Преследуемые страхом перед насилием и движимые стремлением к комфорту, люди «подписывают договоры», обеспечивающие им безопасность и выгоду (Sullivan 1982, 13). Договор позволяет человеку с помощью себе подобных достичь того, что не под силу одному. В результате таких договорных отношений возникает гражданское общество. Но достаточно ли широки плечи договора, чтобы нести на себе тяжкую ношу, возложенную на него обществом?

Рассмотрим три наиболее заметные характеристики договоров. Во-первых, они *ориентированы на достижение результата*. Хотя удовольствие от взаимного общения может служить приятным дополнением, цель договора – гарантировать выполнение конкретной задачи, например, производство товара или оказание услуги. По завершении проекта отношения расторгаются – если они были основаны исключительно на договоре. Кроме того, договор накладывает на своих участников *ограниченные обязательства*.

По словам Филиппа Сельзника, особо выделяющего эту характеристику договорных отношений,

> стороны четко оговаривают условия и сроки, просчитывая издержки, связанные с невыполнением обязательств. Кроме того, за небольшим исключением, нравственные или юридические обязательства требуются не для *выполнения* договора, а лишь для возмещения ущерба, который может возникнуть в случае его нарушения (Selznick 1992, 479).

Договор обязывает только к тому, что в нем указано, прямо или косвенно, не менее и, уж конечно, не более; он гарантирует ответственность сторон друг перед другом до тех пор, пока кто-то другой не сделает им более выгодное предложение. Так Майкл Лантли описывает коммерческую общность (Luntley 1995, 190). Наконец, договор носит строго *взаимный* характер. Для его успешного выполнения необходимо согласие обеих сторон; кроме того, нарушение договора одной стороной снимает ответственность с другой. В определенном важном смысле договор вынуждает стороны имитировать поведение друг друга. По словам Баумана, обязательство соблюдать обязательства для каждой из сторон зависит от репутации другой. Одна сторона обязана соблюдать договор, только пока ее партнер делает то же самое и только в той мере, в какой он сам соблюдает свои обязательства (Bauman 1993, 59).

Учитывая строго двусторонний характер договора, ограниченную ответственность сторон и ориентированность на достижение результата, легко понять, почему именно он стал главный описанием современных общественных отношений. В характерном для современного общества смысле наша жизнь сосредоточена вокруг ролей, которые мы играем, и нам самим нравится думать, что мы вольны выбирать свои роли и тот срок, на протяжении которого мы соглашаемся их играть. Мы предлагаем услуги в обмен на услуги, но в то же время продолжаем искать более выгодную сделку на более подходящих для нас условиях. Договоры накладывают на своих участников достаточно гибкие обязательства; они связывают, но не порабощают. Будучи специально предназначенными для взаимодействия независимых социальных партнеров, чья главная привилегия – свобода решать, чего они хотят и на какой срок, договоры одновременно придают обязательствам устойчивость

и сохраняют их способность к изменению. Они идеально подходят в качестве структурного принципа устройства современного общества, всегда носящие ограниченный, независимый и временный характер (Bauman 1992, 189).

Общественная полезность договоров неоспорима; без них жизнь в утратившем традиции разнородном обществе была бы практически невозможной. Но подойдет ли договор в качестве главного образа для общественной жизни в целом? Способен ли он предложить нечто большее, чем описательный код для того, чем мы заняты в одной из важных областей нашей жизни? Дает ли он представление о том, как мы *должны* жить, представление о достойной жизни? Едва ли. В контексте договорной модели общества три характерные особенности договоров – это три важных способа неправильного толкования человеческой жизни. Во-первых, люди не существуют автономно, вступая в отношения только для решения задач, которые служат их личным интересам; наши взаимоотношения с другими людьми не остаются на поверхности, а проникают в глубины личности. Вот всего лишь один пример: даже держа в руке договор, пациент ожидает от врача не просто точного выполнения своих профессиональных обязанностей; функциональные взаимоотношения между ними основаны на нелогичной, трудно поддающейся определению привязанности (Stierlin 1976, 24ff.). Кроме того, на многих уровнях взаимные обязательства не ограничиваются заранее установленными условиями и сроками. Нередко люди связаны скорее общей судьбой, чем простой взаимной полезностью. Как показывает пример развода (даже «благополучного»), невозможно, в строгом смысле этого слова, возместить ущерб, нанесенный разрывом столь тесной связи. Наконец, некоторые наши обязательства перед ближними не отменяются в случае несоблюдения им соответствующих обязательств по отношению к нам; наши отношения не в полной мере взаимны. Если мой ближний предал мое доверие, это не дает мне право сделать то же самое, как это случилось бы, откажись я платить за не оказанную им услугу. В качестве главного образа общественных отношений договор имеет множество недостатков, поскольку каждый из нас занимает в обществе особое положение, наши жизни

тесно переплетаются, а наше взаимодействие друг с другом нравственно обременено.[33]

Обеспокоенные преобладанием в современном обществе договорных отношений, которые нарушают стабильность всех обязательств (Bellah and others 1985, 130) и подрывают основы сообщества, некоторые социологи призывают к возрождению понятия завета как альтернативной модели для описания общественной жизни (Bellah 1975; Sullivan 1982). Понятие завета появилось в сфере религиозных обязательств, а не торговых сделок,[34] а потому оно гораздо лучше выражает общинную и нравственную стороны человеческой жизни. В отличие от договора, пишет Сельзник в «Нравственном содружестве», завет

> предполагает нерасторжимые обязательства и непрерывные взаимоотношения. Связь между людьми практически безусловна и неразрывна... Она подразумевает наличие обязательств, не ограниченных временем и пространством, вовлекает в себя всего человека или группу людей и создает вполне определенный порядок вещей (Selznick 1992, 479).

«Коммунитарист-либерал» Сельзник не желает отказываться ни от современной автономной индивидуальности (стр. 482ff.), ни от относительно безусловной взаимосвязи и нравственного упорядочивания общественной жизни (стр. 477). Завет, говорит он, позволяет ему сохранить приверженность и тому, и другому. Понятие завета заключает в себе одновременно независимость и сопричастность, личные обязательства и неизменный социальный статус; завет содержит жизненно важные элементы доброй воли и согласия, создавая обязательства, которые рождены характером и историей взаимоотношений и не могут быть определены заранее (стр. 480). В отличие от договора, определяющего ограниченные взаимные

[33] В работе «Один, трое и множество» Колин Гантон высказывается в защиту образа «социальный контракт» на том основании, что «язык контракта представляет собой образный способ говорить о социальном» (Gunton 1993, 222). Тем не менее, контракт – очень неудачный образ.

[34] Дэвид Зарет пишет в своей работе «Небесный контракт», что преобладание темы завета в пуританском богословии XVI-го и XVII-го веков объясняется тем, что в период с 1500-го по 1640-й год договорные отношения ради получения прибыли стали обычным явлением (Zaret 1985, 165).

обязательства, завет выстраивает нравственно упорядоченные отношения, не ограниченные временем.

Но каков характер взаимоотношений, которые выстраиваются заветом? Какого рода общую историю они создают? Почему бы этим отношениям не стать исключительными, например, для защиты интересов сообщества судьбы, нравственно упорядоченного глубоко *безнравственными* способами? Разве апартеид не был основан на идее завета? Завет может придать общественной жизни нравственную структуру, но главный вопрос заключается в том, *что будет определять нравственную структуру самого завета*, чтобы сделать его заветом справедливости, а не угнетения; истины, а не обмана; мира, а не насилия. По мнению Сельзника, мысль о том, что все люди созданы равными – главное исходное условие завета. Однако этот принцип он выводит не через идею завета, а через скачок веры, самоопределяемое обязательство, попытку составления конституции. Иными словами, теория завета выступает в роли теории нравственного упорядочения только за счет того, что она *дополняет* формальную структуру завета как схемы устройства общественных отношений обязательством соблюдать определенные самоочевидные принципы (стр. 482f.). У завета нет своей собственной нравственной опоры, так что ему приходится опираться на абсолютные ценности, заимствованные извне. Эти абсолютные ценности несут на себе гораздо более значительную социальную нагрузку, чем формальное понятие завета.

В современном политическом дискурсе понятие завета своей убедительностью во многом обязано тому, что Соединенные Штаты Америки были образованы на основании завета (Schaar 1981, 291). Завет мог лечь в основание нации, конечно же, только потому, что так называемые кальвинисты-монархомахи сначала разработали *идею создания нации на основе завета* (McCoy and Baker 1991, 45ff., 94ff.). При этом для них заветы, заключаемые между людьми, основывались и поддерживались идеей о завете Бога с ними (Moltmann 1994, 25); нравственной опорой завета был Бог, вступивший в завет с человечеством. Обязательства человека как одной из сторон завета с Богом нашли свое выражение в нравственном законе, Десяти заповедях, которые в богословии заветов считаются обязательными для всех. Этот закон обозначал границы нравственного устройства, распространившегося в пределах

царства единого Бога, вбирая в себя все человеческое сообщество. Завет смог стать полезной политической категорией, потому что сначала был категорией *нравственной*, чем, в свою очередь, обязан своему, по сути, *богословскому* происхождению. Все конкретные человеческие заветы, от семьи до государства, должны подчиняться всеобъемлющему завету, который распространяется на все человечество и регулируется абсолютными ценностями – всеобщей взаимосвязью солидарности (Griffioen 1991, 534ff.). Без таких универсальных абсолютных ценностей, служащих исходными предпосылками завета, он мог бы играть роль связующего звена в политическом сообществе, но политическое сообщество не бывает лучше, чем ценности, которые оно поддерживает; сам по себе завет не годится в качестве критерия самооценки политического сообщества.[35]

Помимо акцента на универсальном характере завета и абсолютных ценностей, вытекающих из завета Бога с человечеством, какой вклад способно внести богословие в осмысление завета как главной метафоры общественной жизни? В статье «Завет или Левиафан» Юрген Мольтман придерживается традиции ранних представителей политического богословия заветов, особо выделяя свободу, которая появляется у людей, объединенных заветом с Богом, противостоять великому Левиафану – правительственной тирании (Moltmann 1994). Он анализирует взаимоотношения участников завета с государством; интерес у него главным образом вызывала природа завета и границы политической власти. Мне бы хотелось дополнить его анализ, взглянув на взаимоотношения между самими участниками завета; для меня особый интерес представляет природа обязательств и условия всеобщего процветания.[36]

---

[35] Если верить Джону Шаару, завет, в понимании Авраама Линкольна, соответствовал понятию, принятому в первоначальной федеральной традиции, поскольку центральное место в нем занимали универсальные обязательства. Это был завет для надлежащего исполнения определенных обязательств среди нас самих и во всем мире – и потому мог служить не только связующим материалом политического сообщества, но и эталоном, на основании которого народ оценивает себя (Shaar 1981, 291).

[36] Мольтман описывал внутризаветные отношения с помощью понятия обетования (Moltmann 1996a).

Наша неспособность соблюдать завет, заключенный друг с другом, угрожает современному обществу нисколько не меньше, а быть может и больше, чем неспособность авторитарных правителей хранить свой завет с нами. Две эти угрозы взаимосвязаны. Не приняв во внимание этой неспособности людей соблюдать заключенный между ними завет, нам придется иметь дело с готовностью правительства в любой момент нарушить свой завет с людьми. Таков вывод политической философии Хоббса: чем в большей степени общество состоит из самовлюбленных эгоистов, тем более оно нуждается в Левиафане – четко организованном и централизованном государственном аппарате (Sullivan 1982, 20). Тесное родство между индивидуализмом и абсолютизмом (Milbank 1990, 12ff.) действует и в обратном направлении: чем меньше у людей возможности противостать великому Левиафану, тем сильнее будет их стремление к автономии и отстаиванию исключительно собственных интересов.

«Посредством заключаемых друг с другом заветов, – пишет Томас Хоббс в «Левиафане», – люди передают властные полномочия государству, тем самым порождая великого Левиафана (или, выражаясь более почтительно… *смертного бога*), которому под властью *бессмертного Бога* мы вверяем наш покой и защиту от врагов» (Hobbes 1967, Part 2, Chapter 17). Передача власти в момент единства всех и каждого необходима, чтобы покончить с непрерывной войной всех против всех. Не будучи способными заключать и хранить заветы между собой, мы нуждаемся в Левиафане – который, по свидетельству Писания, ни с кем не заключает заветов (Иов 41, 4) – чтобы, наводя страх своей властью и могуществом, он формировал их общую волю и тем самым обеспечивал мир внутри государства и поддержку в борьбе с внешними врагами. Левиафан является из мутных хаотичных вод отрицательной антропологии. Как утверждал Мольтман, доверие Богу, заключающему завет с людьми, ложится в основу веры в их способность вступать в завет друг с другом (Moltmann 1994, 25).

Но неоспоримой человеческой способности заключать заветы не уступает и наша очевидная способность их нарушать. По общему свидетельству библейской традиции заветов, обе эти способности в действительности два взаимосвязанных способа жизни

в обществе: люди постоянно заключают и нарушают заветы. А за беспорядочным заключением и нарушением стоит антропологическая постоянная: люди *всегда уже являются участниками завета* в роли тех, кто *всегда уже нарушил завет*. Посему размышления о сложной динамике заключения и нарушения заветов должны дополнять (а не заменять!) интерес к выбору между отрицательной и положительной антропологией.

Для богословского осмысления социологических вопросов гораздо более важным в сравнении с первоначальным заветом, на котором основывается традиция федерализма, представляется новый завет, почти совершенно забытый в контексте политической мысли. Каковы же социальные последствия нового завета? Новый завет тоже предполагает способность человека вступать в заветы. Однако он помещает эту способность в историю конфликта не только между нами и государством, но и между самими отдельными участниками завета. Следует отметить, что новый завет – своего рода реакция на вошедшее в привычку постоянное нарушение заветов. В обществе он возникает на фоне вражды, воспринимаемой не как вымышленное естественное состояние, которое можно исправить столь же фиктивным заветом, а как повсеместно распространившаяся динамика отношений между людьми, уже вступившими в завет и не сумевшими его сохранить. Кроме того, новый завет поднимает основополагающий вопрос о том, как перенести обетования завета, начертанные на каменных скрижалях, на сердца плотяные (Иер. 31, 31 и далее). Помимо убеждения людей в необходимости противостоять тиранам путем заключения и соблюдения заветов, наша главная политическая задача – поддержка людей, чье самосознание должно формироваться под влиянием заключенных ими заветов, дабы они уже не могли предавать и угнетать друг друга.

Отвести новому завету центральное место в богословском осмыслении вопросов общественной жизни для христианского богослова означает задуматься о взаимосвязи между *крестом и заветом*. На кресте вы видим, что сделал Бог для возрождения завета, нарушенного человеком. Опираясь на сказанное мною ранее (пространство, отведенное для Другого: крест, Троица, евхаристия), хотелось бы кратко указать, чему учит нас крест в отношении

обновленного завета – обновленного в тройственном смысле: укрепления непрочных заветов, восстановления нарушенных и сохранения заветов как таковых от полного исчезновения.

Во-первых, на кресте Бог обновляет свой завет с нами, *освобождая пространство* для человечества внутри божественной личности. На кресте Христос распростер руки в знак того, что Бог не хочет быть Богом без Другого – без человечества – и потому терпит насилие со стороны человека, что принять нас в свои объятия. Что же освобождение места внутри себя со стороны Бога могло означать для социальных заветов?

В отличие от договора, завет – это взаимоотношения, основанные не на взаимной выгоде, а на нравственных обязательствах, о чем я уже говорил, выражая свое согласие с критиками договорной модели общества. Однако необходимо пойти еще дальше. Стороны завета не просто берут на себя те или иные обязательства в контексте долговременных взаимоотношений. Именно из-за того что завет заключается на долгое время, его стороны нельзя рассматривать как отдельные личности, между которыми не происходит взаимопроникновения самосознаний и которые связаны друг с другом исключительно нравственной волей и кодексом поведения. Напротив, *самосознание* каждой из сторон завета формируется в контексте взаимоотношений с другой стороной; инаковость Другого проникает непосредственно в самосознание личности.

В этих условиях возобновить завет – значит «выйти за рамки *взглядов* одной стороны, принимая во внимание дополняющие их склонности другой стороны» (Assmann and Assmann 1990, 36); более того, возобновить завет – значит проявить внимание к изменениям в *самосознании* Другого, найти для изменившегося Другого место внутри себя и быть готовым к пересмотру своего собственного самосознания в процессе взаимодействия с подвижным самосознанием Другого (см. Welker 1995a, 54ff.). Каждый участник завета должен рассматривать свое поведение и самосознание как дополняющие поведение и самосознание других его участников. Без такой взаимодополняемости и постоянной перестройки динамичного самосознания нравственные узы окажутся недостаточной защитой от давления, оказываемого на завет плюралистическим обществом, и двери снова распахнутся для

возвращения Левиафана. Соблюдение и обновление заветов между отдельными личностями и группами людей требует взаимных усилий по освобождению в себе места для Другого и перестройки личности в свете его присутствия.

Кроме того, возобновление завета предполагает *самопожертвование*. На кресте новый завет был заключен кровью (Лк. 22, 20). Обратите внимание, что кровь нового завета не принадлежала третьей стороне (животному) и не изливалась ради установления воображаемого кровного родства между сторонами завета, инсценируя последствия его нарушения. В этом отношении новый завет коренным образом отличается от первого завета, который Бог заключил с Авраамом (Быт. 15).[37] Авраам разрубил жертвенных животных надвое, и дым и пламя огня – символы Богоявления – прошли между рассеченными животными (Быт. 15, 17). Совершенный Богом необычный ритуал обещал, что Бог скорее умрет, чем нарушит завет, подобно тому, как погибли эти животные (Ratzinger 1995, 205f.; Westermann 1981, 271). Сама мысль о возможной смерти живого Бога с трудом поддается пониманию – она столь же невероятна, как и мысль о нарушении завета вечно верным своему слову Богом. Но у подножия креста разверзается настоящая пропасть, которую не в силах преодолеть человеческая мысль. Ведь история креста не противоречит сама себе, повествуя о Боге, который умер, потому что нарушил завет. Перед нами поистине невероятная ода Богу, сделавшему то, чего он не мог и не должен был делать – это история о Боге – умершем, потому что завет был нарушен *другой стороной*, проявившей чисто человеческую слабость.

Кровь, которой был скреплен новый завет, не только предотвращает нарушение завета или символизирует всеобщую сопричастность; это кровь *само*-отдачи, даже *само*-пожертвования. Одна из сторон нарушила завет, а другая страдает от последствий, потому что не может допустить расторжения завета. Страдания невиновной стороны могут показаться несправедливыми, и в определенном важном смысле так оно и есть. Но именно несправедливость необходима для возобновления завета. Одно из главных препятствий к восстановлению нарушенных заветов заключается

---

[37] В контексте настоящего исследования мне не так уж важно, говорится ли в Быт. 15 о завете или о клятве (Westermann 1985, 215).

в том, что они неизбежно влекут за собой разногласия по поводу того, что составляет нарушение завета и кто за него ответственен. Отчасти из желания снять с себя ответственность, связанную с признанием вины, нарушители завета не могут (или не хотят) признать, что нарушили завет. В мире противоречивых взглядов и настойчивых попыток самооправдания, непрочных обязательств и яростной вражды, заветы соблюдаются и обновляются, потому что те, кто по своим убеждениям не нарушает завет, готовы сделать все ради их восстановления. Такие усилия требуют самопожертвования; предпринимая их, что-то в человеческой или коллективной личности умирает. Но личность не погибает, а перерождается в истинно коллективную личность по образу и подобию триединого Бога, который не хочет жить без Другого.

Далее, новый завет *вечен*. Жертва, которую Бог принес на кресте – следствие вечного характера завета, основанного, в свою очередь, на неспособности Бога отказаться от того, с кем он заключил завет, хотя тот его и нарушил. «Как предам тебя, Израиль? – риторически вопрошает Бог Осии, – ибо возгорелась вся жалость Моя» (Ос. 11, 8). Бог связан с Израилем узами любви. Обязательства Бога нерушимы, и завет его пребывает вечно (ср. Assmann 1992, 256f.). Посему, хотя любой политический завет может быть расторгнут, имея *относительно* безусловный характер (Selznick 1992, 479), в более широком социальном смысле завет *строго безусловен* и потому вечен. Он может быть нарушен, но не расторгнут. Всякое нарушение завета, тем не менее, происходит *внутри* самого завета; борьба за справедливость и истину в защиту жертв нарушения завета тоже идет *внутри* завета. Никто не может выйти за рамки общественного завета; невозможно представить себе поступок, который заставил бы человека покинуть его пределы.

Перестройка взаимно дополняющих друг друга самосознаний, восстановление завета даже теми, кто его не нарушал и отказ от полного расторжения завета – таковы главные особенности общественного завета в соответствии с христианским богословием нового завета. Все они тесно соприкасаются со смыслом, который я вкладываю в понятие объятий (Volf 1992) – образ, в котором идея примирения сочетается с идеей динамичного развития самосознаний, взаимно влияющих друг на друга. Новый завет – это *объятия*,

которые *Бог* раскрывает человечеству, вновь и вновь нарушающему свой завет с ним; общественная сторона нового завета – *наш способ обнять* друг друга в условиях вражды. Осмысление общественных отношений с позиции нового завета (объятий) призвано, как уже говорилось, не заменить, а дополнить размышления, основанные на прежнем завете. Что же их связывает? Можно сказать, что завет – это наружная сторона объятий, а объятия – это изнанка завета.[38]

Распахнутые руки отца

Полная глубокого смысла история о блудном сыне (Лк. 15, 11-32) в свое время дала толчок к развитию богословия объятий. Вся эта глава – а в каком-то смысле и вся книга – всего лишь попытка подчеркнуть ее социальную значимость. В заключение, после долгого путешествия в страну, надеюсь, не слишком далекую, мне хотелось бы вернуться к истории, с которой я никогда не расставался, и прочесть ее в свете богословия, которому она подарила жизнь.

Две главные особенности этой истории – одновременно две центральные темы всей этой главы: жертва, принесенная отцом ради покинувшего его сына, и его готовность с радостью вновь принять сына в свой дом. Продолжая обе темы, я постараюсь сделать еще один шаг в сторону развития главной мысли этой главы *в поисках ответа на вопрос о том, что именно должно произойти в самосознании человека, чтобы стало возможным восстановление разрушенных взаимоотношений.* Между строк моего текста читатель сможет различить оживленный диалог с представителями реляционного феминизма, выступающими с критикой отдельных личностей, а также с постмодернистскими критиками устойчивого самосознания (Weir 1996). С точки зрения герменевтики, мы построим свои рассуждения следующим образом: вместо того чтобы выводить из истории богословские принципы в отношении Бога,

[38] Важным стимулом к написанию раздела «Договор, завет, объятия» на стр. 167 стали дискуссии, проводимые в Тюбингене (октябрь 20-22, 1995) Чарльзом Маккоем и Юргеном Мольтманом. Я много почерпнул из бесед с Амитаем Этциони, Дитером Георги, Вальтером Гроссом, Филиппом Зельцником и Вольфгангом Графом Вицтумом.

а также заблудших и не очень заблудших грешников, а затем пытаться применить эти принципы к общественной жизни, мы будем просто *читать историю в социальном контексте*, стараясь сосредоточить внимание на характере взаимоотношений и на самосознании ее главных действующих лиц.

Итак, *младший сын*. В современной трактовке стремление младшего сына получить наследство раньше положенного срока и покинуть отчий дом говорит о смелости, с которой он порывает с патриархальными традициями, чтобы найти себя и обрести независимость. В наши дни желание уйти не считается грехом. Напротив, послушный сын, оставаясь в мире, созданном другими, служит *плохим* примером, поскольку предает свою подлинную сущность. В таком прочтении перед нами оказывается история о молодом человеке, которому не удается устроить свою жизнь, и при этом он несправедливо обвиняет других в своих неудачах. Все это происходит на фоне монологически устроенной личности, оказавшейся в ужасной ситуации благодаря собственной глупости («расточил имение свое», ст. 13) и неудачным обстоятельствам («великий голод», ст. 14). Соответственно, возвращение младшего сына может ассоциироваться с попыткой найти работу («наемники», ст. 19), чтобы прокормить себя («хлеб», ст. 17). Ибо, подобно сыну в романе Франца Кафки «Возвращение домой» (1920), вместо домашнего очага он найдет просто *жилище* – дом отца. Вернувшись в семью, он, в некотором смысле, останется в дальней стороне (ср. Brettschneider 1978, 53ff.; Pfaff 1989).

Но библейская история не вписывается в современный контекст беспокойной юности, когда самосознание личности формируется за счет противопоставления себя своим корням.[39] Вместо этого мы должны представлять себе уже сложившуюся личность, достигшую взросления (или неспособную обрести независимость, которую мы называем взрослением). С точки зрения домодернистских (Brettschneider 1978, 19-40, 62) и незападных (Bailey

[39] Еще один способ представить себе возвращение блудного сына на фоне монологически устроенной личности – сравнить его с возвращением личности к себе самой (Robbins 1991). В этом случае уход будет означать утрату личности, а возвращение – обретение ее заново. Основная проблема такого прочтения заключается в том, что в нашей истории личность устроена не монологически.

1992, 112ff.) толкователей, младший сын уже согрешил, когда потребовал разделить наследство и решил покинуть дом. Прежде всего, он нарушил старинную семейную солидарность, главным этическим принципом которой было сохранение и преумножение, а не деление и сокращение (Pöhlmann 1993, 186). Не менее значительным прегрешением стал разрыв отношений, которые составляли его самосознание. Каждое из действующих лиц обозначается в соответствии с его местом в системе семейных отношений – отец, сын, брат – и все эти обозначения связаны между собой притяжательными местоимениями – например, *его* отец (ст. 11) и *твой* брат (ст. 27). Личность каждого из героев драмы невозможно представить вне отношений с остальными.

Разрыв младшего сына с семьей был окончательным и бесповоротным. Собрав *все*, он отправился в *дальнюю* страну; ничто принадлежащее ему не должно было оставаться в семье, ведь пока хотя бы малая часть его имущества оставалась у них, в каком-то смысле, он сам оставался с ними, а они – с ним. В дальней стороне он вел себя совершенно противоположно тому, как надлежало бы вести себя достойному члену добропорядочной семьи: он *расточил* наследство, живя *распутно* (ст. 13). Все, чему он научился дома, должно было быть забыто, ибо, пока он вел себя как сын своего отца, он оставался сыном, и отчий дом оставался с ним, а он – с семьей. Его целью было перестать быть сыном; в нем не было места тому месту, которое он называл домом. Об этом свидетельствует и то, что отец считал его пропавшим, даже мертвым (ст. 24). Его уход был не шагом к формированию самостоятельной личности, а актом исключения, поскольку тем самым личность вырывает себя из отношений, без которых она перестает быть собой, снимая с себя всякие обязательства в отношении Других и делаясь их врагом.

Для личности нет ничего труднее полного разрыва и несхожести с теми, кто был ей близок. Беды, постигшие младшего сына, были предрешены радикальностью его шага. Великий голод служит повествовательным примером, под действием которого он попадает туда, где по логике истории и должен был оказаться. Поскольку он отрекся от всех обязанностей и разорвал отношения, позволявшие ему оставаться самим собой, ему пришлось пристать к жителю той страны и пасти его свиней (ст. 15). Зайдя в тупик

и постепенно вытеснив из себя Других, он оказывается, как это ни парадоксально, вдали от *самого себя*.

Придя в себя,[40] он вспоминает тех Других, кого он так старался вытеснить из своего мира, и с кем у него, тем не менее, сохранилась тесная связь: «Сколько наемников *у отца моего* избыточествуют хлебом…» (ст. 17). Покидая дом, он хотел перестать быть сыном; его возвращение начинается не с покаяния, а с того, что делает покаяние возможным – воспоминания о своей связи с отцом. Без памяти об этой связи никто не смог бы прийти в себя. Личность сформировалась благодаря своим взаимоотношениям с Другими. Первое звено, связывающее нас с Другим в дальней стороне разрушенных взаимоотношений – наша память.

Для того, кто намеревался перестать быть сыном и кто остается в дальней стороне, сыновство может быть всего лишь воспоминанием, но оно в такой степени определяет его настоящее, что заставляет его отправиться в обратный путь. Память о сыновстве дает надежду, но одновременно напоминает и о поражении; мост, выстроенный памятью, доказывает существование пропасти, возникшей после ухода. *Воспоминания* о сыновстве недостаточно, чтобы просто оставаться сыном; историю ухода из отчего дома, под влиянием которой частично сформировалась личность младшего сына, невозможно стереть из жизни. Он сам дважды повторяет (один раз, обращаясь к самому себе, а второй раз – к отцу), что теперь он «сын, недостойный называться сыном» (ст. 19, 21). Он собирается просить отца, относиться к нему как к одному из наемников. С точки зрения сына, отношения необходимо восстановить, но история предательства навсегда изменила самосознание ее участников, заново определяя их обязательства и ожидания. Попытавшись перестроить свою личность, используя оболочку прежнего «я» и обломки несостоявшейся личности того, кто перестал быть сыном, наш герой начинает путь домой.

Перейдем теперь к *отцу*. Первое, что поражает нас в этой истории – это дерзость, с которой младший сын смеет просить раздела наследства. Второе – готовность отца позволить ему уйти, взяв

[40] Моя мысль не зависит от того используется ли выражение «прийти в себя» чисто идиоматически, означая не более чем «прийти в чувство» (Nolland 1993, 783), или же имеется в виду возможность вновь открыть для себя истинную суть личности.

все (ст. 13). Здравый смысл и древние традиции (см. Сир. 33, 19-23) диктовали совсем иное (Fitzmyer 1985, 1087). Но самое важное в истории – то, что отец, позволивший сыну уйти, *не дает разорваться отношениям, которые их связывали.* В глазах, которые искали и наконец увидели сына «далеко» (ст. 13). Вдали от дома сын продолжал жить в сердце отца. Вопреки нанесенной ему обиде и пережитому стыду, побуждавшим его изгнать сына, отец сохранил его в своем сердце как отсутствие, принявшее очертания воспоминания об утраченном присутствии. Не желая отказываться от ушедшего сына, он стал отцом пропавшего сына, мертвого сына (ст. 24). Когда попытка перестать быть сыном изменила самосознание молодого человека, отцу пришлось перестроить свое собственное, отцовское, самосознание.

То же стремление удержать сына в памяти, которое направляло тоскующий взор к дальней стороне, наполнило сердце отца состраданием, когда он увидел возвращение сына; оно заставило его бежать, распахнуть объятия навстречу блудному сыну и поцеловать его (ст. 20). Не сохранив сына в сердце, отец не смог бы обнять его по возвращении. Для объятий не понадобилось даже покаяния по той простой причине, что их отношения не зависели от нравственности поступков и потому не могли быть разрушены их безнравственностью. Достаточно было возвращения сына из дальней стороны и отказа отца выпустить сына из своего сердца.

Планируя план возвращения, сын представлял себе иную последовательность событий: он должен был подойти к отцу, покаяться, после чего ему будет позволено стать одним из наемных слуг (ст. 18-19). Однако прием, оказанный ему отцом, нарушил его планы (ст. 20). Исповедь *последовала за* принятием (ст. 21). Но она все-таки была, и отец выслушал ее, не прерывая. Хотя их взаимоотношения и не были основаны на соблюдении нравственных принципов, после ухода сына в эти отношения вошел грех, и исцелить их могла только исповедь. Для полноты объятий – и для начала праздника – необходимо было покаяние.

Затем отец во второй раз нарушает задуманный сыном план возвращения. Первым его нарушением стало безусловное принятие; второе привело к полному преображению. Потерпев поражение в дальней стороне, сын восстановил свое «я» как сын,

недостойный называться сыном. Но искренняя радость от возможности вновь оказаться в объятиях отца без лишних слов снова заставляет его измениться. Сын покаялся в своем грехе, но, когда он был уже готов уведомить отца о новой личности, которую он выстроил для себя в свете своего греха («наемник», ст. 19), отец вновь прерывает его (ст. 22). Исповедь, произнесенная в объятиях отца, лишает сына власти над его положением по отношению к отцу, который теперь сам решает все. Отдав распоряжение рабам, он восстанавливает прежнее «я» своего блудного сына. Он приказал одеть его в лучшую одежду, принести кольцо и сандалии, а затем, когда молодой человек уже преобразился на его глазах, отец назвал его: «Сын мой». Сначала он символически *превратил* сына, недостойного называться сыном, в сына, которым он мог гордиться, а затем *вслух произнес слова* «сын мой». Секрет преображения сына – тот же, что и секрет его безусловного принятия: отец не выпускает сына – даже пропавшего и мертвого (ст. 24, 32) – из объятий своего сердца.

Современный человек, крайне подозрительный в отношении причастности, может задаться вопросом, а что если младший сын не желал восстановления своей личности в объятиях отца? Ведь никто даже не спросил его об этом! Отец только действовал, совершенно забыв об общении. Разве мы не стали свидетелями акта угнетения со стороны властного отца, воспользовавшегося слабостью сына, акта, который только такой отец мог принять за проявление искренней любви? Разве родительская любовь, которая понимает и прощает, не угрожает стереть все различия, как предполагает Райнер Мария Рильке в романе «Записки Мальте Лауридса Бригге» (Rilke 1982, 252ff.)? Но что вызывает в нас подозрение, которого не испытывали первые читатели? Не боимся ли мы стирания различий, отчасти потому что не можем перестать колебаться между полюсами независимости и привязанности к домашнему очагу, между самосознанием, построенном нами, и тем, которое навязано нам извне? Быть может, мы утратили искусство принимать изменения в личности и ее самосознании в контексте взаимоотношений? Или мы стали слишком похожи на старшего брата и слишком непохожи на отца?

И наконец, *старший брат*. Его не обрадовала музыка и веселье по поводу возвращения блудного сына. В гневе он не пожелал

даже войти в дом (ст. 28). Пространственное отдаление – внешний признак внутреннего исключения. Молодой человек уже не *его брат*, а «этот сын твой» (ст. 30). Уничижительное «этот» (Fitzmyer 1985, 1091), «сын» вместо «брат», и «твой» вместо «мой» говорят о полноте исключения. В отличие от отца, старший брат не захотел сохранить младшего в своем сердце, когда тот отправился в дальнюю страну. Он отказался перестроить свое самосознание, освободив в нем место для брата, запятнанного грехом; место, освободившееся после ухода брата, оказалось занято не памятью о его присутствии, а его грехом. Старший не захотел быть братом заблудшего, и для него блудный сын перестал быть «моим братом». Следовательно, когда отец заключил его в объятия, старшему брату пришлось перестать быть сыном. Впервые в этой истории в объяснении, которое старший брат находит своему гневу, отец не называется отцом. Он стал одним из многочисленных «ты» (ст. 29-30). Пока существуют взаимоотношения между отцом и младшим братом («этот сын твой», ст. 30) старший исключает себя из отношений с отцом. Младший брат перестал быть для него братом, потому что не был тем братом, каким должен был быть; отец перестал быть отцом, потому что повел себя не, как должен был, отказавшись отречься от непокорного сына (Втор. 21, 18-21) (Bock 1996, 1319).[41]

Зачем этот разрыв отношений? Старший брат не просто оскорблен, потому что вел себя лучше, а отнеслись к нему хуже (ст. 29-30). И он не просто боится потерять часть наследства (Bailey 1992, 184),

[41] Гнев, отказ войти и присоединиться к пирующим, обвинения в адрес отца – все это лишь один момент в истории старшего брата, а не все его самосознание. Сейчас он находится вне (ст. 28), но понять его теперешнее положение можно только на фоне его более постоянного пребывания внутри – всегда с отцом, так что все принадлежащее отцу принадлежит и ему (ст. 31). Ему приходится *отказываться* войти (ст. 28), потому что там его место; ему приходится отказаться от отца, потому что он *его сын.* История старшего брата, возможно, не так красочна, как младшего, но он вовсе не влачит жалкое существование в настоящем без временной последовательности событий и своей особой истории, кроме той, что остается за рамками основной истории, как утверждает Джил Роббинс в работе «Блудный сын и старший брат» (Robbins 1991, 36). Напротив, пребывание старшего брата вне – это часть, находящаяся внутри истории, в которой он играет не менее важную роль, чем отец и младший брат.

которое ему теперь предстоит разделить с братом. Он зол, потому что нарушены основные правила – не деспотичные правила, которые разрушают жизнь, а те, без которых цивилизованная жизнь попросту невозможна.[42] Трудолюбивый человек (ст. 29) достоин большего признания, чем расточитель; устраивать праздник в честь расточителя – само по себе расточительство. Человек послушный там, где это уместно (ст. 29), достоин большего уважения, чем тот, кто безответственно нарушает заповеди; выказывать почет безответственному – само по себе проявление безответственности. Тот, кто сохранил верность, заслуживает лучшего отношения, чем тот, кто намеренно исключил Других из своей жизни; предпочтение, оказываемое такому человеку, означает молчаливое исключение верного. Когда расточительство начинает цениться выше трудолюбия, а разрыв отношений – выше верности, справедливость нарушается, и дом разваливается на кусочки; у блудного сына уже не будет места, из которого он мог бы уйти и куда мог бы вернуться; *все* мы тогда окажемся в дальней стороне, мечтая наполнить свои истощенные тела «рожками, которые ели свиньи» (ст. 16). Убедительные аргументы требовали, чтобы исключивший Других тоже был исключен, непокорный покаялся, а расточитель – возместил ущерб. Блудный сын мог вернуться наемным рабочим, но *не* сыном. Несмотря на все свои различия, братья – один в далекой стране, а другой дома – очень похожи; ожидания одного и требования другого были продиктованы одинаковой логикой.[43]

---

[42] Джон Нолланд совершенно прав, пытаясь противостать тенденции изображения старшего брата в наихудшем возможном свете (Nolland 1993, 787ff.). Он справедливо указывает, что «толкования, излишне критичные в адрес старшего брата, не в состоянии отдать должное этому стиху (ст. 31)» (стр. 788).

[43] Джил Роббинс рассматривает и само возвращение блудного сына домой, а не только то, как он себе его представлял в конечном итоге как явление экономическое, утрату и обретение в системе взаимообмена, поскольку события развиваются по схеме уход *и* возвращение (Robbins 1991, 72). Однако такое толкование слишком схематично и абстрактно. Формальная структура ухода и возвращения заставляет автора пренебречь сложным устройством конкретной природы как ухода, так и возвращения, о которых повествуется в истории.

Кто стал бы возражать против такой логики? И все же возражение возникает прямо между строк того самого разговора, который, казалось бы, столь красноречиво свидетельствует о необходимости четких правил принятия и исключения. Правила нужны для сохранения взаимоотношений, говорит старший брат. Но разлучая его с братом и отцом, его гнев, вызванный грубым нарушением правил, заставляет *его самого* нарушить очень важные правила. Утверждая, будто как раб трудился для *отца* (ст. 29), он забывает упомянуть, что одновременно трудился и для *себя*, наследника двух третей состояния. Заявляя, что его брат расточил *отцовское* имущество (ст. 30), он умалчивает о том, что расточенное имущество *принадлежало* и младшему брату. Но главное – он обвиняет брата в зле, которого тот не совершал: распутную жизнь брата, описание которой в языке оригинала не предполагает безнравственности (Bailey 1992, 124), он превращает в «расточение имения своего с блудницами» (ст. 30).

Одержимость правилами – не вредными правилами, а весьма похвальными! – порождает лицемерие и самодовольное желание унизить Другого. Чтобы правила прижились, необходимо свести до минимума нравственную неоднозначность, а также сложность характера действующих лиц социальной драмы и их взаимодействия. Упорство в соблюдении правил создает полярность там, где ее нет, и усиливает ее, если она уже существует. В результате, человек оказывается либо принят (если правила не были нарушены), либо изгнан (если он нарушил правила). Младший брат, очевидно, нарушил правила, и потому был изгнан, исключен из отношений.

Сказать, что неспособность принимать во внимание сложность и неоднозначность приводит к недопустимому деспотичному исключению, значит выдвинуть серьезное обвинение в адрес системы общественных отношений, представленной в убедительной защитной речи старшего брата. Но обвинение останется безосновательным, если не предложить приемлемую альтернативу. Мы находим ее в поведении отца.

Вернемся к *отцу*. Кто этот странный человек? Сентиментальный старик, излишне привязанный к своему вениамину и неспособный к разрешению конфликта? Трагическая, быть может, даже жалкая фигура в плену безотчетного побуждения обнять блудного

сына (ст. 20) и успокоить его разгневанного брата (ст. 28), испытывающая необъяснимую потребность снова сделать сыном того, кто расточил все свое имение, и нежно обратиться: «Сын мой» (ст. 31) к тому, кто в гневе отказался назвать его отцом? Сторонник порядка, который должен показаться безумием всякому ответственному главе семьи, именно потому что он неизбежно разрушит семью? Все эти образы ложны; они имеют смысл только для человека с искаженным восприятием старшего брата, чью прямую противоположность он находит в отце. Но отец – не отражение старшего брата. В противном случае старший брат одерживал бы победу, по крайней мере, до тех пор, пока царство Божье не придет во славе. Отец оказался бы запертым в безопасной райской отрешенности, а управление миром перешло бы к старшим братьям.

Обратим внимание, что отец *не* вернул младшему сыну все его былые привилегии. Обращенные к старшему брату слова: «*Все* мое твое» (ст. 31), очевидно, свидетельствуют об отсутствии у младшего перспективы получить еще одну долю наследства; подаренное ему кольцо говорит о щедрости отца, а не о его праве распоряжаться имуществом (Fitzmyer 1985, 1090); Nolland 1993, 785). Хотя отец принял блудного сына, он уже не тот сын, которым был раньше, теперь он сын, который был мертв и ожил (ст. 32) – по крайней мере, на какое-то время. Он вновь стал сыном, но объятия и упитанный телец не могут исправить прошлое. Кроме того, если бы отец хотел полностью отменить установленный в доме порядок, ему пришлось бы отказаться от старшего сына, который во второй части истории представляет этот порядок (Pöhlmann 1993, 188f). Но хотя старший сын поспешил отказаться от отца, отец не только не отпускает его (как не отпускал своего блудного сына, пока тот оставался в далекой стране), но и ясно дает понять, что их отношения продолжаются. Ни объятия, которые отец распахнул для блудного сына, ни гнев старшего брата не меняют того, что старший всегда с отцом, к нему обращены слова «сын мой», и все принадлежащее отцу принадлежит и сыну (ст. 31). Отнюдь не нарушая порядок домоустройства, отец по-прежнему поддерживает его. Но при этом он вносит в него дополнение. К правилам, обязательным для выполнения, он добавляет еще одно (ст. 32): возвратившийся грешник должен быть вновь заключен в объятия, чтобы опять стать сыном и обрести свое место в семье! Есть правила, которые необходимо

соблюдать, но столь же необходимо принять обратно того, кто их нарушил. Веселиться надо не только с теми, кто уже с нами («друзья», ст. 29), но и с теми, кто хочет вернуться.

Принципиальное отличие заведенного отцом нового порядка заключается в том, что он не основан на альтернативе, усвоенной старшим братом: либо строгое соблюдение правил, либо хаос и разрушения; ты или с нами, или против нас в зависимости от того, соблюдаешь ли ты правила. Он отказался от такой альтернативы, потому что руководствовался одним главным правилом: отношения важнее всех правил. Каковы бы ни были правила, он *отец* своим сыновьям, а они *братья* друг другу. Радоваться и веселиться надлежало о том, что «этот сын мой» (ст. 24) и «брат твой сей» (ст. 32) нашелся и ожил. Обратите внимание на категориальное различие между тем как отец и старший брат представляют себе жизнь блудного сына в дальней стороне. Старший брат оперирует *нравственными категориями*, оценивая уход брата по шкале «хорошо–плохо»: его брат расточил имение свое с блудницами (ст. 30). Отец, ни на минуту не забывая о нравственной подоплеке поведения своего сына, оперирует *категориями отношений*, оценивая поступок сына по шкале «пропал–нашелся» и «мертв–ожил». Отношения важнее нравственных правил; безнравственное поведение может *повлиять* на отношения, но они *не основаны* на соблюдении нравственных принципов. Посему *желание* обнять не определяется поведением, хотя одновременно никто не станет отрицать необходимости покаяния, исповеди и ответственности за свои поступки. Мудрость, провозглашающая приоритет отношений, а вовсе не сентиментальное помешательство, объясняет необъяснимую щедрость отца в отношении обоих своих сыновей.[44]

---

[44] Поскольку отец не кладет в основу отношений нравственность поступков, ему не приходится просто *менять порядок* нравственных категорий старшего брата. Нет, для отца сын, исповедующий прегрешения, *не* лучше того, кто послушно трудился рядом с ним (Pöhlmann 1993, 141). С точки зрения отца подобные заявления бессмысленны; в ответ он мог бы сказать то же, что сказал старшему сыну (ст. 31-32) в отрывке, который Пельман, как ни странно, не упоминает в своем заключительном описании хозяйственного уклада и царства Божьего в притче (183-89). Отец не *оказывает предпочтения* тем, кто забывает о долге, а потом возвращается (Sanders 1993, 198). Чтобы делать такие заявления, необходимо

Для отца приоритет отношений означает не только нежелание позволить нравственным правилам быть главным критерием в выборе между презрением и принятием, но и отказ формировать свое самосознание в отрыве от сыновей. Он перестраивает его в соответствии с изменениями, происходящими в сознании сыновей, тем самым восстанавливая их разрушенное самосознание и отношения. Оба хотят перестать быть его сыновьями, но он готов пострадать, чтобы вновь обрести своих сыновей (если старший брат послушал его и вернулся) и помочь им обрести друг друга. Отвергая выбор между самосознанием, построенном нами, и тем, которое навязано нам извне, между независимостью и привязанностью к дому, он вместе с сыновьями переживает изменения, происходящие в их личностях, дабы оставаться их отцом и помочь им оставаться братьями. Как ему удается при этом не потерять самого себя? Его ведет бессмертная любовь и поддерживает готовность менять установленный порядок.

Менять установленный порядок? Перемены в самосознании? Мир жестких правил и неподвижных самосознаний – это мир старшего брата. Отец подрывает основы этого мира – и навлекает на себя гнев старшего сына. Он предан не правилам, а своим сыновьям, чья жизнь слишком сложна, чтобы подчиняться жестким правилам, и чье самосознание слишком динамично, чтобы кто-то определял его раз и навсегда. Однако он не отказывается от порядка и правил. Движимый бессмертной любовью, которая освобождает внутри личности место для Других со всей их инаковостью, приглашает грешников вернуться, облегчает покаяние и радуется их возвращению, отец продолжает перестраивать порядок, не разрушая его, чтобы на смену принятию никогда не пришло исключение.

занять позицию *старшего брата*, а затем *утверждать то, что отрицает старший брат*. Отцы не оценивают сыновей по нравственной шкале, а затем объявляют блудного сына с его покаянием более достойным, чем старший брат, который якобы заслуживает изгнания. *Заслуга* старшего сына в том, что он остался, трудился, был послушен, но его *вина* в том, что он всегда слишком много думал о правилах и не смог радоваться возвращению брата. Блудный сын *плох* тем, что ушел, но *хорош* тем, что вернулся с покаянием. Отец любит обоих, не взирая на их заслуги и вину, а потому оценивать добро и зло в каждом из них можно только творчески и дифференцированно.

Глава 4

ГЕНДЕРНАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ

Рассмотрим два общих утверждения. Первое: все люди – либо мужчины, либо женщины; не будь мужчин и женщин, не было бы и человека. Второе: во всех обществах на протяжении истории, кроме, может быть, ранних матриархальных культур (существование которых сомнительно), мужчины считались выше женщин (van Leeuwen 1991, 113 и далее). Сведя эти два утверждения вместе (и добавив к ним еще несколько других, не столь ясно изложенных), Люс Айригерей показывает, что важнейшая из проблем, стоящих сейчас перед человечеством, – это не религиозные распри, не экономическое неравенство, не политические споры или расовые конфликты, а проблема взаимоотношений полов (Irigaray 1996, 35 и далее). Другие феминистские авторы оспаривают такое выделение гендерного вопроса. Элизабет Джонсон, например, полагает, что «признак близорукости – выделять сексуальность [в смысле гендерной идентичности] как какую-то вечную и фундаментальную постоянную в истории человечества, более важную, чем все прочие исторические обстоятельства» (Johnson 1993, 155). Однако согласимся ли мы с Айригерей или с Джонсон – вопрос пола и половых различий сохраняет свою значимость в любом случае. Согласитесь, если половина рода человеческого (т. е. женщины) повсеместно считается хуже другой половины и часто подвергается жестокому обращению – значит, речь идет о действительно серьезной проблеме. Моя цель в этой главе – понять, помогут ли нам разобраться в этом вопросе некоторые ключевые богословские прозрения, о которых шла речь в предыдущих главах. Можно сказать, что гендерная идентичность станет своего рода полигоном,

на котором мы сможем проверить свои представления о Себе, Другом и их примирении.

«Из ребра Бога мужчины»

Фридриха Ницше немногие сочтут авторитетом в этой теме. Некоторые его замечания о женщинах просто глупы, во многих других слышится откровенная неприязнь к женскому полу. Какой мудрости в вопросах пола ждать от человека, верившего, что природа женщины – поверхностность: это вечно изменчивые, бурные, но мелкие воды? Зачем вообще прислушиваться к мнению человека, настаивавшего, что мужчину следует воспитывать для войны, а женщину для отдохновения воина, и высокомерно прибавлявшего: «Все остальное – глупость» (Nietzsche 1969, 91 и далее; Nietzsche 1974, 122 и далее)? И все же Ницше не был бы самим собой, если бы порой не писал глубоко и верно даже о том, в чем по большей части заблуждался. Среди изречений в начале «Сумерек идолов» мы читаем: «Мужчина создал женщину – но из чего? Из ребра своего Бога, своего "идеала"» (Nietzsche 1990, 33). Сила этого изречения – в том, что в нем переворачивается вверх ногами библейская история сотворения женщины (Быт. 2, 18-25): женщину создал не Бог, а *мужчина,* говорит Ницше – и создал не из своего ребра, а *из ребра Бога.*

Это изречение – не просто остроумная и саркастичная игра словами. В двух важных отношениях оно предвосхищает феминистские открытия, сделанные приблизительно век спустя. Во-первых, оно показывает: то, что мы называем женственностью – не какая-то природная данность, а культурная конструкция, созданная, в первую очередь, мужчинами. Как пишет Люс Айригерей: «И теперь все еще… идентичность женщины чаще берет свое начало в мужчине» (Irigaray 1996, 64). Например: такая, казалось бы, неизменная биологическая данность, как женское тело, отчасти модифицируется в соответствии с ожиданиями мужчин и ценностями андроцентричной культуры. Во-вторых, это изречение указывает на то, что содержание понятия «женственность» связано с богом мужчины – с его идеалами. Откровенно говоря, высочайшие свои идеалы мужчина хранит для себя; женщина создана всего лишь из

ребра бога мужчины, а не из какой-нибудь более благородной части тела. Но именно высокие идеалы мужественности вызывают к жизни подчиненные им идеалы женственности. Мойра Гейтенс привлекает внимание к важному механизму в создании гендера, когда говорит, что идеал «мощного, фаллического мужского тела требует себе антитезиса – слабого, "кастрированного" женского тела, служащего ему дополнением» (Gatens 1996, 38). Как видим, в этом Ницше и позднейшие феминистские авторы согласны: мужчины продолжают создавать женщин из ребер своих богов.

Далее я рассмотрю две темы, затронутые в изречении Ницше и разрабатываемые современным феминизмом: создание гендерной идентичности – и ту роль, которую играет в этом Бог. Тема этой главы – Бог и гендер, точнее, Троица и гендерная принадлежность. В одном важном отношении, однако, мы с Ницше резко разойдемся. Его перевертыш библейской истории основан на образе, прямо связанном с теорией религии Людвига Фейербаха. Бог – всего лишь образ, сотканный из человеческих идеалов; люди – творцы, Бог – их творение и в то же время материал, из которого они призваны заново сотворить самих себя. В отличие от Ницше, я полагаю, что теория религии Фейербаха глубока и проницательна в своих «окраинах», но в главном заблуждается. Да, нам случается проецировать свои интересы и идеалы на Бога; и все же Бог – не просто наша проекция.

Заметим следствия взаимоотношений между Богом и гендером, если отбросить суть теории Фейербаха. «Окраины» мы сохраняем – и по-прежнему можем исследовать то, как мужчины и женщины создают себе социальный пол, и какую роль в этом играют их представления о божественном: например, как предполагаемый мужской (или женский) пол Бога используется для того, чтобы освятить и узаконить понимание гендерной принадлежности, принятое в данной культуре. Однако поскольку основное положение теории Фейербаха мы отбросили и считаем, что Бог существует помимо и независимо от наших проекций и фантазий, и феноменологических описаний, и нормативной реконструкции религиозных символов нам будет мало. Если Бог – это Бог, а не просто лоскутное одеяло, сшитое из культурных идеалов того или иного сообщества, и если люди при всех их несомненных культурно-творческих

способностях – Божьи создания, тогда решающий вопрос должен звучать так: «*Как должна влиять природа Бога на отношения между мужчиной и женщиной, а также на их представления о мужественности и женственности?*». Вот вопрос, на котором мне хотелось бы остановиться.

Тема, мною определенная, предполагает достаточно простую форму изложения. Нам необходимо исследовать природу Бога, в особенности взаимоотношения между лицами Троицы, а затем разобраться в том, что могут означать наши выводы для понятия социального пола и для отношений между разнополыми людьми. Однако прежде чем войти в мир Троицы, посвятим немного времени вопросу о том, в каком смысле мы можем говорить о поле, или гендере Бога.

Гендер – божественный или человеческий?

Возможно, неплохой способ подойти к взаимоотношениям в Троице в их связи с гендерной принадлежностью – сосредоточиться на том, в каком роде мы говорим о Боге. Можно было бы рассуждать так: первый шаг для нас – подвергнуть сомнению исключительно мужские образы Бога на том основании, что они не предлагают женщинам божественного горизонта развития (Irigaray 1986). Второй шаг – подчеркнуть женственную природу одного из лиц Троицы, Святого Духа, как делает Элизабет Мольтман-Вендель в своей работе «Женственность Святого Духа» (Moltmann-Wendel 1995). Или же если кто-то недоволен делением Троицы на мужские и женские лица (Williams 32 и далее) – например, на том основании, что это низводит Святой Дух на роль «какой-то Пятницы женского рода при Отце и Сыне» (Plantinga Pauw 1996, 49) – можно и настаивать на необходимости использования женских метафор для всех трех лиц Троицы, подчеркивая равноценность метафор женских и мужских, как поступает Элизабет Джонсон в своей книге «*Я Есмь Сущая*» (Johnson 1993, 42-57). Третий шаг – понять, что мужские и женские качества отдельных лиц Троицы или же равнозначность мужских и женских метафор для всех лиц Троицы может означать для осознания сущности и различий мужского и женского в мире людей. Сработает ли такой подход?

Феминистские богословы очень подробно говорят о том, каким образом род, в котором мы высказываемся о Боге, влияет на вопрос *равенства* мужчин и женщин. «Если Бог – мужчина, значит, мужчина – это бог», – резко, но верно замечает Мэри Дейли (Daly 1973, 19). Соответственно, если о высшей реальности можно говорить, используя *только* мужские метафоры, значит, мужчины более уподоблены Богу и, следовательно, стоят выше женщин; и напротив – если женские метафоры нельзя применить к Богу, если они чем-то хуже мужских, значит, женщины уподоблены Богу менее и, следовательно, стоят ниже мужчин. По замечанию Джонсон, равное достоинство женщин требует, чтобы мы могли говорить о Боге, используя женские метафоры (Johnson 1993, 211). Однако я спрашиваю не о равенстве. Равенство между мужчинами и женщинами, фундаментальная равноценность мужских и женских образов в разговоре о Боге – это посылка, из которой я исхожу: я принимаю как само собой разумеющееся, что мужчины и женщины «*равно* спасены, *равно* приняли Духа Святого, *равно* призваны к проповеди», говоря словами Мэри Стюарт ван Леувен (Van Leeuwen 1991, 36). Мой вопрос касается *гендерной принадлежности и различий.* Несомненно, род, в котором мы говорим о Боге, может многое сообщить нам о том, выше ли мужчины женщин, или женщины мужчин, или же они равны друг другу; но может ли он поведать нам что-нибудь о том, *что значит быть мужчиной или женщиной?*

Большинство богословов согласны друг с другом в том, что Бог стоит выше половых различий. Говоря о Боге, мы используем мужские или женские образы не потому, что Бог – мужчина или женщина (или и то, и другое сразу), но потому, что Бог – личность (Jewett and Shuster 1991, 44 и далее). А о личностях невозможно говорить в среднем роде. Поскольку люди – единственные известные нам существа, обладающие личностью, – всегда существуют как мужчины либо как женщины, в разговоре о личностном Боге мы также вынуждены использовать мужские или женские образы. Это простое наблюдение, но для нашей темы оно имеет важные следствия. Если Бог совершенно чужд половых различий, однако наши слова о Боге неминуемо окрашены родовыми окончаниями, значит, *всякое специфически мужское или женское содержание* наших слов

о Боге *исходит исключительно из тварного мира*. Природа Бога ничего не сообщает нам о том, чем мужчина отличается от женщины или женщина от мужчины. В наших представлениях о Боге мы находим лишь те мужские или женские качества, которые сами в них внесли. Слова о Боге, неминуемо окрашенные родовыми окончаниями, несут на себе отпечаток наших представлений о мужском и женском, но ни в коем случае не должны использоваться для освящения и узаконивания этих представлений. Всякое использование слов о Боге для конструирования гендерной принадлежности неправомочно, и ему следует противостоять. Позвольте мне развить эту мысль, бросив краткий взгляд на «божественного Отца» Карла Барта и «божественных женщин» Люс Айригерей.

Карл Барт в «Церковной догматике» высказывает свой знаменитый парадокс: не из наблюдения за земными отцами мы понимаем, что означает для Бога быть Отцом, а наоборот, наблюдая за Богом-Отцом, понимаем, что значит быть отцом для мужчины (Barth 1875, 389). Антифейербахианская направленность этой мысли очевидна и верна. Не следует нам создавать Бога по аналогии снизу, по образцу человека – напротив, мы должны по аналогии сверху, размышляя о Боге, учиться тому, что значит быть человеком. Однако богословие самого Барта зачастую этому прозрению противоречит (Janowski 1995). Для Барта Бог – Отец в самом буквальном смысле, поскольку он зачинает Сына в вечности и Иисуса Христа во времени. Как пишет Барт в «Церковной догматике» III/3, Бог – «первый, истинный и, в сущности, единственный *мужчина*» (Barth 1960a, 358 – курсив мой). Человеческие мужчины, созданные по образу Божьему, воплощают в себе мужские качества Бога – как и он, создают, зачинают, ведут за собой и управляют (Barth 1960b, 287). Аналогия исходит сверху вниз – от Бога к людям, – но лишь после того, как Барт проецирует патриархальное представление о мужественности на Бога и делает вид, что так и было! Вот уж не самый убедительный способ опровергнуть Фейербаха! Чтобы сделать Бога образцом мужественности, для начала нужно спроецировать модель мужественности на Бога, а затем использовать эту проекцию, дабы узаконить и освятить те характерные черты и виды деятельности, которые считаются у нас специфически мужскими.

Поскольку Бог стоит превыше половых различий, в Боге нет ничего, что соответствовало бы *специфически отцовским* отношениям мужчины со своим потомством. Взирая на Бога-Отца, человеческий отец никоим образом не может научиться от него своим *отцовским* обязанностям. Он может научиться от Бога лишь своим обязанностям *человека,* которому случилось стать отцом и, вследствие этого, вступить в особые отношения со своими дочерьми и сыновьями, а также с их матерью. Узнать от Бога-Отца о том, что значит быть человеческим отцом так же невозможно, как и узнать от него, что значит быть человеческой матерью; и наоборот – от Бога-Матери узнать о том, что значит быть человеческой матерью так же невозможно, как и узнать, что значит быть человеческим отцом. Используем ли мы для описания Бога мужские или женские образы – неважно: Бог остается образцом и моделью для нашей общей человечности, а не для гендерных различий.

Но что если смягчить мысль Барта? Если сказать так: характерные черты и роли Бога более соответствуют характерным чертам и ролям мужчин и отцов, чем женщин и матерей? Заметим, однако, это уже не аналогия сверху – от мужественности Бога и от его отцовства; это аналогия снизу, от характерных черт *человеческих* мужчин и *человеческих* отцов. Мысль наша тогда должна звучать примерно так: Бог, как он изображается в Писании, более похож на то, *какими мы знаем* мужчин и отцов, чем на то, *какими мы знаем* женщин и матерей. «Отцовство» и «материнство», «мужественность» и «женственность» – все эти понятия взяты из тварной реальности, они культурно обусловлены и меняются с течением времени. Таким образом, эту мысль невозможно перевернуть и заявить: мол, поскольку Бог таков-то и таков-то (больше похож на мужчин, какими мы их знаем), значит, и люди как мужчины или как отцы должны быть такими-то и такими-то. И снова – Бог не дает нам моделей гендерной принадлежности.

То же можно сказать и о противоположной точке зрения: возражения, применимые к утверждению изначальной мужественности Бога, столь же применимы и к требованию ввести женское божество. В отличие от Карла Барта, опровергающего теорию религии Фейербаха, Люс Айригерей в своих «Божественных женщинах» открыто на ней основывается. Утверждая о необходимости

спроецированного бога, она отмечает, что в классическом учении о Троице, говорящем об Отце, Сыне и Святом Духе, отсутствует женщина: не появляется мать, недостает отношений матери и дочери. Следовательно, говорит она, в таком учении о Троице не хватает горизонта, показывающего женщине, что значит быть женщиной (Irigaray 1986; Irigaray 1989). Женщина оказывается угнетенной и подавленной – она изгнана из мужского трансцендентного мира, в котором царит Бог – Отец, Законодатель и так далее (Irigaray 1996, 67).

Правильный ответ на это, на мой взгляд, заключается в том, что в учении о Троице, выраженном при помощи мужских образов, тем не менее, не содержится никакого горизонта для мужчин, показывающего им, что значит быть мужчинами (и точно так же, если выразить учение о Троице в образах женских, никакого горизонта для женщин, объясняющего, что значит быть женщиной, в нем от этого не появится). Для того, чтобы у нас появились такие мужские и женские горизонты, необходимы божества мужского и женского пола. В сущности, это Айригерей и предлагает. Бог для Айригерей – это, по выражению Элизабет Гроз, проекция самого человека «на плоскость совершенства – личный идеал, характерный для этого человека, своего рода самореализация без конца» (Grosz 1993, 207). А поскольку человек всегда принадлежит к тому или иному полу, должна иметь пол и его божественная проекция. Как мужчина создает себе уникального Бога-Мужчину – Отца, Сына и Святого Духа – дабы связать себя, конечное существо, с бесконечностью – так, говорит Айригерей, и женщина нуждается в Боге-женщине, женской троице: матери, дочери, духовности, в которой воплотилось бы ее личное совершенство (Irigaray 1986, 3-6). Можно ли, однако, принять предложение Айригерей о божестве, обладающем полом? Нет – если мы исповедуем единого Бога христианской традиции, Бога мужчин и женщин. Далее в этой главе я подробнее поговорю о том, как этот Бог – Бог, которого совершенно неверно сводить к Отцу, Законодателю и так далее (см. Главу 3), – соотносится с гендерной принадлежностью. Здесь же хочу вкратце описать основную сложность, которая возникает, когда мы пытаемся вводить мужские и женские божества для отражения горизонтов развития отдельной личности, обладающей полом.

Единственный способ превратить род слов, которые мы употребляем по отношению к Богу, в набор указаний для создания нашей собственной мужественности или женственности – это сперва онтологизировать гендер в Боге; иначе говоря, взять определенное представление о мужественности или женственности, спроецировать его на Бога, а затем позволить этой проекции влиять на нашу общественную жизнь. Избежать такой онтологизации Айригерей удается лишь с помощью ловкости рук. Она постулирует Бога женского рода, однако заявляет, что такой Бог не предлагает женщинам никаких иных обязательств и задач, кроме как «стать божественными, стать совершенными» (Irigaray 1986, 9). Женственность Бога утверждается ради того, чтобы связать Бога с женщинами, однако далее никак не действует, поскольку оказывается лишена какого-либо предметного содержания. И для такой бессодержательности понятия божественной женственности есть серьезные причины. Если мы попытаемся дать ей какое-то предметное содержание – в нем неизбежно отпечатаются наши культурные гендерные представления, которые, таким образом, окажутся наделены божественной властью и авторитетом. То же самое, разумеется, верно и для божественной мужественности, которую Айригерей считает необходимым дополнением к божественной женственности.

Онтологизация гендера сослужила бы дурную службу и представлению о Боге, и пониманию гендера. В Боге нет ничего специфически женского, нет и ничего специфически мужского; ничто в нашем представлении о Боге не указывает на обязанности или задачи, свойственные лишь одному полу; все обязанности и задачи, которые для нас связаны с понятием Бога, равно важны для обоих полов. Таково, на мой взгляд, значение того, что, как показала Филлис Берд, согласно Быт. 1, образ Божий в человеке с гендерными различиями не связан (Bird 1981; Bird 1991). Мужчины и женщины разделяют свою мужественность и женственность не с Богом, а с животными. Образ Божий – в общей для них человеческой природе. Следовательно, мы должны противостоять любому представлению о взаимоотношениях Бога и человека, ставящему один пол выше другого – заявляющему, например, что мужчины благодаря своим мужским качествам воплощают образ Божий полнее

женщин (см. LaCugna 1993, 94 и далее), или настаивающему, что женщины, по своей природе лучше ориентирующиеся в межчеловеческих отношениях, стоят ближе к Богу как вселенской силе взаимосвязи и любви.

Но если содержание гендерной принадлежности не укоренено в трансцендентном, не заложено в божественном – в чем же оно тогда укоренено? Ответ подсказывает нам сходство с животными. Общая черта людей и животных – это *тело с половыми признаками,* несущее на себе неотъемлемые знаки принадлежности к мужскому или женскому полу. Верно, иногда эти признаки бывают смешаны (Fausto-Sterling 1995). Но смешение телесных половых признаков – исключение, подтверждающее правило. Гендерная принадлежность людей укоренена именно в своеобразии их тел.

Заметим: я называю тело с половыми признаками *источником* гендерной принадлежности, но не ее *содержанием.* Дело в том, что, подчеркивая важность телесных половых признаков, я вовсе не стремлюсь отбросить различие между полом как биологической категорией (гены, гормоны, внешние и внутренние половые органы и т. д.) и гендером как категорией социальной (полученные в процессе обучения характеристики, личностные черты, модели поведения и т. д.), о котором так часто говорят в последние десятилетия (Stoller 1968). Это разграничение полезно: оно помогает понять, почему в разных культурах на протяжении веков, а порой и в личной истории одного человека на протяжении его жизни, мужские и женские качества проявляются в самых разных формах и обличиях. Эти различия ясно показывают, что гендерная принадлежность не задается биологически, а создается социально; это результат взаимодействия между мужчинами и женщинами в данной культуре. Безусловно, модели взаимодействия между полами обусловлены исторически и передаются из поколения в поколение; они воплощаются в экономических, политических и культурных практиках (Aronowitz 1995, 315 и далее). В определенном смысле гендерная принадлежность задана – и отдельный человек должен в нее «врасти». Однако и культуры, и субкультуры меняются со временем – меняется и их понимание гендера и его общественных проявлений. Гендерная принадлежность не произвольна, но гибка и текуча – и в этом отношении противоположна неизменности наших телесных половых признаков.

Изменчивость гендера ни в коей мере не означает, что для создания гендерной принадлежности пол неважен – на чем настаивают некоторые из сторонников различения пола и гендера. Напротив, четкость и неизменность половых признаков не только ограничивает изменчивость нашей гендерной принадлежности, но и делает ее возможной. Мойра Гейтенс в «Воображаемых телах», оспаривая многие теории, оперирующие понятиями пола и гендера, убедительно показывает, что в создании гендера наши тела играют отнюдь не нейтральную и не пассивную роль. Хотя, например, женственный мужчина вполне возможен – Гейтенс пишет, что «между женственностью, "проживаемой" женщиной и мужчиной, не может не быть качественной разницы» (Gatens 1996, 9). И разницу эту создают различные тела мужчины и женщины – вместе с общественным восприятием и оценкой этих тел. Мнение, что кросс-гендерная принадлежность снимает значимость различий между телами – лишь иллюзия (Irigaray 1996, 61).

Согласно той точке зрения, которую я здесь отстаиваю, тело с половыми признаками не *определяет* собой содержание понятий мужественности и женственности: нельзя сказать, например, что нежная рука женщины свидетельствует о ее предназначении к ласке и заботе, или что женская грудь говорит нам о том, что жизнь женщины неполна без материнства (Neuer 1990, 33). Содержание гендерной принадлежности невозможно просто «вычитать» из тела – любое такое прочтение будет окрашено культурными представлениями. Тело с половыми признаками порождает гендерные различия; однако эти различия формулируются, уточняются, постоянно корректируются в социальном и культурном пространстве. И это, в свою очередь, приводит меня к тому положительному вкладу, который вносит в гендерную изменчивость наше неподвластное изменению тело.

Неизменность тела и половых признаков не только налагает ограничения на нашу гендерную принадлежность – она же и обеспечивает ее гибкость и текучесть. Дэниел Боярин в своей книге «Радикальный еврей» замечает, что «лишь группа, объединенная какими-либо общими телесными признаками, получает возможность искать, изобретать и корректировать свою суть» (Boyarin 1994, 239). Без таких общих телесных признаков группа либо

вынуждена настаивать на какой-то единой и неизменной сути – либо ей грозит исчезновение. Применительно к гендеру это означает, что мужчины и женщины продолжают существовать как два пола, мужской и женский, несмотря на все перемены своего гендерного самоопределения, именно благодаря неизменности своих тел и половых признаков. Благодаря существованию тел мы можем вообще говорить о двух полах – и размышлять об их изменчивой сути.

Если текучесть гендера одновременно задана и ограничена неизменностью тела, значит, мы должны признать, что различия между мужчинами и женщинами неустранимы – и в то же время отказаться от попыток сформулировать, в чем они заключаются. Мужчины и женщины есть и будут всегда, но нет никакой единой сути их гендерной принадлежности, никакой неизменной женственности или мужественности. Вместо этого, как пишет в «Гендере и благодати» Мэри Стюарт ван Леувен, мы сталкиваемся «со все новыми и новыми изобретениями и переосмыслениями гендерных ролей» (Van Leeuwen 1991, 69). Такое утверждение неустранимости и в то же время неопределимости гендера, на мой взгляд, вполне отвечает требованию для критических исследований гендера, сформулированному Илейн Грэхем: «Переосмыслить онтологическую и эпистемологическую значимость тела, а также каким образом наши морфологические и биологические характеристики могут помочь в получении гендерного опыта, не запирая нас в наших различиях» (Graham 1995, 353).

Критика замкнутых в себе самоопределений, наиболее последовательно проводимая современными постмодернистскими мыслителями, в значительной части составляет фон для моих последующих рассуждений. Хотя по большей части аргументы постмодернистов нисколько меня не убеждают,[1] я согласен с ними в том, что самоопределение, замкнутое в себе, тяготеет к насилию. Борьба за выживание, признание и господство, в которую так или иначе вовлечены все люди, создает замкнутые в себе самоопределения – а они, в свою очередь, с еще большим пылом и усердием ведут ту же борьбу. Для отношений между полами это так же

[1] Критику различных постмодернистских мыслителей см. в других главах этой книги.

верно, как и для отношений между культурами. Чтобы обрести мир, представителям замкнутых в себе самоопределений необходимо открыться и отдаться друг другу, не теряя, однако, собственного «я» и власти над собой. Эту мысль я постараюсь прояснить, обратившись к отношениям в Троице и к их следствиям для гендерной принадлежности и отношений между полами.

«Принадлежность» ипостасей Троицы

Отвечая на критику того, что Люс Айригерей именует мужской логикой тождества и противопоставления – логикой, заставляющей выкидывать все чуждое за пределы понятийного поля, занятого данным самоопределением – Сирина Джонс намекает на возможности, которые открывает для размышлений о гендерной принадлежности учение о Троице. «Сама реальность Бога множественна, относительна и бесконечно активна», – настаивает Джонс, ссылаясь на Карла Барта, и предлагает нам, говоря о тварном мире, также отказаться от рассуждений в терминах чистых самоопределений (Jones 1993, 132).

Эта мысль справедлива и заслуживает развития. Однако размышления Карла Барта о Троице – пожалуй, не лучший источник для развития сложного понятия принадлежности, которое можно было бы противопоставить логике тождества. Для Барта основа Троицы – в понятии самооткровения Бога (Barth 1975, 312): триединого Бога он понимает как неразложимого Субъекта и единого Бога в троекратном повторении (стр. 348 и далее). Модель Троицы «по своей структуре идентична модели сознающего себя Абсолюта» (Pannenberg 1991, 296), и, следовательно, троичная природа Бога проявляется не столько как Троица, сколько как «святая тавтология» (Moltmann 1981, 141). Троица у Барта слишком близка к логике тождества, чтобы предлагать этой логике достойную альтернативу. В другом месте на страницах «Церковной догматики», говоря о сотворении человека по образу Божьему, Барт предлагает более социальное понимание Троицы. Разделение человечества на мужчин и женщин отражает Бога, «в самом бытии которого присутствует *встреча* – неподдельное, но гармоничное открытие себя и общение с собой, свободное сосуществование и сотрудничество,

открытое столкновение и взаимодействие» (Barth 1958, 185). Это, на мой взгляд, шаг в правильном направлении. Однако именно такое определение Троицы Барт использует, чтобы оправдать подчинение женщин мужчинам: Отец, порождающий Сына – вот модель отношений мужчины и женщины (Janowski 1995, 28 и далее). Так что за источниками новых представлений о гендерной принадлежности нам придется идти куда-то еще. Возможно, лучшую службу сослужит нам обращение к двум очень различным и во многом противостоящим друг другу мыслителям – Йозефу Ратцингеру и Юргену Мольтману.

Для Ратцингера начальная точка учения о Троице – самораскрытие Бога в откровении: «Бог таков, каким Он себя показывает; Бог не показывает себя таким, каким не является» (Ratzinger 1970, 116 и далее). Начав с тождественности Бога самому себе, Ратцингер мог бы, как Барт, закончить тем, что Троица – это самоповторение одного из божественных субъектов. Но Ратцингер справедливо сопротивляется искушению строить на самооткровении Бога всю свою теорию. С этого он начинает – однако основу для учения о Троице находит в феномене диалога в Боге: поскольку мы наблюдаем диалог в Боге, Бог должен быть триедин. Но как понимать «партнеров» этого диалога, в традиционном богословии Троицы именуемых ипостасями? Вслед за Августином Ратцингер определяет ипостась как отношение, точнее, как относительность (стр. 131). Но что такое эта относительность, и каким образом она определяет личность? Лучший способ понять смысл, который вкладывает Августин в понятие ипостаси как отношения, – рассмотреть с этой точки зрения вторую ипостась Троицы – Сына.

Комментируя слова Иисуса в Евангелии от Иоанна: «Сын от Себя ничего не творит» (Ин. 5, 19.30), Ратцингер пишет: «Сын как Сын и постольку, поскольку он Сын, ничего не производит самостоятельно, он составляет одно целое с Отцом»; у Сына нет ничего своего, и следовательно, он «совпадает с Отцом, един с Ним» (стр. 134). Более того: как Сын полностью от Отца, также полностью он для других – для человечества, нуждающегося в искуплении. Быть Сыном значит быть «от» и «для»: таким образом, его бытие – это полная открытость (стр. 136). Подытоживая свои рассуждения, Ратцингер пишет:

> Итак, когда становится вполне ясно, что бытие Иисуса как Христа – это бытие, открытое с двух сторон, бытие *от чего-то* и *к чему-то*, что в нем ничто не держится за себя и не существует ради себя – тогда становится ясно и то, что это чистое отношение (а не субстанциональность) и, будучи чистым отношением, в то же время и чистое единство (стр. 134).

Для нас важны две стороны этой полной открытости, определяющей бытие Сына. Во-первых, полная открытость предполагает *полную самоотдачу*. Сын отдает себя Отцу, от которого получает все свое бытие – и отдает себя человечеству, служа посредником между ним и Отцом. Во-вторых, полная открытость означает *полное присутствие Другого в самом себе*. Отец настолько полно присутствует в Сыне, что Сын «совпадает с Отцом» (стр. 134); у Сына нет ничего своего; его «я» – это «я» Отца. Следовательно, глядя на Сына, мы не видим ничего, кроме Отца. По Ратцингеру, Иисус у Иоанна говорит: «Кто видел меня, тот видел Отца» (Ин. 14, 9) именно потому, что у Сына нет ничего своего, что можно было бы увидеть.

Обе эти идеи – полная самоотдача Другому и присутствие Другого в Себе – если правильно их понять, глубоки и значительны. Если же предположить, что личность никогда не бывает просто самой собой, что в ней всегда заключаются и другие, которым она призвана отдавать себя в любви – мы получим сложное и динамичное понимание принадлежности, предлагающее вполне достойную альтернативу логике тождества. Ратцингер, однако, сам портит нарисованную им картину, настаивая на *полной* самоотдаче и *полном* присутствии другого (Volf 1997, Глава 1). Во-первых, он не может уберечь отдельную личность Сына. Если «я» Сына состоит в *полной* самоотдаче – кто же, собственно, отдает себя? Каким образом Сын совпадает с Отцом и Отец и Сын «сплавляются» в единство, при этом не растворяясь друг в друге? Иисус у Иоанна, во всяком случае, нигде не дает повода думать, что у него нет ничего своего. После слов о том, что «Сын ничего не творит от себя», мы читаем, что Сын творит то, что видит и слышит от Отца своего (Ин. 5, 19.30). Видение и слышание предполагает некое «я», отличающееся от Отца – «я», у которого, несомненно, есть хотя бы что-то свое! Во-вторых, Ратцингер все же устанавливает в Троице самую недвусмысленную иерархию. Несомненно, если Сын совпадает

с Отцом, то между ними существует определенное равенство. Но за это равенство, парадоксальным образом, приходится платить самым резким неравенством: Сын – ничто, Отец – все. И определять Отца как акт порождения, самоотдачи, стремления вперед, как это делает Ратцингер (1970, 132), – значит испортить дело еще сильнее. Если Отец – все, а Сын – ничто, значит, эта самоотдача по сути представляет собой «захват» личности Сына. Сын растворяется и, так сказать, изгоняется из самого себя.

Вместо того чтобы объяснить диалог в Боге, Ратцингер заставляет Сына замолчать, превращая все его бытие в слово Отца: диалог превращается в монолог, в котором Сын – не участник, а чревовещатель, причем не только в своем служении в мире, но и во внутри-Троичных отношениях с Отцом. Так ли исцеляется тот ущерб, который нанес Ратцингер понятиям самоотдачи и присутствия Другого в Себе, проповедуя их с такой безжалостной радикальностью? Только если мы научимся отдавать себя, при этом не теряя себя, и впускать в свое «я» Другого, не забывая при этом о себе, это позволит нам избежать неравенства. В том и в другом поможет нам Юрген Мольтман. Самый значительный из современных мыслителей о Троице, Мольтман отказывается растворять лица Троицы в отношениях и настойчиво ищет равенства между ними.

Для Мольтмана основа учения о Троице состоит в том, что «Новый Завет говорит о Боге, рассказывая историю об отношениях Отца, Сына и Святого Духа, теплых и открытых миру» (Moltmann 1981, 64). В этом рассказе о Боге мы встречаем Отца, Сына и Святого Духа как действующих лиц. Следовательно, учение о Троице – в сущности, не что иное, как «объяснение Троичного происхождения библейской истории» (стр. 64), – должно воспринимать ее ипостаси как «субъекты одной, единой божественной субстанции, наделенные сознанием и волей» (стр. 171). Хотя Мольтман подчеркивает, что лица Троицы не замкнуты в себе, что каждая ипостась определяется другими ипостасями, он отказывается сводить их к отношениям. «Представление об ипостаси как отношении растворяет понятие ипостаси в Троице… и убивает представление об отношениях между личностями», – пишет он (стр. 173). Чтобы сохранить и ипостась, и отношение, нам необходимо представлять их во взаимоотношениях друг с другом: «Нет

личностей без отношений, но нет и отношений без личностей» (стр. 172). Личности не равны отношениям: личности состоят в отношениях друг с другом, но при этом сохраняют свое «я».

Но разве отношения между ипостасями Троицы не асимметричны, иерархичны, неравны? Разве Отец не идет первым, Сын вторым, а Святой Дух третьим? Так может показаться: действительно, Отец – начало, Сын рожден, а Дух исходит. Мольтман предлагает, однако, различать в Троице уровень устроения и уровень жизни: первый говорит о том, как устроена Троица, второй – о том, как ее ипостаси относятся друг к другу. На уровне *устроения* Отец – первый, источник божественности. Без этого источника три ипостаси невозможно было бы отличить друг от друга: они слились бы в одну нераздельную божественную природу (Zizioulas 1985, 45). На уровне *отношений* Сын не только исходит от Отца, он к Отцу возвращается, но и Отец все предал в руки Сыну и прославил его (Ин. 13, 1 и далее; Ин. 17, 1). Эти утверждения означают, что, порождая Сына, Отец передает ему всю божественную власть и славу. Следовательно, будучи источником божественности, *Отец устанавливает между ипостасями Троицы равные, а не иерархические отношения:* ипостаси равны и в силе, и в славе. На уровне жизни Троицы Отец – не первый, а Один из Трех (Moltmann 1992, 308).

Теперь, «обезопасив» лица Бога от двойной угрозы растворения друг в друге и неравенства, мы можем плодотворно обратиться к идеям самоотдачи и присутствия другого в себе. У нас есть представление о себе, которое может отдавать себя другому, может принимать другого в себя – и все же оставаться собой. Эта самоотдача и взаимопроникновение лиц Троицы очерчивают для нас контуры нового понятия идентичности, не управляемого логикой тождества. *Самоотдача* божественных лиц более не означает растворения собственного «я» (как у Ратцингера). Напротив, в результате самоотдачи каждое из божественных лиц приобретает славу других и создает в себе пространство для других. *Обитание* одного божественного лица в другом более не означает захвата другого (Отец у Ратцингера). Напротив, такое обитание предполагает, что определение другого – его инаковость – сохраняется, но не как статичная, замкнутая в себе чистая личность, а как открытое и динамичное взаимодействие Себя и Другого.

Со времен Иоанна Дамаскина существует термин *перихорез*, означающий именно обитание друг в друге как результат взаимной самоотдачи. Традиционно о *перихорезе* говорят, желая объяснить единство Божества (Prestige 1956, 298). Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо… они соделаны одним не для того, чтобы смешиваться, и не для слияния или смешения имеют свое бытие друг в друге» («О вере» I, viii). Не менее важны возможности, открываемые *перихорезом,* для размышлений о личности (Plantinga Pauw 1993, 14). Ведь *перихорез* предполагает динамическую личность, в которой «я» соседствует с «не-я» – и «не-я» создает «я» своим присутствием. Отец – это Отец не только потому, что он отличен от Сына и Духа, но и потому, что, отдавая себя Сыну и Духу, обитает в них. То же верно и для Сына, и для Духа.

Можно ли свести это сложное определение, основанное на понятиях самоотдачи и взаимного проникновения, с небес на землю? В каком-то смысле это и есть цель всей истории спасения: Бог сошел в мир, чтобы помочь людям, созданным по образу Божьему, жить друг с другом и с Богом в таком же любовном общении, в каком живут между собой лица святой Троицы. Но что именно соответствует божественной самоотдаче и взаимопроникновению в мире людей? Я хочу исследовать эту тему, задавшись вопросом: «Что означают отношения и понятие личности, существующие в Троице, для проблемы гендерной принадлежности?».

Гендерная принадлежность

Все, что я говорил до сих пор о гендерной принадлежности, основывалось на двух главных тезисах и одном предположении: 1) содержание гендерной принадлежности исходит из наших тел с их половыми признаками, определяется и переопределяется в процессе общественного взаимодействия между мужчинами и женщинами в контексте той или иной культуры; и 2) обращение к Богу ни в коей мере не проясняет для нас, что означает быть мужчиной или женщиной. Вместо этого я предположил, что отношения в Троице предлагают нам образец того, как должно вырабатываться в ходе общественного взаимодействия содержание понятий «мужественность» и «женственность». Но прежде чем объяснить,

в каком смысле отношения между лицами Троицы могут служить для нас образцом, обращу внимание на возможное возражение.

Можно возразить, что мое предложение не касается сути дела. Я формально связал гендерную принадлежность с телесными половыми признаками и со взаимодействием мужчин и женщин, а теперь перехожу к тому, как должно происходить такое взаимодействие. Но содержание гендерной принадлежности так и остается неопределенным: она может заключать в себе все что угодно. Допустим, это содержание в самом деле невозможно обнаружить в том, *кто есть Бог;* но разве нам, христианам, не следует искать его в том, *что говорит Библия?* Разве не должны мы проанализировать библейские высказывания о мужчинах и женщинах и на их основе постараться реконструировать библейское определение мужских и женских качеств и приложить полученный результат к современности? Не отрицаю, что из Библии мы можем многое узнать о мужчинах и женщинах; и все же, на мой взгляд, такой подход ошибочен. Библейская женственность и мужественность – если они вообще существуют, ведь в Библии представлено множество самых разных мужчин и женщин в самых разных ролях, – это не образцы, спущенные нам свыше божественным повелением, а примеры, характерные для данной культуры: Библия рассказывает о том, как мужчины и женщины стремятся жить по воле Божьей, каждый и каждая – в своих обстоятельствах и культурных условиях, и одним это удается, а другим нет. Это не значит, что библейские указания о том, что должны делать мужчины и женщины (точнее, что они должны делать именно *как мужчины* и *как женщины),* неверны; но они неизбежно пропитаны представлениями о гендерной принадлежности и гендерных ролях, свойственными их культуре, так что в другом культурном контексте их нормативное значение ограничено.

Итак, ни образец Бога, ни библейские утверждения о мужественности и женственности не могут определить содержание нашей гендерной принадлежности. А что же может? К чему нам обратиться? Я предлагаю искать указания в свойствах принадлежности и в отношениях между божественными ипостасями в Троице. Вместо того чтобы создавать себе идеалы мужественности и женственности – *будем отталкиваться от телесных половых*

признаков и позволим друг другу выработать представления о гендерной принадлежности в общественной дискуссии, ориентируясь при этом на то понимание принадлежности и те отношения, что существуют в божественной Троице. Жестко установленной должна быть для нас не какая-то сущность мужественности и женственности, а процедуры, выработанные по образцу отношений в триедином Боге, в ходе которых мужчины и женщины в конкретном культурном контексте смогут разрабатывать свое понимание мужественности, женственности и нормативы своих взаимных отношений. Более четкое определение содержания гендерной принадлежности станет не только ненужным, но и вредным: оно заморозит представление о гендерной принадлежности, свойственное какой-то конкретной культуре, и начнет навязывать его людям в других культурах и в иных обстоятельствах. Это предложение означает, что, в отличие от Айригерей, мы не откажемся от единого Бога мужчин и женщин, не отвергнем мысль о едином человечестве, к которому принадлежат и те, и другие (Irigaray 1996, 35 и далее). Именно единый, но *три*единый Бог, по образу которого созданы все люди, заключает в себе обетование мира между мужчинами и женщинами, чья гендерная принадлежность неуничтожима, но всегда готова к переменам.

В оставшейся части этой главы я хочу подробнее остановиться на этом обетовании. Для этого взглянем глазами богослова на три ключевых библейских отрывка о гендере – Быт. 1–2; 1 Кор. 11, 2-16; Еф. 5, 21-33. В каждом из них содержатся, прямо или косвенно, иерархические нотки. Эту иерархичность я просто отложу в сторону, как обусловленную тогдашней культурой, и постараюсь истолковать эти библейские тексты с точки зрения равных отношений, воплощенных в Троице, и идеологии равенства в таких ключевых библейских утверждениях, как Гал. 3, 28: «Нет больше… ни мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе».

«Ни мужеского пола, ни женского». В Быт. 1 мы читаем: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Люди существуют в неискоренимой двойственности «мужеского и женского пола»: нет никакого единого «общечеловека» – только мужчины и женщины. Быт. 2 указывает, что эта двойственность связана с телесными

половыми признаками. Адам пробуждается от глубокого сна, видит Еву, которую привел ему Бог, и сразу понимает – видимо, взглянув на ее тело, – и свое с ней глубокое единство, и неустранимые различия: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2, 23). Хотя содержание мужественности и женственности от культуры к культуре изменяется и границы между ними порой могут быть размыты, признаки мужественности и женственности прочно вписаны в человеческие тела – их не сотрешь. Итак, различие полов – неотчуждаемая черта человеческого бытия. Таков основной урок о мужественности и женственности, который преподают нам первые главы Книги Бытия.

Но разве Гал. 3, 28 не дает нам противоположный урок? Не уничтожает разве неуничтожимое, не отчуждает неотчуждаемое? Не заявляет ли, что все законы тварного мира преодолены во Христе? «Мужчину и женщину сотворил их», – сказано в Быт. 1, а в Гал. 3, 28 пишется: «Нет ни мужеского пола, ни женского». Разве это не явное и сознательное отрицание Быт. 1? Следуя отчасти Уэйну Миксу (Meeks 1973), Дэниел Боярин полагает, что идеал Павла (который не может реализоваться полностью вплоть до последних времен) – «обоеполость, отрицание пола и сексуальности» (Boyarin 1994, 195). Павел «мотивирован эллинистическим стремлением к Единому, которое, среди прочего, породило идеал универсальной сущности человека, лишенной различий и выключенной из иерархических отношений» (стр. 181); это единство полов он считает возможным в духе, универсальном по своей природе, в отличие от тела, всегда единичного и конкретного (стр. 193, 197).

Однако аргумент Боярина неубедителен (см. Главу 1). Источник единства для Павла – не абстрактное Единое или дух, стирающий частности и различия, но *тело* – единичное и конкретное тело Христа распятого и воскресшего, отданное за всех нас (1 Кор. 10–12; ср. Еф. 4, 11-18). Более того, говоря о человеке, Павел не расщепляет его на дух и тело, – что сделало бы возможным стирание телесных различий. Как еврейское Писание не знает первичного андрогена, обоеполого человека, из которого произошли мужской и женский пол (Gundry-Volf 1994, 102 и далее; Trible 1978, 18), так и заявление Павла о том, что во Христе нет мужского пола и женского,

не означает эсхатологического отрицания полового диморфизма. Во Христе стирается не тело с половыми признаками, а некие важные культурные установления, привязанные к телу и половым признакам (например, обязанность вступать в брак и производить потомство или запрет для женщин выполнять определенные функции в церкви). Единство во Христе – это сообщество людей с полным набором телесных половых признаков и различными гендерными принадлежностями, а не некое абстрактное единство чистых духов или бесполых личностей.

В учение о Троице, как я уже отмечал, не следует сводить ипостаси к отношениям. Там, где это происходит, одна ипостась растворяется в другой (например, Сын в Отце), и в конечном счете все лица сливаются в некоей однородной божественной природе. Подобно этому, и гендеры не должны растворяться один в другом (например, женственность в мужественности) или сливаться, образуя какой-то новый синтез. Первая возможность – превращение одного гендера в другой – рассматривается редко (хотя в некоторых формах гностицизма спасение для женщины состоит в том, чтобы стать мужчиной). Однако большинство культур, особенно в своем общественном пространстве, андроцентричны: женщины в них либо исключены из общественной жизни, либо сильно ограничены в правах и принуждаются к повиновению путем откровенной *дискриминации и угнетения.* Даже там, где женщины не испытывают на себе явной несправедливости, зачастую их преследует непонятное, но неотступное ощущение *неприкаянности.* Общество, в котором они живут, скроено не по их мерке: это мужской мир, в котором они часто чувствуют себя чужими. Вторую возможность – слияние обоих гендеров в новый синтез – в наше время отстаивает Розмари Рэдфорд Рютер. Не довольная ни либеральным монизмом (общечеловечность как прикрытие для господства мужчин), ни романтическим противоборством полов (мужественные мужчины против женственных женщин), она предлагает трансформацию и синтез мужественности и женственности. Женщины и мужчины должны пройти путь навстречу друг другу, встретиться и обрести общую целостность (Radford Rueter 1996, 251). Однако если мы признаем вечность гендерных различий (а я думаю, что признать ее необходимо), то и целостность эта не будет для обоих

полов одинаковой. Те и другие могут стать одним целым только вместе – но целостность эту будут понимать и воспринимать по-разному. Это ни в коем случае не означает утверждения некоей неизменной сути гендера – гендер создается динамически и постоянно изменяется – но следует из *неустранимой двойственности*, воплощенной в наших телесных половых признаках.

Подчеркивая неустранимую двойственность полов и динамичную природу гендерной принадлежности, важно не потерять из виду фундаментальный принцип равенства мужчин и женщин. Разговоры о двойственности всегда рискуют свалиться в утверждение неравенства, особенно учитывая, что различия мужчин и женщин в прошлом практически всегда и везде истолковывались как превосходство одного пола над другим. Неудивительно, что борцы за равенство порой ищут себе убежища в тождественности. Отвергая тождественность мужчин и женщин, мы должны решительно выступать за равенство между ними и стремиться к изменению тех общественных установлений, в которых проявляется и благодаря которым сохраняется фактически униженное положение женщин, даже при формальном их равенстве с мужчинами.

«Не без жены, не без мужа». Учитывая двойственность полов, не следует ли каждому из них вести свой поиск целостности независимо от другого? Временами один из полов (чаще всего женщины) ощущает угрозу. В таких случаях необходимо бывает заняться формированием гендерного определения и укреплением границ. Например, в ответ на неприкаянность женщины в современной культуре, женский кружок под названием «Женская библиотека Милана» подчеркивает необходимость взращивать женское самоопределение, не обращаясь к некоей неизменной женской сущности, но создавая символический орден матерей, женские генеалогии, женские авторитеты и тому подобные структуры, ставящие женщину во главу угла. Мужчины также все сильнее ощущают необходимость пестовать и взращивать свою мужественность. Как отмечает в «Книге мужчин» Гаррисон Килор, в современном индустриальном обществе мужчинам неуютно: если в прошлом мужественность была «возможностью успеха», теперь она стала «проблемой, которую нужно преодолеть» (Keillor 1994). «Мужская тревога связана не с сексизмом, женоненавистничеством

и даже не с властью мужчин», – как утверждает Барбара Эренрейх (Ehrenreich 1995, 284), а с закатом патриархата и, соответственно, с неуверенностью в том, как же теперь мужчинам следует играть роли супругов и отцов.

Обратиться внутрь себя и заняться определением собственного гендера – важная стратегия; однако это, безусловно, не самоцель и самоцелью быть не может. Во-первых, забота исключительно о своей принадлежности с пугающей частотой порождает пагубные идеологии собственного превосходства (хотя мужчинам, в прошлом всегда и везде пользовавшимся своим превосходством над слабым полом, не стоит так уж беспокоиться, когда сейчас кое-где раздаются речи о превосходстве женщин). Важнее то, что такое обращение внутрь себя упускает из виду саму природу гендерной принадлежности. Мы не бываем мужественными или женственными изначально (Irigaray 1985, 212), таковыми мы становимся только в отношениях с другим полом. Роль мужчин не может быть чисто мужским делом, а роль женщин – чисто женским. Гендерные роли по сути своей связаны друг с другом и могут достичь целостности только во взаимоотношениях друг с другом – отношениях, которые не нейтрализуют мужскую и женскую роли, не сплавляют их воедино, но формируют и корректируют, приспосабливая друг к другу.

Говоря об отношениях между мужчинами и женщинами «в Господе», апостол Павел пишет в 1 Кор. 11: «Ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор. 11, 11). Боярин читает этот отрывок так же, как Гал. 3, 28: «Представление об андрогенности, существующей на уровне духа» (Boyarin 1994, 194). Согласно такому прочтению, в Господе «женщина *не отличается* от мужчины, а мужчина от женщины» (Kurzinger 1978). Отметим, однако, то обоснование мысли, что ни один пол не существует без другого, какое дает Павел в следующем стихе. Оно взято не из сферы чистого духа, но из области *тварной телесности:* «Ибо как жена от мужа, так и муж через жену» (1 Кор. 11, 12). Как показывает Джудит Гандри-Вольф, в 1 Кор. 11 Павел описывает творение *двояко* (Gundry-Volf 1997)*:* с точки зрения патриархальной культуры обнаруживая в творении иерархию (1 Кор. 11, 8-9) и с точки зрения новой жизни во Христе – усматривая в творении равенство (1 Кор. 11, 12). Второй взгляд

на творение, предполагающий равенство полов, ни в коем случае не стирает разницу между полами, как полагает Боярин. Поскольку женщина «от» мужчины, а мужчина «через» женщину, пишет Павел, они не могут существовать друг без друга (1 Кор. 11, 12). Предлоги «от» и «через» напоминают нам о Быт. 2 и к тому же привлекают внимание к идеям зачатия («от») и рождения («через»). В Господе различия между телами и половыми признаками не исчезают – напротив, именно эти различия ложатся в основу взаимозависимости мужчин и женщин.

Примечательно здесь двойное отрицание «не без», выражающее эту взаимозависимость. Попробую объяснить, что оно может означать для конструирования гендерной принадлежности. Как правило, гендер определяется при помощи логики противостояния. Эллисон Вейр в «Логике жертвоприношения» отмечает, что даже феминистская мысль чаще всего оказывается неспособной «представить себе отношения между собой и другим, не включающие в себя противостояние или господство» (Weir 1996, 3). Как хорошо известно, Симона де Бовуар во «Втором поле» берет за основу утверждение, что «принадлежность – всегда плод противостояния субъекта и объекта»; следовательно, женщины могут утвердить свою принадлежность, «лишь противопоставляя себя объекту – Другому» (стр. 4). Но даже те феминистские мыслители, что пытаются отказаться от построения ролей через подавление Другого – таков феминизм отношений (Нэнси Чодоров) и постмодернистский феминизм (Люс Айригерей) – заканчивают молчаливым приятием логики противостояния, продолжает Вейр. Они продолжают исходить из того, что «принадлежность – всегда плод противостояния субъекта и объекта», и следовательно, необходимо требует исключения Другого (стр. 7). Вейр справедливо говорит о необходимости других теорий ролей, не исключающих, а включающих в себя инаковость и различия (стр. 7 и далее). На мой взгляд, формулировка Павла – женщина не без мужчины, мужчина не без женщины – указывает именно на такое, сложное и динамическое понимание гендерной принадлежности, соответствующее природе личности, с которой мы встречаемся в учении о Троице.

Ипостаси Троицы, как я уже писал, устанавливают свои взаимоотношения благодаря обитанию друг в друге. Личность каждого

из них немыслима без присутствия в нем других; это присутствие других – неотъемлемая часть личности каждого. Личность, замкнутая в себе и противостоящая другим, здесь непредставима: Отец есть Отец не по какой иной причине, как по своим динамичным взаимоотношениям с Сыном и Духом. Таким же образом и у Павла «не без» означает, что определение одного пола не может мыслиться без другого. Невозможно определять мужчин просто: «Не женщина», а женщин – «Не мужчина». Такая логика тождества, логика противостояния совершает насилие над личностью и мужчин, и женщин, поскольку вырастает из «необходимой взаимосвязи наших (социальных) представлений о самих себе» (Gatens 1996, 38). Быть женщиной – значит быть человеком женского пола, существующим не без мужчины; быть мужчиной – значит быть человеком мужского пола, существующим не без женщины. И это верно независимо от того, состоят ли мужчина и женщина друг с другом в гетеросексуальных отношениях.[2]

В отличие от идеи «ни-того-ни-другого», стирающей половые различия и создающей какой-то средний род, и от идеи «того-и-другого-сразу», создающей средний род путем объединения полов, идея «не-без-другого» утверждает половые различия, но в то же время позиционирует каждый пол как необходимый для другого. Неуничтожимая двойственность сохраняется и становится частью сложной личности, в которой каждое «я» по-своему содержит в себе другого.

«Он предал себя за нее». Частичное взаимопроникновение гендерных ролей с сохранением динамической специфичности каждой – вот две стороны гендерной принадлежности, обусловленные для нас размышлением над природой личностей в Троице в сочетании с несколькими ключевыми библейскими текстами о мужчинах и женщинах. Достаточно ли для создания гендерного определения этих указаний? Прежде всего: сработают ли они в мире борьбы, даже открытого насилия между полами? Один пол стремится подчинить себе другой, а затем отступает, оставляя после себя «выжженную землю»; один пол хочет господствовать над другим, навязывает ему искаженный образ себя и манипулирует

[2] Как отмечает Кэрол С. Вэнс, «гендер и сексуальность – разные системы», хотя и тесно переплетенные друг с другом (Vance 1995, 39).

им; личность одного пола закрывается от другого и сохраняет некую насильственную чистоту, легко переходящую в агрессию; а чаще всего люди обоих полов делают все это и еще многое другое одновременно. Подобно человеческим отношениям в целом, отношения между полами слишком часто полны враждебности – и почти совсем лишены уважения и любви.

Без сомнения, двойная стратегия сохранения различий и создания сложных ролей, включающих в себя другого, может здесь помочь. Эта стратегия привлекает внимание к некоторым важнейшим и наиболее тесно связанным друг с другом причинам межполовой вражды – ощущению угрозы для себя и преследованию другого, вытекающему из логики противостояния. Но зачем нам эта стратегия – особенно в условиях откровенной вражды между полами? Не лучше ли настаивать на чистой личности? Зачем вообще обращать внимание на личность других, на их нужды и потребности? Ответ уведет нас из области взаимоотношений между гендерными ролями в область отношений между людьми.

Я уже писал о том, что жизнь Троицы – это самоотверженная любовь. Сын в вечности отдает себя Отцу, стремясь прославить Отца и дать ему место в себе. То же верно и для Отца, и для Духа. Когда Бог любви входит в мир человеческой вражды, вечная самоотдача божественных лиц превращается в историческое самопожертвование Иисуса Христа ради спасения тех, кто предпочитает приносить в жертву друг друга (см. Главу 3). В Еф. 5 говорится, что самоотдача Христа человечеству – образец отношений между мужчинами и женщинами: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф. 5, 25-26). Этот текст обращен только к мужьям. Но Библия в целом свидетельствует о том, что этот призыв относится в равной степени к мужчинам и женщинам (хотя, учитывая подчиненное положение женщины в патриархальном обществе, вполне понятно и уместно, что призыв жертвовать собой ради другого пола обращен здесь только к мужчинам).

Самоотдача часто упоминается всуе и понимается превратно; о ней нужно говорить осторожно – иначе от таких разговоров будет больше вреда, чем пользы. Очевидно, она не имеет ничего общего с потерей себя. Напротив: и текст Еф. 5, и учение о Троице,

которое я использую как контекст при чтении этого текста, указывают на необходимое утверждение собственного «я»: ипостаси Троицы не ограничены отношениями, а в Послании к Ефесянам предлагается любить других, как самих себя, ибо «никто никогда не имел ненависти к своей плоти» (Еф. 5, 29). Но что же означает самоотдача, понимаемая положительно? Во-первых, это значит, что мы отказываемся от подчинения и использования другого – вместо этого идем ему навстречу, стремясь «питать и греть его, дабы он не имел ни пятна, ни порока» (ср. Еф. 5, 29.27). Во-вторых, это значит, что мы открываем себя для другого, даем другому место в себе – так, чтобы любовь к другому, который остается другим и не превращается в какое-то необязательное дополнение к нам самим, была так же естественна, так же пронизывала все наше бытие, как любовь к самим себе (Еф. 5, 28). Книгу «Любовь к тебе» Айригерей заключает прекрасной фразой: «В самоотдаче где отступаешь ты, там открываюсь я, а мое отступление посвящено тебе» (Irigaray 1996, 150). В этой двойной самоотдаче – деятельном желании процветания другому и готовности предоставить ему место в самом себе – мужчины и женщины, говоря словами Джейн Уильямс, призваны стать «подобием великого круга самоотверженной любви Божьей» (Williams 1992, 43).

Самоотдача в мире вражды – работа нелегкая и рискованная. Нет гарантий, что самоотверженность преодолеет враждебность, что злодеи не попытаются вторгнуться во внутреннее пространство, освобожденное для другого, и сокрушить тех, кто стремится отдавать себя на благо ближних. Таким злодеям мы должны сопротивляться, не отказываясь от самоотверженной любви. Но, пусть самоотдача и не дает уверенности в успехе – оно дает нам обетование вечности, ибо отражает в себе природу божественной Троицы. Благодаря самоотдаче божественные лица пребывают в совершенном общении, где каждый обитает в других, и другие в нем. И так же, благодаря самоотдаче родится новое сообщество мужчин и женщин, в котором различные, но динамически взаимосвязанные гендерные роли, существующие «не без» друг друга, будут пребывать в мире и любви.

Чье ребро?

В заключение вернусь к изречению Ницше, которое я приводил в начале главы. «Мужчина создал женщину – но из чего? Из ребра своего Бога, своего "идеала"», – говорит Ницше. Женщина – творение мужчины, созданное из его идеалов. Сам Ницше хотел бы, чтобы было именно так. В работе «Так говорил Заратустра» он пишет: «Лишь тот, кто вполне мужчина, способен искупить женщину в женщине» (Nietzsche 1969, 189), и что для женщины мир совершенен лишь тогда, когда она «повинуется, полная любви» (91). Мужчина – творец, искупитель, властелин; женщина – хаос, требующий привести себя в порядок, греховность, ждущая искупления, иррациональность, призванная подчиниться повелениям разума. Все создание гендера идет здесь в одном направлении: мужчина – это полнота, сила, нечто положительное; женщина – недостаток, слабость, нечто отрицательное.

Как мы уже отмечали, в своем изречении Ницше переворачивает библейскую историю сотворения женщины. Откуда же его неприязнь к женщинам – неужто из Библии и из христианской традиции? Столкновение между мужчиной и Богом мужчины у Ницше – не ведет ли только к тому, чтобы изобразить женщину существом неполноценным и неполноправным? И разве не высказывает Ницше в открытую, прямо и ясно – те же мысли, что многие христиане предпочитают заворачивать в риторику любви и прикрывать божественными заповедями? Самый воинствующий атеист и самый благочестивый фундаменталист оказываются друг с другом согласны – против женщин! Но правы ли эти странные единомышленники?

В этой главе я постарался показать, что в самом сердце христианской традиции – в учении о Троице и о кресте – скрыта возможность радикального пересмотра наших представлений о гендерной принадлежности и опровержения женоненавистничества в стиле Ницше. Во-первых, люди существуют в неуничтожимой двойственности полов, обладающих равным достоинством. Неверно считать, что мужчина – это полнота, а женщина – недостаток, мужчина призван повелевать, а женщина подчиняться; оба пола и повелевают, и подчиняются, в обоих есть и недостаток, и полнота.

Во-вто́рых, конструирование гендерной роли на основе телесных половых признаков идет в обе стороны – и от мужчин к женщинам, и от женщин к мужчинам; говоря словами Ницше, каждому полу для своего творения и искупления нужен другой. В-третьих, само определение каждого пола возможно только «не без» другого; личность каждого по-своему включает в себя личность другого, и обе личности формируются и корректируются во взаимодействии друг с другом. И наконец, все это – утверждение равного достоинства полов, симметрия в конструировании гендерных ролей, присутствие другого в себе – все это приводится в бытие и сохраняется в бытии самоотверженной любовью. Хотя цель самоотверженности – совершенная и взаимная любовь, путь к этой цели через мир вражды часто сворачивает на узкую тропу, где самоотверженность не встречает взаимности. Образ этой цели – взаимное принятие ипостасей Троицы; образ трудного пути к ней – Христос, простирающий руки к грешному человечеству с креста.

Ницше полагал, что женщина создана из ребра Бога мужчины, его идеала. Я же, напротив, постарался описать, как будет выглядеть процесс взаимного созидания мужчин и женщин, если мы примем, что те и другие созданы из ребра триединого Бога – и из пронзенного бока распятого.

ЧАСТЬ II

Глава 5

УГНЕТЕНИЕ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Справедливость бывает разная

В 1843 году британский генерал Чарльз Напьер завоевал Синд (ныне одна из четырех провинций Пакистана) и установил там британское колониальное правление, призванное, что называется, нести блага цивилизации низшим расам. Установив свой колониальный режим, британцы в скором времени ввели запрет на весьма жестокий местный обычай под названием *сати* – когда вдов сжигали вместе с их покойными мужьями на погребальных кострах. Они воздерживались от чрезмерного вмешательства в быт местных жителей, однако данный обычай был для них нестерпим. Брахманы (местное духовенство) отстаивали *сати* как вековой обычай. Однако получили от генерала Напьера столь же простой, сколь и высокомерный ответ: «У моего народа тоже есть обычай. Когда мужчины заживо сжигают женщин, мы подвешиваем их за шею. Предлагаю всем нам поступать в соответствии с нашими национальными обычаями!» (Berger 1992, 71).

К этой истории прибегают порой как к полемическому инструменту, чтобы подчеркнуть моральное превосходство одних порядков над другими. Однако можно взглянуть на нее и с другой стороны – как на случай жесткого столкновения двух конкурирующих видов справедливости. У брахманов – своя справедливость, которая не находит ничего дурного в сжигании вдов. Ведь женщины, что вполне естественно, принадлежат мужчинам – отцам или мужьям (а возможно, и сыновьям). Когда муж умирает, он отнюдь

не теряет прав на свою жену, так что ее вполне можно кремировать вместе с ним на погребальном костре, причем боли, по всей видимости, она испытывать не будет, ибо на нее снизошла сила *сат*. В качестве возмещения причиненного вреда можно возвести ее в ранг богини (см.: Van den Bosch 1990, 174ff). Есть и другое оправдание данному обычаю, и звучит оно примерно так: «Последовав за своим покойным мужем в пламя погребального костра, она освобождается вместе с ним от всякого греха, они вместе будут наслаждаться вечным блаженством на небесах» (Pederson 1991, 68). Отвечал ли этот обычай требованиям справедливости? В глазах брахманов – да.

Однако у генерала Напьера были несколько иные представления о справедливости, обусловленные иной культурой. Один из основных постулатов западной демократической культуры, к которой принадлежал Напьер, гласил, что человек представляет собой величайшую ценность, что нет в этом мире ничего священнее жизни каждого отдельного человека. Если вы совершаете грубое насилие над чьей-то жизнью, ваша жизнь тоже должна быть подвергнута насилию. Логика справедливости требовала повешения или чего-то подобного. Если бы генерал был женщиной, он мог бы легко отмести любую апологию *сати* как попытку обосновать обычай, который представлял собой «чисто политический прием, призванный обеспечить мужьям должный уход и заботу со стороны их жен», – как настаивала на том Элиза Фэй, англичанка, проживавшая в Индии в конце XVIII века (Herman 1996, 29). О чем же свидетельствует это противостояние синдских брахманов и британского генерала? О столкновении разных культур? О несовпадении двух взглядов на справедливость? Если так, то справедливость имперских генералов всегда будет брать верх над справедливостью жрецов и священников – по крайней мере, до поры до времени.

По прошествии полутора веков мы – люди, не приемлющие колониализм, – смотрим на вещи несколько иначе, чем синдские брахманы или имперские военачальники. С одной стороны, мы, как и Напьер, убеждены, что вдов сжигать нельзя. *Сати* бесчеловечен; этот обычай несправедлив. Если бы нашелся человек, который по жестокосердию своему не осудил бы сожжение несчастных вдов, то мы могли бы настоять нам том, чтобы он проявил хотя бы

малую толику цивилизованности и уровнял в этом случае мужчин и женщин! Ведь есть же здесь какая-то жутковатая, но при этом вполне убедительная логика: если вы сжигаете вдов, то будьте любезны – сжигайте и вдовцов тоже; а иначе где же ваша справедливость? С другой стороны, мы в большинстве своем согласны с брахманами в том, что насилие, с помощью которого колониальные власти насаждали свои правила и ценности среди местного населения, неприемлемо и глубоко несправедливо. Разве так называемое варварство низших рас, населявших когда-то Америку, было достаточным основанием для их жестокого истребления испанскими конкистадорами? Нам претят нравственные парадоксы колонизации, как называет их Цветан Тодоров в своей книге «Завоевание Америки»: «Христиане не приемлют каннибализм. Он им отвратителен. Христианство, проникая в страну, стремится положить конец этому жуткому обычаю. И что же оно делает ради достижения этой цели? Сжигает людей заживо!» (Todorov 1984, 179). Сегодня, отмечает Тодоров, «мы не видим большой разницы между "цивилизованным" сжиганием заживо на костре и "нецивилизованным" поеданием человеческих трупов».

Наше постколониальное сознание подсказывает нам, что не были правы ни брахманы, ни Напьер – всяк по своему. Почему мы так думаем? Мы имеем свою собственную систему ценностей, в которую входят в том числе и наши представления о справедливости. В отличие от представителей высшего духовенства Индии XIX века и британских империалистов викторианской эпохи, мы признаем как неприкосновенность личности, так и многообразие культур. Однако что же мы имеем в итоге? *Превосходство* нашей культуры над их культурами? *Превосходство* наших представлений о справедливости над их представлениями? Нас может насторожить подобный образ мысли, поскольку наше демократическое и постколониальное сознание может оказаться на поверку некоей новой формой колониализма. И все же подобные мысли у нас случаются, хотим мы того или нет.

Нам бывает проще избавиться от лукавой мысли о превосходстве наших представлений о справедливости, когда мы сталкиваемся с суровой правдой жизни. В отличие от брахманов и колониальных генералов, окружающая нас реальность может

нам возразить, наглядно показав нам, что мы не так правы, как нам думается. Возьмем, к примеру, недавнюю войну в Боснии, хотя ту же мысль можно проследить и на множестве других примеров. Сторонние наблюдатели разводят руками, будучи не в силах составить сколько-нибудь четкое представление о том, кто был прав, а кто виноват в этой кровавой бойне между хорватами, мусульманами и сербами. И, как метко подмечает Майкл Игнатьев, «где сочувствие не может отыскать безвинную жертву… там совесть находит утешение в мелкой мизантропии» (Ignatieff 1985, 68). Отсюда напрашивается вывод: справедливость попрана и теми, и другими; все они безумные варвары (чем косвенно подтверждается наша с вами правота, вменяемость и цивилизованность).

Однако спросите любую из противоборствующих сторон в Боснии, и вам дадут точный ответ, кто на самом деле варвар, а кто – нет. Возможно, вы удивитесь, когда сербы упомянут в списке варваров не только хорватов и мусульман, но и весь западный мир. Та самая упадочная цивилизация, которая истребила миллионы коренных жителей разных континентов, поработила великие культуры и придумала окончательное решение еврейского вопроса, вновь являет нам свой уродливый лик, наказывая нас, сербов, виновных лишь в том, что мы защищаем наши дома, наших жен и детей от хорватских и исламских убийц, которые хотят отнять у нас то, что по праву наше. Или выслушайте иное истолкование событий, на этот раз из уст мусульман: «Почему западный христианский мир спокойно сидит и смотрит, как нас убивают многими тысячами? Почему не позволяют нам хоть как-то вооружиться?». В глазах сербов и мусульман за риторикой западных стран, любящих потолковать о цивилизованности и справедливости, скрываются варварские и несправедливые дела. К чему же подводит нас этот «диалог» между Западом и воюющими в Боснии сторонами? К противостоянию между мусульманской справедливостью и западным варварством? Между западной справедливостью и сербским варварством? Или между балканским варварством и западным варварством?

Цель моих рассуждений об индийских и боснийских представлениях о справедливости вовсе не в том, чтобы показать, что все стороны конфликта в равной степени правы или неправы и что чью-то правоту достоверно установить вообще невозможно. Дело

не в этом; по крайней мере, мне такие взгляды чужды. Синдские брахманы были определенно не правы в вопросе о *сати*, а сербские нападки на Запад – это лишь лживая пропаганда ради оправдания собственных преступлений. Я привел эти примеры с тем, чтобы показать, что при столкновении противоположных мнений о том, что есть правда и что означает справедливость, может возникнуть кровавый хаос, который поставит под угрозу все общество. Говоря языком пророка Михея, люди смогут спокойно «сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею» (Мих. 4, 4) и мирно наслаждаться плодами своего труда, только если у них имеются схожие взгляды на справедливость; в противном случае у них есть все основания опасаться, что придут солдаты и вытопчут их виноград своими сапогами, зальют кровью их сады и превратят в пепел все, что они с таким трудом приобрели. Это вовсе не значит, что порядок и стабильность невозможны без согласия по поводу справедливости. Вот только какого рода будут этот порядок и эта справедливость? Они будут построены на насилии. Чтобы установить мир без справедливости, придется все время сокрушать луки, ломать копья и жечь колесницы (см. Пс. 45, 10). Если же нужен мир, основанный на свободе, если мы хотим, чтобы люди по собственной воле перековали «мечи свои на орала и копья свои – на серпы» (Мих. 4, 3), то нам не обойтись без единодушия по поводу справедливости. Справедливость формирует сферу взаимных обязательств, которая охватывает все общество – начальников и их подчиненных, богатых и бедных, сильных и слабых, образованных и безграмотных. Справедливость образует основание для единства и сплоченности (Assmann 1992, 232ff). Без справедливости смысл может уступить место бессмыслице, общественный порядок окажется под угрозой, а мир может быть разрушен насилием. Так есть ли выход из хаоса, в котором одна справедливость борется против другой, а в результате творится несправедливость во имя справедливости?

Кому-то может показаться, что если мы отставим в сторонку генералов и обратимся к философам, то сумеем найти решение проблемы конфликтующих воззрений на справедливость. Но всякий, кто спросит современного философа: «Что справедливо, а что – нет?», должен быть готов к встречному вопросу: «О какой

или о чьей справедливости идет речь?». Чтобы задать этот встречный вопрос, не нужно быть радикальным постмодернистским мыслителем вроде Мишеля Фуко, который говорит, что «справедливость, как и истина, это нечто от мира сего… производимое многообразными формами принуждения» (Foucault 1980, 131). Какой-нибудь консервативный приверженец коммунитарианизма может выступить со встречным вопросом иного рода. Он может сказать вам, что представления тех или иных людей о справедливости зависят от имеющейся традиции нравственных изысканий, а посему существует множество справедливостей, как и множество традиций таких изысканий (MacIntyre 1988). И постмодернист, и консерватор, конечно же, с удовольствием поведают вам, как выбраться из этой трясины конфликтующих справедливостей. Но их советы будут диаметрально противоположными. Как и мир генералов, мир философов – это мир противоборствующих воззрений на справедливость.

Похоже, мы оказались в ловушке железной логики силлогизма отчаяния. Посылка первая: представления о справедливости зависят от конкретных культур и традиций. Посылка вторая: мирное сосуществование зависит от общих представлений о справедливости, которые разделяют представители разных культур и традиций. Вывод: насилие между культурами никогда не прекратится. Должны ли мы, однако, согласиться с удручающей мыслью, что восторжествует та справедливость, за которой стоят самые способные и вооруженные до зубов генералы или которую навязывает самая действенная пропаганда? Что представления о справедливости, имеющиеся у господствующей группы, это и есть господствующие представления? Что мир достигается ценой подавления Другого? Что насилие будет править под вывеской мира? Есть ли выход из насилия, творимого несправедливой справедливостью, туда, где будут вершиться по-настоящему справедливые суды?

Для начала рассмотрим три доминирующих взгляда на проблему конфликтующих представлений о справедливости – универсалистский, согласно которому справедливость на всех одна; постмодернистский, согласно которому у справедливости множество имен; и коммунитарианский, который помещает справедливость в рамки традиции. Опираясь на критический разбор этих

взглядов, я намерен предложить свою собственную концепцию, согласно которой консенсус по поводу справедливости зависит от воли и желания воспринимать чужие взгляды, а сама справедливость будет несправедливой до тех пор, пока не станет взаимно приемлемой. В конце главы я поразмышляю о справедливости Пятидесятницы на фоне несправедливости Вавилона. Цель этой главы не столько в том, чтобы дать точное определение справедливости, сколько в том, чтобы предложить пути ее поиска и достижения в контексте множественности и антагонизма.

Справедливость – единственная и неповторимая

При наличии двух конфликтующих взглядов на справедливость, по крайней мере, один из них должен быть ошибочным. Откуда, скажите на милость, могут взяться несколько правд? Да, *описаний* того, что есть правда и справедливость, бывает очень даже много. Но лишь одно из них может быть верным. Подобно истине, справедливость существует в единственном числе, одна для всех, на все времена и повсеместно, либо это уже не справедливость. Сделайте так, чтобы эта единственная справедливость восторжествовала, и воцарится мир. Получается, единственная по-настоящему серьезная проблема заключается в том, как устроить это торжество справедливости. Вот только в этом ли дело?

Христианские богословы испокон веков основывали свою веру в единственную универсальную справедливость на своих представлениях о Боге. Давайте рассмотрим три нижеследующих убеждения: 1) Бог всеведущ; 2) Бог совершенно справедлив; 3) Бог – не божество какого-нибудь одного народа или племени. Если признать все три постулата в их совокупности, то отсюда следует, что если Бог считает что-то правильным и справедливым, то это правильно и справедливо для каждого человека и каждой культуры независимо от того, что думает о справедливости тот или иной человек. Если Бог есть Бог для всех людей, то и справедливость Божья должна распространяться на всех людей. Всеобщий мир наступит только в результате торжества всеобщей Божественной справедливости. Именно такого рода богословские выкладки скрываются за знаменитым видением пророка Михея (Мих. 4, 2-4; ср. Ис. 2, 2-4).

Мир опирается на справедливость, а справедливость поддерживается Богом всех народов. Бог будет «судить многие народы, и обличит многие племена в отдаленных странах» (Мих. 4, 3). Народ – не судья себе и тем более не последняя судебная инстанция; ибо есть правосудие, выходящее за рамки обусловленных культурой представлений о справедливости. И когда эта справедливость восторжествует, тогда прекратятся войны, иссякнет терроризм, военная промышленность перейдет на мирные рельсы, а военные училища будут распущены.

С точки зрения традиционной христианской веры, довод от характера Божьего к всеохватывающей справедливости и всеобщему миру невозможно опровергнуть. Быть последователем Христа значит соглашаться с тем, что Божья справедливость выходит за рамки всевозможных культурных различий, и стремиться к этой справедливости (Мф. 6, 33). Но разве поиски Божественной справедливости полагают конец противоборству между различными о ней представлениями? Пожалуй, это противоборство только обостряется. Обратите внимание, в видении Михея о справедливом мире описывается не настоящее, а *будущее*, последние дни (Мих. 4, 1). Действительность, в которой жил Михей, мало чем отличается от реалий любой другой эпохи. Он пишет:

> Ибо все народы ходят,
> каждый во имя своего бога;
> а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего
> во веки веков (Мих. 4, 5).

Каждый народ «ходит» во имя своего бога, и каждый формирует свои собственные представления о справедливости и варварстве. И некому их рассудить. И даже Бог Израилев здесь не поможет! Как Израиль упомянут в одном ряду с прочими народами, так и Бог Израилев, который в последние дни будет судить все народы, в настоящее время стоит в ряду прочих богов. Люди оспаривают его божественность, а вместе с ней и его справедливость.

Христиане в один голос с Израилем утверждают, что их Бог единственно истинный и что справедливость этого Бога – единственно истинная справедливость как ныне, когда ее ставят под сомнение, так и в будущем, когда это признают все без исключения. Однако в своих притязаниях они не одиноки; приверженцы других

богов и те, кто якобы никаким богам не поклоняются, высказываются в том же духе. Вопрос не в том, является ли Божья справедливость универсальной в глазах христиан, может ли Бог правильно рассудить представителей разных культур, несмотря на все их различия. Вопрос в том, могут ли *христиане*, желающие утвердить универсальную Божью справедливость, вершить суд над различными культурами с божественной непогрешимостью. Ответ – нет.

Христиане ведь находятся внутри культурных рамок, внутри традиции, внутри группы, объединенной общими интересами. В отличие от Божьего всеведения, их знание ограниченно и искажено. На их суждениях о том, *что есть справедливо* в каждой конкретной ситуации, неизбежно сказываются их индивидуальные особенности. Так что хорватские христиане могут не согласиться ни с сербскими христианами, ни с мусульманами касательно справедливости конкретной политической установки или тех или иных военных действий. С другой стороны, хорватские христиане скорее согласятся, скажем, с хорватскими атеистами по поводу того, что справедливо, а что нет, чем с сербскими христианами. Во-вторых, благонамеренные христиане имеют совершенно разные взгляды на *сущность справедливости*. Западные христиане-фундаменталисты не согласны с приверженцами богословия освобождения относительно самого понятия справедливости, с их утверждением, что их представления о справедливости верны, потому что это, несмотря ни на что, Божья справедливость. А незападные консервативные христиане скорее согласятся с богословием освобождения, чем с западными фундаменталистами. Поэтому мы должны провести различие между *нашим представлением о Божьей справедливости* и *самой Божьей справедливостью*. На справедливость смотрят по-разному даже в рамках христианской традиции, и не будет никакого окончательного решения до тех пор, покуда все мы не явимся «пред судилище Христово» (2 Кор. 5, 10).

Итак, между Божьей справедливостью и человеческими представлениями о ней есть существенное различие. Отсюда следует, что все христианские воззрения по этому поводу носят частный характер и что их суждения о том, что справедливо, а что нет, должны быть условными и предварительными, а отнюдь не окончательными (Mouw and Griffioen 1993, 158ff). Христианам,

проживавшим в Европе XVII века, была особенно чужда какая бы то ни было предварительность суждений. Они вели друг с другом ожесточенную борьбу по поводу истин, которые, по их утверждению, были открыты им непосредственно Богом. Отчасти именно из-за неспособности христиан мирно улаживать споры и несогласия через обращение к Богу мыслители Просвещения стали утверждать, что единственный беспристрастный суд – это *разум*, освобожденный от балласта традиции (Toulmin 1990). В конце XX века религиозные войны уже не представляют серьезной угрозы миру, хотя и не стоит преуменьшать значимость религиозного аспекта во многих современных конфликтах. Разнообразие конкурирующих христианских конфессий способствует возникновению гораздо большего многообразия несовместимых религиозных, политических и моральных традиций. Как сказано у Джона Ролза в книге «Политический либерализм», «откуда взяться устойчивому и справедливому обществу свободных и равноправных граждан» в условиях такого многообразия? (Rawls 1993, xvii). Сегодня, как и в XVII веке, в качестве решения этой проблемы чаще всего предлагается *рациональная* концепция справедливости. Айрис Янг, отвергающая основанный на разуме универсалистский подход к справедливости, дает объяснение, почему подобные подходы столь привлекательны. Без рациональной теории, которая «не зависела бы от действующих общественных институтов и отношений», люди не смогли бы «отделить законные требования справедливости от социально обусловленных предрассудков или корыстных притязаний на власть» (Young 1990, 4). Принцип справедливости, основанный на разуме и только на разуме, привел бы к тому, что все разумные люди в конце концов пришли бы к согласию относительно того, что справедливо, а что – нет, с тем условием, что они готовы достаточно объективно и отстраненно рассматривать эти вопросы.

Иммануил Кант, самый яркий поборник универсалистского подхода к справедливости на основе разума, настаивал в своем трактате «К вечному миру», что политические максимы будут справедливы, только если они почерпнуты из «чистого понятия правового долга, из *долженствования*, принцип которого дается *a priori* чистым разумом» (Kant 1963, 127; cf. Kant 1965, 33f). Как

свидетельствуют о том термины *a priori* и «чистый разум», справедливость по Канту проникает сквозь культурные различия, потому что она основывается на чем-то, что не зависит ни от какой культуры. Справедливость не видит различий между людьми; она определяет, как должен поступать *любой* самостоятельный, свободный в своем выборе человек. И по Канту справедливость в ее истинном смысле повелевает самостоятельному человеку обращаться с другими людьми, как с самостоятельными личностями, как с субъектами, а не объектами, как с целью, а не средствами. Иначе это будет уже не справедливость.

Концепция чистого разума сегодня уже не в чести. Вместо чистого разума Канта Джон Ролз в «Политическом либерализме» выдвигает идею разумности (Rawls 1993, 48-66), которая пришла на смену его прежним попыткам утвердить правосудие на требованиях одного лишь разума, нашедших отражение в его книге «Теория правосудия» (Rawls 1971). Разумность означает «готовность предложить справедливые условия сотрудничества и выполнять их на взаимной основе» (Rawls 1993, 54). В качестве гарантии того, что желающие быть разумными будут справедливы, Ролз прибегает к так называемой завесе неведения (Rawls 1971, 136ff). Разумно разместившись за завесой неведения, человек предложит справедливые условия, если как бы не будет знать, где и когда он появится в этом мире, будет ли он мужчиной или женщиной, черным или белым, китайцем или тамилом, богатым или бедным. Что справедливо, а что – нет, определяется тогда, когда разумные люди выносят суждения с точки зрения каждого человека (Okin 1989, 248). Применяя подобную процедуру, Ролз надеется на возникновение так называемого перекрывающегося консенсуса между людьми, поддерживающими одну разумную всеобъемлющую доктрину, консенсуса, который обеспечивает справедливость для всего общества (Rawls 1993, 133ff).

Перспективы универсальной справедливости, основанной на разуме (Кант) и консенсусе всех разумных людей (Ролз), выглядят весьма заманчиво. Однако будут ли предложенные условия осуществимы? Возьму на себя некоторую смелость и скажу, что вопреки его предположениям, представления Канта о справедливости обременены определенными историческими и культурными

особенностями, и потому рассмотрю я только выкладки Ролза. Есть немало критиков, которые спешат подметить, что вроде как нейтральная концепция справедливости, способная удовлетворить всех разумных людей, на самом деле заключает в себе целый образ жизни. Как сказано у Майкла Уолцера в книге «Толстый и тонкий» (*Thick and Thin*),

> Мужчины и женщины, признающие свое равноправие, провозглашающие свободу слова и проявляющие в своей жизни терпимость и взаимное уважение, не родятся от умственных усилий философа словно Афина, отпочковавшаяся от головы Зевса. Они – порождение истории; над ними работали, так сказать, на протяжении многих поколений; и они составляют общество, которое подходит им по их качествам и потому поддерживает, вдохновляет и воспроизводит таких же, как они сами, людей (стр. 12f).

Кто-то одобрит образ жизни, который придает смысл концепции Ролза, а кто-то – нет. Главное, не считать его нейтральным, оторванным от конкретной культуры, просто разумным (ср. Fish 1996). Это было бы ошибкой. Об этом говорит и сам Ролз. Его взгляды на справедливость представляются разумными для граждан современных либеральных демократий.

Шанталь Муфф утверждает, что различие, которое весьма произвольно проводит Ролз между разумным и неразумным, ведет лишь к тому, чтобы отделить тех, кто принимает либерализм, от тех, кто его не принимает; ведь разумны только либералы (Mouffe 1995, 183). Она считает, что за попыткой отправить нелибералов в темные области неразумия маячит призрак тоталитаризма (стр. 186). Она преувеличивает, но в ее преувеличении есть доля правды. Как отмечает Чарльз Тейлор, либеральная концепция справедливости неизменно отдает предпочтение воззрениям, согласно которым «человеческое достоинство состоит в автономности, то есть в способности каждого человека самостоятельно определять для себя взгляд на добропорядочную жизнь» (Taylor 1994b, 57; cf. Taylor 1994a).[1] Предлагаемые условия, содержащие

---

[1] В своей книге «Либерализм и границы справедливости» Майкл Сандел пишет, что либеральная концепция справедливости требует от человека постулировать некую особь, которая «лишена значимых целей и привязанностей и обитает в мире особей, способных выстраивать

в себе воззрения на справедливость, которые могли бы объединить в себе «глубоко противоположные, но при этом разумные всеобъемлющие доктрины» (Rawls 1993, xviii), выливаются в концепцию справедливости, которая самая по себе есть часть некоей специфической всеобъемлющей доктрины. Это возражение не опровергает либеральное понимание справедливости. Ведь «либеральное общество имеет определенные черты, которые делают его наилучшим из возможных общественных систем, доступных нам в сложившихся обстоятельствах, по крайней мере, из тех, что нам известны» (Stout 1988, 227). Однако данное возражение показывает, что либеральная концепция справедливости – это всего лишь одно из целого ряда воззрений на справедливость, конкурирующее с альтернативными взглядами, а не универсальная концепция, способная быть последней инстанцией в споре между ними.

Справедливости так и не удалось полностью избавиться от предвзятости, обусловленной различными воззрениями на нее. Разум не может помочь ей преодолеть эту предвзятость, поскольку, будучи не в силах жить в подвешенном состоянии, разум ищет опору и неизменно оценивает справедливость в рамках определенных представлений о добропорядочной жизни. Божье воззрение на справедливость здесь помочь ничем не может, поскольку, внимая Божьим словам, мы не можем не прибавить к его речи пару собственных строк. Мы не можем быть совершенно беспристрастны, а значит, наш взгляд на справедливость не может быть универсальным. Не в силах превозмочь всякого рода частности и специфические особенности, справедливость вынуждена существовать в контексте борьбы между различными взглядами на нее. Как долго это будет продолжаться? Пока не прозвучит труба и не воскреснут мертвые? Постмодернистские мыслители считают, что это столкновение взглядов может прекратиться довольно скоро – при условии, что мы готовы рискнуть и отказаться от бесплодного поиска единственной и неповторимой концепции справедливости.

смысл самостоятельно – как факторы *созидания* в случае права и как факторы *выбора* в случае добродетели» (Sandel 1982, 175f).

Справедливость у каждого своя

С точки зрения циника рецепт достижения всеобщей справедливости мог бы выглядеть примерно так: взять частный взгляд на справедливость, убедить себя и других, что он вовсе не частный, настоять на том, что всякий, у кого есть совесть и мозги, должен согласиться с нами, и дело сделано – если, конечно, это дело сойдет нам с рук. Вот только в последнее время обстряпывать такие дела становится все труднее и труднее. Этому мешает не только углубляющееся осознание культурного многообразия, но и постмодернистское мышление, которое внушило нам недоверие ко всякого рода универсальным понятиям, включая универсальное правосудие.

Посыл постмодернистских мыслителей не столько в том, что все концепции справедливости носят исключительно частный характер, сколько в том, что каждая концепция справедливости, претендующая на универсализм, по сути своей деспотична. Чтобы получить справедливость в единственном числе, нужно воспринимать справедливость как закон, применимый во всех случаях без исключения. Справедливость слепа; ее требования не восприимчивы к различиям между людьми. Но именно в силу своего стремления закрывать глаза на различия между людьми закон справедливости, по мнению Джона Капуто, высказанному в книге «Против этики», не способен конструктивно достичь отдельных людей (Caputo 1993, 87). В результате «законы, даже самые незначительные, все время кого-то и где-то подавляют, принуждают, выжимают и утаптывают» (стр. 87). Воспринимаемая как равное отношение ко всем и каждому, справедливость может процветать только под сенью несправедливости. Так что не приходится удивляться тому, что «самая вопиющая несправедливость, самые кровавые и несправедливые деяния… каждодневно вершатся во имя справедливости, под прикрытием ее имени» (стр. 86). Чем обширнее и всеохватнее понятие справедливости, тем большую несправедливость оно может породить.

Можно убедительно показать, что постмодернистская критика справедливости, как и постмодернистская критика рациональности, черпает свой пафос из прискорбной склонности тешить себя пустыми надеждами и погружаться в уныние, когда

они не исполняются (Taylor 1994a, 36). К понятию справедливости предъявляются завышенные требования, затем следует разочарование в связи с их неисполнением, после чего провозглашается, что все концепции справедливости общего характера неосуществимы и нежелательны. Постмодернистская критика систематической слепоты так или иначе достигает своей цели, когда она направлена против усредняющих тенденций типично модернистского понимания справедливости. Но подрывает ли она при этом все без исключения концепции универсальной справедливости? Лучшие традиционные концепции справедливости стремятся в осмыслении ее не абстрагироваться от различий, но отдать им должное (см. Аристотель, *Никомахова этика*). Однако прежде чем отмести постмодернистскую критику как неуместную, мы должны научиться у нее обращать внимание на сильную предрасположенность многих искателей справедливости абстрагироваться от различий и возлагать на справедливость ложные надежды, связанные со слепой законностью. Более того, любая адекватная концепция справедливости должна учитывать два Ницшеанских посыла, которые озвучивает постмодернистская критика: утверждение, что любые суждения по сути своей являются неполными, незрелыми, нечистыми и, следовательно, несправедливыми (Nietzsche 1996, 35), а также протест против «мстительных субъектов», которые, выдавая себя за судей, носят «слово *справедливость* у себя в устах словно ядовитое жало» (Nietzsche 1956, 259).

В чем же заключается постмодернистская альтернатива несправедливой универсальной справедливости? Обратите внимание на следующее утверждение Жака Деррида, которое свидетельствует об осторожном этическом повороте в его мысли: «Справедливость, если она вообще существует, вне или помимо закона, сама по себе не подлежит деконструкции. Не более, чем сама деконструкция, если она вообще существует. *Деконструкция и есть справедливость*» (Derrida 1990, 945 – курсив мой). Как деконструкция может быть справедливостью (см.: Demmerling 1995, 124-126)? Объяснение этому можно найти у Капуто, который подхватывает мысль Деррида. Деконструкция и есть справедливость потому, что она опровергает «монументальные, достославные, освященные веками предписания закона», которые подавляют во имя справедливости,

и воздает должное уважение «маленьким именам собственным» (Caputo 1993, 87; cf. Lyotard 1984, 82). Справедливость, достойная своего имени, прислушивается к голосу отдельного человека, который протестует против закона, говоря: «Но ведь это совсем другой случай!». Никакой тебе бескорыстной беспристрастности. Никакого возделывания систематической слепоты. Опора целиком и полностью на широко раскрытые глаза, на внимательное и уважительное отношение ко всем маленьким и большим различиям. В правильной Книге справедливости, объясняет Капуто, «каждый должен быть упомянут по имени… это будет нечто вроде карты, настолько совершенной, что она совпадет по размерам с районом, который на ней изображен» (стр. 88). Чтобы быть справедливой, справедливость должна быть конкретной в каждом отдельном случае. Поэтому справедливость сама по себе – это «не единое понятие, не единое имя, но неподдающееся контролю множество имен» (стр. 89). Зачем же нужно давать справедливости так много имен? Ради «достижения максимума различий… чтобы дать расцвести множеству цветов» (стр. 92).

Впрочем, у справедливости со множеством имен есть и отрицательные стороны, ведь рядом с цветами обязательно прорастают сорняки. Если задача в том, чтобы максимально увеличить различия, то почему бы не дать расти и сорнякам? Пусть *все* цветет буйным цветом! Для Капуто эта линия размышлений – *соблазн*. Жизнь, таким образом, вроде как «невинна… как ни в чем не повинны волны, бьющие в борт корабля или обрушивающиеся на морской берег, однако сколько разрушений они причиняют… Оправдать это можно лишь тем, что нет никакой несправедливости, что все на самом деле справедливо» (стр. 138). И все же он отказывается уступить этому решению проблемы угнетения – решению, согласно которому нет никакой несправедливости и которое перекликается с радостной вестью в «Антихристе» Ницше о том, что больше нет противоположностей (Ницше 1990, 156). Напротив, Капуто говорит не только о достижении максимума различий, но и о том, что справедливость требует минимизации страданий (Caputo 1993, 92).[2] Зачем минимизировать страдания? Почему бы просто

[2] Обязательство, по словам Капуто, возникает вследствие «ощущения, которое охватывает нас, когда кто-то нуждается в нашей помощи, когда кто-то взывает о помощи или о поддержке или о свободе или

не простить оскорбление и не предать преступление забвению? Ведь прощение по Капуто – это обратная сторона справедливости. Подобно справедливости, прощение «прекращает действие закона, приостанавливает его, подвешивает и оставляет в подвешенном состоянии, дабы ответить на зов, доносящийся из пучины Другого» (стр. 112). Так почему бы не ответить на зов, который доносится из пучины – зов сорняков? Плохо относитесь к сорнякам? Да, но не только это. Сорняки – это убийцы; они *минимизируют различия* вместо того, чтобы максимизировать их. Чтобы максимизировать различия, нам нужно проявлять уважение к другим, а уважение к другим требует, чтобы мы не уважали людей, не уважающих других, как пишет Капуто (стр. 119).

Рассуждения вроде как достаточно убедительные – хотя сорняки несомненно возразили бы, что в них отдается сугубое предпочтение растениям, которые люди любят называть цветами. Если вы уважаете тех, кто не уважает других, значит неуважение берет верх. Обратите внимание, однако, что мы совершили без малого полный круг, снова приблизившись к либеральному принципу справедливости: все должны уважать всех; никто не должен уважать тех, кто не уважает всех. Постмодернистский мыслитель будет и дальше развенчивать либеральное понятие универсальной справедливости, но к тому времени, когда эта задача будет выполнена, он потихоньку заново соберет многое из того, что порушил. Откуда ни возьмись до нашего слуха донесется гимн *универсальной свободе* от господства (см.: Taylor 1989, 504). Несмотря на все радикальные различия, в большинстве постмодернистских мыслителей сидит недеконструированный либерал с обширными обязательствами, тихо подрывающий работу своего хозяина. В результате как раз и происходит развенчание справедливости как деконструкции.

Непоследовательность постмодернистского понимания справедливости усугубляется тяжестью *борьбы* за справедливость. Вопреки законам общего порядка постмодернистская мысль отдает предпочтение конкретным наименованиям, словно упор на имена может обезопасить как тех, кто борется за справедливость, так

о другой какой нужде. Чем отчаяннее положение, в котором оказался ближний, тем сильнее это ощущение. Чувство долга напрямую зависит от степени бессилия того, кто взывает о помощи. Уж такова, как говорится, сила бессилия» (Caputo 1993, 5).

и тех, кто нуждается в защите от несправедливости. Впрочем, на взгляд постмодерниста имя не тождественно персоне в смысле определенной личности. Будучи носителем надлежащего имени, индивидуум «сам по себе есть сложная конфигурация дальнейших событий, множественности или собственной совокупности… Индивидуум есть перспектива, перспектива того, что имеет место здесь, сейчас, в данный момент» (Caputo 1993, 95). Нам говорят, что понятие личности или субъекта слишком единообразно и стабильно; его нужно ниспровергнуть. Увы, отказ от понятия субъекта имеет побочный эффект, заключающийся в том, что бороться против несправедливости становится труднее без осознания стабильной идентичности социального агента (см. Главы 1, 6, 7). Кто будет вести эту борьбу? Ради кого она будет вестись? Ради сложной конфигурации событий? Как отмечает Генри Луис Гейтс в книге «Нестрогие каноны», ирония радикального постмодернистского самовосприятия заключается в том, что «как раз когда мы (и прочие народы третьего мира) обретаем необходимые средства определиться с нашей черной субъективностью… наши теоретические коллеги провозглашают, что никакого субъекта нет, так стоит ли по этому поводу переживать?» (Gates 1992, 36).

Каков же исход этого крестового похода концепции различий против универсальной справедливости, призыва к радикальному отличию как единственной истинной справедливости? Справедливость не будет ниспровергнута различиями. Постмодернистские мыслители, размышляя о справедливости, неизменно начинают противоречить сами себе и запутываются в этих противоречиях, и им бывает трудно объяснить, как можно бороться с несправедливостью. Так что же, выходит, у нас нет жизнеспособной альтернативы этим неприемлемым концепциям универсальной справедливости? Есть еще один способ связать частность и различие со справедливостью, предложенный философией, которая видит себя альтернативой как модернистской, так и постмодернистской мысли. *Последовательная традиция* – это нечто весьма специфическое и частное, и справедливость можно рассматривать как явление, зависимое от подобной традиции. Станет ли этот ход рассуждений решением проблемы, возникающей из-за конфликта между разными представлениями о справедливости?

Справедливость в рамках традиции

Только представьте, с какими трудностями сталкиваются плюралистические общества при обсуждении вопросов, связанных со справедливостью. В своей книге «Чья справедливость? Какая рациональность?» Аласдаир Макинтайр, главный поборник концепции, согласно которой теории справедливости представляют собой составные заданных традиций, излагает суть проблемы следующим образом: поскольку соперничающие социальные группы не способны прийти к согласованным, рационально оправданным выводам о природе справедливости, они просто прибегают к конкурирующим взглядам, даже не пытаясь как-то обосновать их разумными доводами.

> Спорные вопросы, касающиеся справедливости и практической рациональности, воспринимаются в публичной среде не как повод для рационального исследования, но скорее как способ утвердить или опровергнуть альтернативные и несовместимые наборы исходных посылок (MacIntyre 1988, 5f).

В результате в современных демократиях берут верх утверждения тех, кто обладает большей политической силой. Как сказано у того же автора в его книге «После добродетели», «современная политика – это гражданская война, которая ведется другими средствами» (MacIntyre 1984, 253). Мы снова возвращаемся к генералам или, точнее, к их демократическим аналогам.

Чтобы положить конец этой войне, Макинтайр призывает восстановить то, что именует традицией (стр. 221ff). Любая концепция справедливости уходит корнями в определенную традицию. Вот как он это объясняет:

> Теории справедливости и практическая рациональность предстают перед нами как составные традиций, верность которым обязывает нас жить более или менее систематической жизнью, с устоявшимися формами социальных отношений, с утвердившимися канонами интерпретаций и объяснений поведения других людей, со специфическими методами оценки (MacIntyre 1988, 391).

Кто-то может возразить, что это просто заново сформулированная проблема, а не ее решение. Разве соперничающие традиции и соперничающие в рамках дискурса сообщества не *порождают*

соперничающие взгляды на справедливость? Порождают. Однако Макинтайр считает, что традиции обеспечивают также и ресурсы для улаживания этих споров. По-настоящему интеллектуальной схватки не случится на пустом месте, по поводу каких-то обобщенных форм, между людьми без твердых позиций, как полагали мыслители эпохи Просвещения и привыкла по большей части думать современная культура. Чтобы вместо бесплодного обмена утверждениями и опровержениями появилась рациональная дискуссия, людям необходимо жить традициями (ср. Walzer 1987, 8-18). Опираясь на определенную традицию, они смогут вести рациональные споры не только с представителями той же традиции, но и с теми, кто живет конкурирующими традициями (MacIntyre 1988, 349-69; ср. MacIntyre 1990, 146).

Не вижу смысла обсуждать здесь убедительность критериев, предложенных Макинтайром, по которым можно судить об относительной адекватности традиции (см.: Milbank 1990, 345 ff). Могу допустить, что в принципе конфликты между традициями можно рационально разрешать предложенным им способом. Но какова вероятность, что они *будут* разрешены? Макинтайр завершает вступление к «Трем альтернативным версиям нравственного познания» смутным прогнозом относительно его собственной концепции: «Самое большее, на что я могу рассчитывать, это сделать наши разногласия более конструктивными» (MacIntyre 1990, 8). Этой смутной надежды, может быть, и хватило бы некоторым мыслителям (впрочем, не таким, каким желает быть сам Макинтайр). Зарабатывать себе на хлеб насущный, занимаясь «тонкой настройкой» своей собственной традиции в конструктивном споре с прочими традициями, – не самое худшее из того, что может с нами приключиться. Но что означают эти утонченные, интеллектуальные споры для противоборствующих сторон и для тех, кто прозябает на окраинах общества? Они могли бы превратить свое уничтожение в еще более смертельное идеологическое оружие и тем самым сделать еще более неотвратимой свою незавидную участь.

Возможно, достижения Макинтайра столь малы потому, что он слишком высоко метит. Он утверждает, что для разрешения конфликтов по каким-то конкретным вопросам нам нужно *разрешить*

конфликты между более крупными традициями, которые служат рамками для этих конкретных вопросов (MacIntyre 1993). Кроме того, он воспринимает эти более крупные традиции как системы, так что «характерные концепции справедливости и практической рациональности... понимаются как части этого целого» (MacIntyre 1988, 390). Что в таком случае происходит в этой области контакта соперничающих согласованных и всеохватывающих систем? Их сторонники могут либо отладить традиции, к которым они принадлежат, изнутри, либо поменять традиции (стр. 166f). Оставив в стороне вариант, доступный только гениям (таким, как Фома Аквинский), которые способны породить новую традицию, творчески переработав те, что существовали прежде, нужно признать, что конфликт между традициями по какому-то конкретному вопросу может быть разрешен только в результате *победы* одной традиции над другой. Эта взаимосвязь, по моему мнению, проистекает из *чрезмерного интереса Макинтайра к согласованности и всеохватности* (Stout 1988, 218f; Stout 1989, 230ff). Чем шире охват традиций, тем сильнее будет соперничество между ними.[3] Одна традиция противоборствует другой, ее понятия о справедливости против взглядов на справедливость, свойственных другой традиции, пока одна не одолеет другую, доказав свое рациональное превосходство. Как признает сам Макинтайр, перспективы безоговорочной победы одной традиции весьма туманны.

Я предлагаю умерить ожидания, которые мы связываем с конфликтами по поводу справедливости. Вместо того чтобы добиваться безусловной победы, нам нужно искать постепенного сближения, точки соприкосновения. В этом более умеренном подходе основанная на традиции концепция справедливости Макинтайра может оказаться для нас полезной при условии, что мы будем сопротивляться искушению продавить традиции в согласованные и хорошо интегрированные системы. Но стоит ли нам противиться этому искушению?

---

[3] Джон Милбанк раскритиковал полемический характер рассуждений Макинтайра (Milbank 1990, 326ff). В отличие от Милбанка я не хочу просто заменить диалектическую борьбу на риторическую привлекательность. Эта борьба должна вестись так, чтобы избежать уничтожения одной из противоборствующих сторон.

Перекрывающиеся «территории» и базовые ценности

Хочу начать свое альтернативное предложение с двух простых утверждений. Первое: «У каждого есть свое место». Второе: «У большинства из нас есть не одно место, а несколько». В последние годы первое утверждение приобрело оттенок тривиальности. Мы не рассуждаем о справедливости (или о чем-то подобном) как о чем-то отвлеченном, касающемся неких развоплощенных и асоциальных «я», подвешенных на крюке между небом и землей над бушующими социальными конфликтами. Наши убеждения и поступки в значительной мере определяются нашим социальным положением. Мы мыслим и действуем как «обремененные лица» (Sandel 1982, 179-183). От традиций никуда не деться. Даже «либерализм, который возник как призыв противопоставить разумные принципы, разделяемые большинством людей, тому, что воспринималось как тирания традиции, со временем сам трансформировался в традицию», – как указывает Макинтайр (MacIntyre 1988, 335). Рациональность вовсе не требует от нас отказа от всех традиций. Скорее, это путь к безумию.

Исповедующие христианскую веру не должны стремиться к жизни в интеллектуальном коконе, отгородившись от каких-либо традиций. Быть христианином значит быть частью сообщества и формироваться под влиянием убеждений и обычаев, присущих этому сообществу. Желая познать, что такое справедливость, христианский богослов не станет подражать Декарту и проводить «весь день взаперти у разогретой печурки, размышляя о чем-то своем» (Descartes 1968, 35). Напротив, он пойдет к людям и станет искать смысл справедливости в сообществе под названием церковь. Предметом его размышлений будут библейские традиции вкупе с верой и делами святых и грешников. Христианская концепция справедливости уходит корнями в пламенные протесты пророков и глубокие размышления апостолов. Она основывается на всем повествовании о взаимоотношениях Бога с человечеством, которое достигает своей кульминации в точке, где Иисус Христос приходит в небольшую страну, оказавшуюся во власти римлян, провозглашает и устанавливает грядущее царство Божье, претерпевает крестную смерть от рук римлян и воскресает Божьей силой.

У христиан действительно есть свое место. Еще много нужно сказать о том, *как* они должны его занимать и как доносить до людей свою позицию. Все это оставляю за рамками этой книги (см.: Mouw and Griffioen 1993, 158ff). Главное для меня сейчас, сколько мест занимают христиане – одно или много, и придерживаются ли они согласованной традиции. Ранее (в Главе 1) я рассуждал о расстоянии и принадлежности. Христиане как бы обитают в двух мирах – одновременно в Боге и в мире – в мире библейских традиций и в мире своей собственной культуры. Соответственно, христианская традиция *не бывает чистой*; она всегда являет собой слияние потоков, исходящих из Писания и из конкретных культур, к которым принадлежит та или иная церковь (Volf 1996, 99ff). Здесь я хотел бы несколько усложнить этот вопрос.

Давайте рассмотрим первый мир, в котором живут христиане, – *мир Священного Писания*. Стоит ли считать этот мир согласованной традицией в том смысле, в каком раскрывает традицию, скажем, томизм (MacIntyre 1990)? Я так не думаю. Библейские тексты представляют собой каноническую массу перекрывающихся свидетельств, извлеченных из самых разных контекстов и составляющих единую историю взаимоотношений Бога и человечества, которая достигла высшей точки в смерти и воскресении Христа. Писание дошло до нас в виде множественных традиций. Библейские тексты и историческая канва, их объединяющая (см. Введение), не задают никакой согласованной традиции. Напротив, они требуют целого ряда взаимосвязанных базовых ценностей – верований и практик. Эти ценности *могут превратиться* в традиции. Но подобные традиции – это всегда вторичные явления, которые нужно сверять и видоизменять в свете базовых ценностей и меняющихся культурных контекстов. У христианских богословов есть серьезные основания полагать, что в афоризме Ницше из книги «Сумерки идолов»: «Воля к системе есть недостаток честности» (Nietzsche 1990, 35), есть доля истины.

А теперь давайте обратимся к *миру культуры*, в котором живут христиане. По большому счету этот мир тоже отнюдь не единообразен. Мир, в котором обитали христиане от начала, был плюралистичен – в Палестине существовало смешение эллинизма и иудаизма (Hengel 1974), а *Pax Romana* распространялся на

всю мультикультурную империю. Да и сегодня мы живем в мире, где сплетаются воедино множество нитей социальных традиций и практик. Мы можем вполне согласиться с Макинтайром в том, что наши западные современники «живут как бы ни там и ни тут» (MacIntyre 1988, 397). Но следует ли нам соглашаться с такой оценкой сложившейся ситуации? Должны ли мы поддержать решение, которое он предлагает? Для него быть ни там и ни тут значит пребывать в противоречивом и неустойчивом состоянии. Человек, обитающий ни там и ни тут, это и не гражданин Вселенной, каковым должен быть любой уважающий себя либерал, и не тот, кто стоит на короткой ноге с традицией, к чему стремится каждый умудренный жизнью человек. Но стоит ли нам трудиться над тем, чтобы еще дальше «укорачивать эту ногу»? Если мой довод, связанный с сущностью мира библейских традиций, достаточно убедителен, то ничто в природе христианских верований не вынуждает нас выстраивать согласованную традицию вне базовых христианских ценностей. Главное – это ценности, и главное, чтобы они играли существенную роль в социальных реалиях.

Допустим, вырабатывать согласованную традицию и вправду не обязательно, но, может быть, было бы *желательно* это сделать? Это довольно сложный вопрос, и я затрону здесь лишь *социальный* аспект желательности таких традиций. Смогли бы мы принести пользу социальному миру, в котором мы обитаем, предложив нашим современникам во всем опираться на традицию, выстроенную на фундаменте базовых христианских ценностей? Едва ли. Я считаю, что в современных обществах *подобное невообразимо.* Как верно подметил Зигмунт Бауман в книге «Постмодернистская этика»,

> сообщество, по-настоящему способное «снабдить» своих членов сколько-нибудь существенным значением, это скорее методологический постулат, чем истина жизни. Всякий раз когда мы пытаемся перейти от сравнительно безопасной концептуальной сферы к описанию конкретного объекта, в котором эти концепции вроде как должны быть отражены, мы находим лишь аморфную массу мужчин и женщин (Bauman 1993, 44).

Отдельная культура (или традиция) весьма далека от того, чтобы быть единым целым, да и не может стать таковой в современных

обществах. Вера в то, что это возможно, по словам Стивена Льюкса, это «очевидный пример снижения сложности проблемы с помощью мифологического мышления» (Lukes 1995a, 108). Нам ничего не остается, как только жить ни там и ни тут и продолжать пользоваться «разнообразием выработанных традицией ресурсов интеллектуального и практического плана» (MacIntyre 1988, 397) именно потому, что мы вынуждены жить в *перекрывающихся и быстро меняющихся социальных пространствах*. В современных обществах невозможно поддерживать согласованную систему ценностей. Вместо этого мы должны довольствоваться приверженностью базовым ценностям. Ранние христиане жили и преуспевали вне безопасной и герметичной системы; это вполне по силам и нам с вами.

Именно перекрывающимися и меняющимися социальными пространствами объясняется существенная фрагментация в современных обществах: мы терпимо относимся к различным представлениям о рациональности в различных средах и живем с отчасти непоследовательными моральными принципами. Однако давайте задумаемся о том, что будет, если фрагментация и непоследовательность исчезнут. Это приведет к избавлению традиций от чуждых элементов, чтобы сделать их чистыми, понятными. Как показано у Макинтайра, этого не добиться одной лишь сменой убеждений. «Философские теории, – пишет он, – облекают в стройную форму концепции и теории, которые *уже воплощены в практике и типах сообществ*» (MacIntyre 1988, 390 – курсив мой). Таким образом, чтобы твердо придерживаться отдельной традиции, нам нужно принадлежать к отдельному единому сообществу. Чтобы избежать фрагментации, нужно не только изменить образ мышления каждого из нас в отдельности, но и наш образ жизни как общества. Здесь не обойтись без антимодернистской и антиплюралистической социальной революции. Однако можем ли мы говорить о желательности какого-нибудь нового монизма верований и социальных практик? Окупится ли такая революция? Конечно, нет. Видимо, поэтому Макинтайр предпочитает говорить о «местных формах сообщества, в рамках которых можно поддерживать гражданственность и нормы интеллектуальной и нравственной жизни в наступающие мрачные времена» (MacIntyre 1984, 263). Я сильно сомневаюсь, что подобный сектантский вариант жизнеспособен

или желателен. Мне думается, лучше отказаться от согласованных традиций и, вооружившись базовыми христианскими ценностями, смело вступить в вечно меняющийся мир современных культур.

Проблема проживания на перекрывающихся культурных территориях заключается не только в наших разногласиях, но еще и в том, что эти разногласия приводят к болезненным социальным конфликтам. Макинтайр в этом совершенно прав. Однако в этом есть не только проклятие, но и благословение. Заступая на социальную территорию друг друга, мы частично усваиваем традиции и ценности друг друга. Сама причина фрагментации – гибридность наших взглядов – делает наши верования и практики текучими, открытыми для перемен, обогащения и частичного согласия по таким важным вопросам, как справедливость. Однако несмотря на наши взаимно пересекающиеся жизни и совпадающие в основе своей взгляды, есть между нами и разногласия, причем весьма устойчивые и глубокие. Нам необходимо научиться ладить, не прибегая ни к силе оружия, ни к грубому нажиму демократических масс.

Справедливость, ценности и различия

Я согласен с Макинтайром (вопреки типично модернистским мыслителям), что никто из нас не подвешен в пустоте, но мы все пребываем в рамках какой-то традиции. Кроме того, я считаю, что большинство из нас пребывает не в одном месте, а сразу в нескольких, что наши традиции представляют собой сплав, гибрид, и в этом мне не противоречат ни модернистские мыслители, ни постмодернистские, ни Макинтайр. Впрочем, я не согласен с Макинтайром в том, что христианский богослов обязательно хочет избавиться от этой гибридности. По моему мнению, он будет гораздо больше заинтересован в том, чтобы *упрочить базовые христианские ценности с учетом существующей культуры*, чем в оформлении согласованных традиций, и он будет склонен думать, что гибридные традиции более, чем согласованные, открыты для влияния этих ценностей, а также для взаимного обогащения. Однако каким образом должен протекать этот процесс обогащения? Я постараюсь ответить на этот вопрос, обсудив вкратце работу Эдварда

Седа и Сейлы Бенхабиб, хотя объяснение мое будет выстроено на богословском основании.

В целях истолкования литературных произведений Эдвард Сед предложил в книге «Культура и империализм» так называемое *контрапунктное* прочтение. По его словам, мы должны обладать способностью «осмысливать и истолковывать в совокупности разноречивые явления, у каждого из которых есть своя повестка, свой ход развития, свои внутренние образования, своя логичность и своя система внешних связей, которые сосуществуют и взаимодействуют одно с другим» (Said 1993, 32).

В этом сжатом предложении Сед рисует весьма сложную картину. По сути дела, он ведет речь о диссонирующих мирах, которым надлежит открыться друг другу, ведь все звучащие в них многоразличные голоса как бы направлены в одну точку. Как этого добиться? Он полагает, что нам нужно совместить эти миры и дать им возможность посоревноваться, дабы «появились точки соприкосновения между теми взглядами и явлениями, которые закрыты друг для друга в идеологическом и культурном плане, и которые пытаются отмежеваться или подавить другие взгляды и явления» (стр. 33).

Ну хорошо, поиск точек соприкосновения – это важно, если мы желаем взаимно обогатиться. Но достаточно ли этого? Может быть, для мира литературы, о котором ведет речь Сед, и достаточно. А вот в мире живого социального взаимообмена поиск «точек соприкосновения между теми взглядами и явлениями, которые закрыты друг для друга в идеологическом и культурном плане», нередко приводит к обострению взаимного выдавливания конфликтующих взглядов, а не к взаимному их обогащению. Помимо поиска точек пересечения, важно еще и *открыть* эти соприкасающиеся и конфликтующие социальные миры *друг другу*. Если этого не добиться с помощью совмещения, то как еще?

Конфликтующим сторонам необходимо практиковать то, что Ханна Арендт называет расширенным мышлением. Нравственное суждение, по ее словам, «не способно функционировать в строгой изоляции или одиночестве; ему необходимо присутствие других, глазами которых ему нужно видеть, чьи соображения ему нужно учитывать» (Arendt 1968, 221). Сейла Бенхабиб подхватывает

мысль Ханны Арендт и предлагает модель нравственного диалога, в которой «главенствует способность ставить себя на место другого, то есть готовность рассуждать с точки зрения собеседника и внимать его голосу» (Benhabib 1992, 8). Прислушиваясь к тем, кто высказывает отличную от нашей точку зрения, мы можем надеяться достичь «некого разумного соглашения в нравственном диалоге, не ограниченном временем и допускающем поправки» (стр. 9).

Расширенное мышление действительно поможет осмыслить проблему справедливости, если мы не будем возлагать на него слишком большие надежды, как это делает, по-моему, Бенхабиб. Для нее оно служит в качестве *оправдания* нравственных верований и придает им *юридическую силу*. Она хотела бы сделать расширенное мышление краеугольным камнем коммуникативной этики, чья ключевая идея заключается в «постепенной выработке разумного согласия по поводу нравственных принципов через открытый нравственный диалог» (стр. 37). Но как с помощью разумного согласия выработать *нравственную обоснованность*? Если «нравственно обоснованный» равнозначно «тому, в чем мы нашли согласие» путем «процессов, совершенно открытых и честных для всех» (стр. 9), то как отличить нравственную обоснованность от политической законности? Апеллировать к разумному и честному процессу (стр. 37) бесполезно. Как она сама справедливо отмечает, разумный и честный процесс *предполагает* утопический образ жизни (стр. 38) в качестве нравственного идеала. Поскольку подобный образ жизни есть сам по себе нравственная интуиция, разумный и честный процесс, на ней основанный, не может служить адекватным действительным критерием нравственной интуиции, как она предлагает.

Однако мы можем избежать низведения нравственной обоснованности до политической законности и при этом практиковать расширенное мышление, если проведем четкую грань между *оправданием* нравственных верований и их *коррекцией*. Сначала рассмотрим вопрос оправдания. Если бы мы спросили: «Как мы оправдываем наши нравственные убеждения о том, что справедливо, а что нет?», то в ответ не услышали бы: «Путем достижения некоего разумного соглашения в открытом нравственном диалоге» (стр. 9). Напротив, мы получили бы такой ответ: «Путем апелляции

к нашим (многогранным) соответствующим традициям и возможностям, которые они предоставляют». Для христиан это означает, что мы познаем справедливость путем наблюдения за тем, как она открывается в библейских традициях – скажем, внимая истории об обличении Давида Нафаном, прислушиваясь к пророчествам Исаии или Амоса и, в конце концов, исследуя всю историю взаимоотношений триединого Бога со своим творением. Вот что такое справедливость для нас, и мы считаем, что таковой должна быть справедливость в глазах всех прочих людей. Почему? Потому что это справедливость, явленная единым Богом для всех народов (Ritschl 1984, 284ff). Мы не можем оправдать наши представления о справедливости иначе, как только указав на Божью справедливость (хотя у нас к тому есть достаточно веские основания).

Несмотря на то что расширенное мышление не может служить в качестве подтверждения нашего понятия о справедливости, оно играет существенную роль в *обогащении и коррекции* как нашего понятия о справедливости, так и нашего восприятия, что справедливо, а что – нет. Наше понимание Божьей справедливости несовершенно, и мы, ища справедливости, нередко извращаем ее. Как же должен протекать процесс обогащения и коррекции? В шестой главе я сделаю подробный анализ искусства расширенного мышления или, как я его называю, двойного зрения. А пока ограничусь лишь замечанием, что мы расширяем свое мышление, когда мы позволяем голосам и взглядам других людей, особенно тех, с кем мы конфликтуем, отозваться в нас, позволяем им помочь нам увидеть их, как и нас самих, с *их* точки зрения и, если необходимо, корректируем наши взгляды с учетом их воззрений.[4] Никто не может заранее гарантировать, что наши взгляды в конце концов совпадут и будет достигнуто согласие. Возможно, нам придется отвергнуть чужую точку зрения. И все же мы должны постараться поставить себя на их место в надежде, что нам удастся найти точки соприкосновения в наших представлениях о справедливости, которые приведут в конечном итоге к согласию.

Противоположные взгляды могут помочь нам не только узнать что-то новое, но и увидеть в новом свете наши собственные

[4] Двойное зрение в моем представлении подразумевает, что мы можем одновременно *оставаться в рамках заданной традиции* и *черпать знания из других традиций* (см.: Wolterstorff 1993).

традиции и заново открыть для себя забытые или скрытые в них возможности. Вспомните, какую роль сыграли социалистская традиция и ее осмысление богословием освобождения в более широкой христианской дискуссии по поводу справедливости. Эта традиция заставила нас скорректировать наше восприятие библейской вести: знать Бога значит творить справедливость (что бы там еще ни означало богопознание); справедливость есть справедливость для бедных; Божья справедливость включает в себя еще и сострадание Божье к страждущим (Lebacqz 1986, 103ff). Мы замечаем то, чего не видели раньше потому, что, столкнувшись с чужими воззрениями, мы освободили в себе место не только для этих взглядов, но и, с их помощью, для умолкших голосов нашей собственной традиции.

Идея двойного зрения может показаться весьма разумной, но есть ли у нее добротные *богословские обоснования*? Есть ли какие-то библейские примеры? Возможно, наилучшим библейским примером двойного зрения был сам Иисус, ведь он умел посмотреть на происходящее глазами других людей, поставить себя на их место и обнаружить новый смысл в чьих-то базовых ценностях. Давайте вспомним его встречу с сирофиникиянкой – текст, из которого порой делают слишком поспешные христологические выводы (Brock 1988, 50ff). Иисус отказывается исцелить дочь этой язычницы из области, где эксплуатировали галилейских крестьян (Theissen 1989, 63-84), потому что он был послан «только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24). Джудит Гандри-Вольф говорит, что эта женщина бросает вызов нежеланию Иисуса совершить чудо для язычницы, обусловленное его долгом, озвучив принцип милости, с которой женщина обращается со своими домашними. Как хозяйка печется обо всем своем доме, так и Божественная милость не ведает этнических границ (Gundry-Volf 1995, 519). Такова ее вера, о которой так похвально отозвался Иисус. И в евангельском повествовании эта вера побудила Иисуса не только исцелить ее дочь, но и распространить его миссию на язычников в широком смысле. Гандри-Вольф пишет:

> Сирофиникиянка верит, что Божественная милость не ведает границ. И она верит, что Иисус явит именно такую милость. Когда она высказывает вслух эту веру в него, он тоже начинает верить.

> Он – тот самый, кто был послан к погибшим овцам дома Израилева – может совершить чудо и для язычницы. Он может простереть руку помощи даже к сирофиникийской язычнице, которая принадлежала к числу тех, кто притеснял его и его народ. Ибо милость безгранична (стр. 519).

Сразу после встречи с этой безымянной женщиной, Иисус отправляется к Галилейскому морю, где к нему приступают толпы язычников, которых он исцеляет и кормит (Мф. 15, 29-39). Благодаря этой встрече расширилось его собственное понимание миссии (стр. 521); он увидел ключевое понятие его вести – непредвзятую благодать – в новом свете.

Наиболее важная богословская причина, побуждающая нас воспользоваться двойным зрением, заключается не в примере Иисуса, но во внутренней логике богословия креста. Как я уже подчеркивал ранее (в третьей главе), на кресте Бог освободил место в самом своем существе для других, для безбожных других, и распростер объятья, чтобы принять их в себя. Здесь же я хотел бы подчеркнуть, что двойное зрение – это *эпистемологическая сторона веры в Распятого.* Когда его пригвоздили ко кресту, Иисус Христос был, конечно же, далек от того, чтобы смотреть на происходящее глазами тех, кто его распинал (хотя, согласно некоторым рукописям, он отметил, что они не ведают, что творят); он знал, кто преступники, а кто – жертва. В равной степени, принимая безбожников, Бог не занимался противопоставлением взглядов, но выявлял их безбожие в самом акте, которым он обеспечивал их прощение. Опровергает ли это мой довод? Нет. Агнец Божий *был* невинен, а *мы* – нет, или, по крайней мере, не смеем на это надеяться; всеведущий Бог точно знал о безбожии безбожников, а *мы* – нет. Безусловно, один из основных принципов христианской веры заключается в том, что это *мы* – преступники, распявшие Христа, что это *мы* – безбожники, чье безбожие обнажил Бог. Для нас, грешных и ограниченных людей, идти по стопам Распятого означает не только освобождать в себе место для других, но и, освобождая для них место, давать место их представлениям о нас и о самих себе.

Если мы воистину верим в Иисуса Христа, который принял нас, безбожных преступников, без всяких условий, наши сердца будут открыты для других людей, даже если они наши враги, и мы

сможем смотреть на мир их глазами. В «Письмах из заключения» Дитрих Бонхеффер отмечает, что вера наделяет нас способностью дистанцироваться от собственной непосредственности и вбирать в себя напряженную полифонию жизни, вместо того чтобы пытаться втиснуть жизнь в единственное измерение. Через веру, говорит он, «мы в каком-то смысле вбираем в себя Бога и весь мир» (Bonhoeffer 1966, 209). Бонхеффер имел в виду прежде всего силы, которые придает вера для жизни в экстремальных условиях (таких, как заключение, из которого он писал), когда люди склонны руководствоваться непосредственными насущными нуждами или редкими поводами для радости. Однако способность вбирать в себя Бога и мир, сообщаемая нам верой, в равной степени важна в конфликтных ситуациях. Они тоже склонны порабощать людей исключительностью требований, предъявляемых нашим делом. Вера в Иисуса Христа, который сделал наше дело своим делом, избавляет нас от своекорыстия и освобождает в нас место для интересов других людей. Мы готовы различать справедливость там, где прежде видели одну только несправедливость – если, конечно, люди, с которыми мы имеем дело, действительно правы.

В поисках справедливости, в борьбе за справедливость

На пути у двойного зрения как способа противодействия несправедливости есть три основных препятствия. В процессе их рассмотрения я приведу несколько значимых причин, почему эта практика столь необходима.

Во-первых, можно возразить, что практика двойного зрения – это попытка выдать желаемое за действительное. На самом деле проку от него не много. Когда мы смотрим друг на друга сквозь прицелы наших орудий, мы видим лишь собственную правоту. Мы больше думаем о том, как расширить свою власть, а не о том, как расширить свое мышление; мы стремимся устранить других из своего мира, не дать им места внутри нас. Но разве наше сопротивление двойному зрению в конфликтных ситуациях лишает это понятие его действенности? Я так не думаю. Однако это сопротивление как бы подчеркивает, что *соглашению по поводу справедливости предшествует желание принять несправедливого.* Ранее я уже

писал (в третьей главе), что принятие другого человека – по сути своей безусловное и непредвзятое. Подобно солнцу, оно озаряет как злых, так и добрых; подобно дождю, оно орошает праведных и неправедных. Чтобы утвердиться, ему не нужны ни уверенность в том, что оно действительно победит вражду, ни внутренние награды, которые сулит отрада в любви к тому, кто не вызывает симпатии. Просто так поступают те, кто, будучи детьми небесного отца, следуют за Христом, ибо в этом и есть суть следования за Христом (Мф. 5, 45). То же самое относится и к двойному зрению – эпистемологической стороне готовности принять.

Готовность принять – что есть любовь – проливает свет знания, озаряя огнем, который оно в себе несет. Без света этого огня наши глаза не увидят справедливости в делах и поступках других людей. Допустим, в них, может быть, и нет никакой справедливости. Они могут быть неправы в своих нападках на нас, извращая понятие справедливости. И все же *если* в их делах и поступках есть хоть какая-то справедливость, только желание принять их сделает нас способными воспринять их представления о справедливости, поскольку мы увидим их и себя самих их глазами. В свою очередь желание отвергать – ненависть – ослепляет нас огнем, который оно в себе несет (Nietzsche 1996, 244).[5] Огонь отвержения озаряет своим светом одну лишь несправедливость других людей; даже если у них есть какая-то справедливость, ненависть облечет ее во мрак или подаст ее как скрытую несправедливость – как напускную благость, призванную сделать творимое ими зло еще более пагубным. Как сжатый кулак, так и распростертые объятия – все это *эпистемологические установки*; они представляют собой *нравственные состояния нравственного восприятия* – положение, которое основывается на Ницшеанской мысли более общего характера о том, что «все переживаемые нами опыты – это нравственные опыты, даже в сфере восприятия» (Nietzsche 1974, 173f). Сжатый кулак

[5] Данные выводы об эпистемологической значимости желания принимать и желания отвергать сделаны под влиянием Ницшеанского утверждения, приведенного в книге «Человеческое, слишком человеческое», где сказано, что «любовь и ненависть не слепы, но их ослепляет огонь, который они же и несут сами в себе» (Nietzsche 1996. 224). В отличие от Ницше, я считаю, что огонь истинной любви не ослепляет, но просвещает.

мешает восприятию справедливости в поступках других людей и потому усугубляет несправедливость; распростертые объятия помогают узреть справедливость, скрытую под грубой поверхностью кажущейся несправедливости и потому укрепляют справедливость. Чтобы добиться согласия по поводу справедливости в конфликтной ситуации, мы должны возжелать чего-то большего, чем справедливость; мы должны возжелать приятия. *Без желания принимать никакой справедливости* быть не может. В то же время *без справедливости* не может быть *подлинного и долговечного приятия* (см. шестую и седьмую главы).

Второе возражение против понятия двойного зрения связано с борьбой против несправедливости. Здесь главный вопрос не в том, *можем* ли практиковать двойное зрение в разгар борьбы, но в том, *должны* ли мы его практиковать, сталкиваясь с явной несправедливостью. При всей той боли, которую причиняют нам презрение и насилие, можем ли мы позволить себе задуматься над справедливостью, которая, *возможно,* есть в поступках злоумышленников? Сколько слез нам придется пролить, прежде чем мы положим конец этой череде столкновений, этому бесконечному поиску согласия по поводу справедливости, которым так легко прикрыть происходящую несправедливость? Когда пролитая кровь взывает к небу, разве пророческий гнев не будет здесь более уместен? Разве не должны мы остановить убийц вместо того, чтобы пытаться взглянуть на происходящее их глазами? Разве расширенное мышление, место которому в тихих пригородах, годится для трущоб и полей сражения? Разве не вызовет оно смех у тиранов и отчаяние у их жертв? Пока мы будем медленно двигаться к согласию, несправедливость будет свирепствовать как лесной пожар!

Начать ответ нужно с простого, но крайне важного наблюдения: человеческая способность приходить к согласию по поводу справедливости никогда не превозможет человеческую склонность творить несправедливость. Поэтому мы должны не только выносить суждения прежде, чем будет достигнуто согласие – это мы и так неизбежно делаем (Nietzsche 1996, 32); мы должны еще и *действовать* в соответствии с этими суждениями. Священное Писание повсеместно призывает нас не столько размышлять о справедливости, сколько *творить* справедливость. Пророки то

и дело обращаются с призывами блюсти милость и суд (Ос. 12, 6), «восстановить у ворот правосудие» (Ам. 5, 15), действовать справедливо (Мих. 6, 8). Вспомним знаменитые слова Амоса:

> Пусть, как вода, течет суд,
> и правда – как сильный поток! (Ам. 5, 24).

Исаия выражает не менее практичные представления о надлежащем богопоклонении:

> Вот пост, который я избрал:
> разреши оковы неправды,
> развяжи узы ярма,
> и угнетенных отпусти на свободу,
> и расторгни всякое ярмо (Ис. 58, 6).

Творя справедливость, Израиль должен был подражать своему Богу, творящему правду и суд всем обиженным (Пс. 102, 6) (Mott 1982, 59ff). Творить справедливость, бороться с несправедливостью – это было не просто какой-то факультативной стороной израильской веры; стремление к справедливости было самой ее сутью. Знать Бога значит творить справедливость (Gutierrez 1988, 194ff). Следовательно *размышления о справедливости должны служить к ее осуществлению на практике.* Если двойное зрение занимает законное место в христианской жизни, то практиковать его нужно не *до* того, как мы вступаем в борьбу с несправедливостью, но *в ходе* нашего участия в этой борьбе.

Раз уж мы установили главенство борьбы против несправедливости над согласием по поводу справедливости, значит проблема уже не в том, как долго мы можем позволить себе сопоставление взглядов, но в том, можем ли мы позволить себе *не* делать этого. Существует неоспоримый принцип: чем яростнее борется человек против совершенной по отношению к нему несправедливости, тем меньше он будете замечать несправедливость, которую совершает сам. Мы склонны превращать предполагаемую неправоту наших врагов в твердую убежденность в нашей собственной правоте. Стремясь восстановить справедливость, мы извращаем ее, делая ее ядовитой (Ам. 6, 12).

Как воздержаться от несправедливости в ходе борьбы с несправедливостью? В отличие от Марка Тейлора я не считаю, что главное здесь – «дать место множественности мнений в рамках этой

борьбы» (Taylor 1990, 42). Да, важно быть восприимчивым к этой множественности, но ее *подтверждение* иллюзорно. Единственный способ решить, который из множества вариантов, каждый со своим представлением о том, что есть справедливо (стр. 41), должен быть одобрен, – это обратиться к нашим собственным понятиям о справедливости. Вместо того чтобы одобрять множественность мнений, мы должны выработать осознание, что мы небезупречны и *будем совершать ошибки* (Rentsch 1995, 195f). Поскольку беспристрастных взглядов не бывает, все построения, призванные определить, что справедливо, а что нет, все суждения по этому поводу нечестны и влекут за собой совершение несправедливости (Niebuhr 1964, 2:252; Nietzsche 1996, 35); поскольку безупречной в нравственном плане борьбы не бывает, каждая попытка добиться справедливости, каждое «за» и каждое «против» становится поводом для отступления от нее (Nietzsche 1996, 9).

Осознавая собственную греховность, должны ли мы воздерживаться от нравственных суждений и усилий по восстановлению справедливости вообще? Мысль об отказе от ответственности будет соблазнительна для тех, кто умеет жить только в том мире, который четко поделен на зоны чистого света и кромешной тьмы. Но такого мира не существует, разве что в воображении самоправедных людей (см. вторую главу); сооружение такого мира само по себе есть акт несправедливости. В мире, насквозь пропитанном несправедливостью, борьба за справедливость должна вестись людьми, так или иначе этой несправедливостью запятнанными. Именно поэтому двойное зрение играет такую важную роль. Нам нужно видеть наши суждения о справедливости и нашу борьбу против несправедливости глазами других людей – даже тех, кто явно несправедлив – быть готовыми внести коррективы в наше понимание несправедливости и раскаяться в несправедливых поступках.

Предположим, я дал вполне достаточные ответы на оба возражения; у нас есть все основания практиковать двойное зрение, если мы готовы и хотим принимать ближних; и мы даже должны практиковать его, если мы хотим прийти к согласию по поводу справедливости и избежать несправедливых деяний в ходе борьбы за справедливость. Однако остается еще один острый вопрос, составляющий третье возражение: можем ли мы *бороться*

с несправедливостью и при этом заниматься обменом мнениями, то есть ставить себя на место других? Проблема здесь в том, что данный процесс может затянуться до бесконечности, так что творить справедливость мы так никогда и не соберемся. Получается своего рода симметрия, причем весьма проблематичная: оба взгляда вроде как в равной степени обоснованы и правомочны. В результате мы так и не сможем добиться справедливости, на этот раз уже не потому, что мы слишком активно расширяем мышление, а потому, что покуда у обеих сторон есть равные шансы на правоту, нейтралитет представляется наиболее уместным. Однако нейтралитет не просто побуждает к бездействию – он безусловно вреден. Во-первых, он хоть и неявно, но оказывает поддержку более сильной стороне, независимо от того, права эта сторона или нет. Во-вторых, нейтралитет ограждает злоумышленников и освобождает им руки именно потому, что не может назвать их таковыми. В-третьих, нейтралитет толкает злоумышленника, а с ним и жертву, к наихудшим проявлениям жестокости. Если зверства сойдут с рук одной стороне конфликта без ущерба для нейтралитета, то другая сторона, особенно если она считает, что борется за правое дело, тоже прибегнет к зверствам. Сербские войска во время войны на Балканах брали в заложники сотрудников ООН, однако ООН продолжала придерживаться нейтралитета. Тогда и мусульмане тоже стали брать заложников ради достижения своих целей.

Так что же, стоит ли придерживаться нейтралитета? Для тех, кто находит свое место в пророческих и апостольских традициях Священного Писания, *никакой нейтралитет по сути не допустим*. Эти люди слышат стенания страждущих, принимают решение и действуют. Затем они обдумывают сложившееся положение, задействовав двойное зрение, снова принимают решение и действуют. С их точки зрения основания, опираясь на которые они занимают ту или иную позицию и выносят свои суждения о том, что справедливо, а что – нет, это не просто отражение их предпочтений. Они не вольны ни отвергнуть эти основания, на которых они выносят суждения, ни придать этим основанием ту же силу, какую они придают основаниям, на которых выстраивают свою позицию другие люди. Ведь они призваны искать *Божью* справедливость и бороться за *Божью* справедливость, а не за свою собственную.

Для них *эта* справедливость не просто одна из многих возможных и в равной степени приемлемых точек зрения на справедливость. Это и есть *справедливость* – даже если они вполне осознают, что их понимание справедливости и осуществление ее на практике далеки от совершенства, и даже если они стремятся скорректировать и обогатить это понимание с помощью других людей, с кем они не согласны, но кого они не могут заранее считать совершенно неправыми.

Есть еще одна причина, почему нейтралитет невозможен. Для тех, кто обращается к библейским традициям, предположение, что одна точка зрения столь же весома, что и другая, пока не доказано обратное, неприемлемо. Необходимо *изначальное недоверие к точке зрения сильного*. Не потому, что слабые заведомо невиновны, а потому, что у сильных есть возможность навязывать свою точку зрения с помощью споров, пропаганды и даже оружия. Отчасти их сила заключается в способности воспроизводить правдоподобные идеологии, оправдывающие и обосновывающие их могущество (Niebuhr 1964, 2:252). Зачастую единственным ресурсом немощных остается сила их отчаянного вопля. Еврейские пророки – как и Священное Писание в целом – склоняются к слабым. Такое предпочтение, которое они отдают немощным, подразумевает, что голоса отверженных будут услышаны в первую очередь (Taylor, 64f). Речь идет о так называемой эпистемологической привилегии угнетаемых. Если мы действительно хотим справедливости, то мы прервем мощную велеречивую риторику сильных и обратим свой слух к слабому и прерывающемуся голосу немощных, тех, кто остается безгласен (Притч. 31, 8). Сбивчивые речи нуждающихся – это красноречивое свидетельство об их попранных правах; тогда как завораживающая риторика сильных вполне может свидетельствовать об их нечистой совести. Двойное зрение нужно практиковать прежде всего сильным и могущественным – стенания немощных должны постоянно нарушать безмятежность таких удобных для них идеологий.

Поиск справедливости и готовность принять Другого

Без готовности принять другого человека не может быть никакой справедливости, отмечал я чуть выше. Мысль понятна: чтобы прийти к согласию по поводу справедливости, нужно освободить в себе место для чужой точки зрения, а чтобы освободить в себе место, нужно проникнуться желанием принять другого человека. Если мы будем настаивать на том, что у нас с другими людьми нет ничего общего, что их взгляды нельзя перемешивать с нашими, то у нас будет своя справедливость, а у них – своя; наши взгляды на справедливость придут в столкновение и *между* нами не будет никакой справедливости. Понимание справедливости зависит от готовности принять. Однако взаимосвязь между справедливостью и принятием еще глубже. Принятие – это неотъемлемая часть самого *определения* справедливости. Я говорю не о нежной милости, смягчающей грубую справедливость, но о любви, *определяющей* само содержание справедливости.

Есть один стародавний принцип, который наилучшим образом выражает дух справедливости: *suum cuique* – каждому свое. Но как определить, кому что? Принято считать, что быть справедливым значит быть *непредвзятым*. Для справедливости все люди одинаковы и располагают равными правами, будучи одной природы. Поступать справедливо, в привычном понимании этого слова, значит отстраниться от личного отношения к происходящему и, как подобает судье, руководствоваться только принципом справедливости, игнорируя любые другие *интересы*. Вот тогда каждый человек и будет получать то, что заслуживает. Такое понимание справедливости отражено, в частности, в книге Джона Ролза «Теория справедливости». Как я уже отмечал ранее, по словам Ролза, чтобы судьи были беспристрастны и бескорыстны, решения о том, что справедливо, а что – нет, должны приниматься за завесой неведения (Rawls 1971, 136ff). Социальный порядок будет справедлив, если его будут созидать деятели, которые не знают, когда, где и при каких обстоятельствах они вступят в этот мир. Схожее понимание справедливости мы можем почерпнуть в древнем образе *Юстиции* – римской богини правосудия с повязкой на глазах, с мечом в правой руке и весами в левой. Она слепа и потому

беспристрастна; весы помогают ей одинаково относиться ко всем и каждому; меч в ее руке служит предостережением для тех, кто осмелится усомниться в ее приговоре. И все же так ли уж бесспорна эта концепция справедливости?

Если справедлива *Юстиция*, то Яхве явно несправедлив. Речь, прежде всего, о Божьей *причастности*. В истории Израиля постоянно повторяется примерно один и тот же ход событий: израильтян постигают бедствия, они взывают к Господу, Бог внимает их воплю и избавляет их – и все это называется *справедливость* (Суд. 5). Для рассказчика вроде как и не важно, что израильтяне пострадали от того, что стали опять делать злое пред очами Господа (Суд. 4, 1). Для него во главе угла – особое отношение Бога к Израилю. Бог заинтересован в благополучии израильтян, и этот интерес составляет часть Божьей справедливости. Бог неизменно обращается с Израилем как с народом Божьего завета, он никогда не выходит за рамки этих отношений, чтобы отстраниться и иметь объективный взгляд, он никогда не скрывает своей заинтересованности в их спасении. Иначе Бог, так сказать, вышел бы за рамки своей сущности и перестал бы быть Богом. Поэтому Божья справедливость и Божья благость (Пс. 144, 17), Божья праведность и Божье спасение (Ис. 45, 21) тесно переплетены и взаимосвязаны. Когда Бог спасает, он творит справедливость; когда Бог творит справедливость, он спасает – если только человек сам не отказывается от спасения.

Есть какая-то вопиющая несправедливость в том, как обращается с людьми Бог библейской традиции. И зовется она *благодатью*. Как я уже отмечал в третьей главе, отец в притче о блудном сыне (Лк. 15, 11-32) поступил несправедливо, когда принял обратно своего младшего отпрыска, да еще и устроил праздник по случаю его прибытия после того, как этот сын промотал половину отцовского состояния. Но отца ничуть не интересовала справедливость. Он действовал по необходимости, которая была выше справедливости (Лк. 15, 32). Таковы должны быть отношения в семье. Другими словами, справедливость определялась взаимоотношениями, а не взаимоотношения – абстрактным принципом справедливости. Если мы хотим пребывать с Богом пророков и Богом Иисуса

Христа, то нам придется смириться с несправедливостью Божьей благодати – и переосмыслить концепцию справедливости.

А теперь обратимся к Божьей *пристрастности*. В библейской традиции, когда Бог смотрит на вдову, к примеру, он видит не свободное и рациональное существо, а женщину, занимающую ущербное положение в обществе. Когда Бог смотрит на пришельца, он видит не просто человека, но странника, лишенного человеческих связей, страдающего от предрассудков и попыток сделать из него козла отпущения. Каким же образом Бог, творящий суд обиженным, поступает с вдовами и странниками? Как и со всеми остальными людьми? Нет. Бог к ним пристрастен. Он хранит пришельцев и поддерживает сироту и вдову (Пс. 145, 7-9), как никого из сильных и могущественных.

Почему же Бог пристрастен к вдовам и пришельцам? В каком-то смысле потому, что Бог пристрастен к *каждому* – включая сильных, которым он противится, защищая вдову и пришельца. Бог видит в каждом человеке, как сильном, так и немощном, личность. Бог отмечает не только их общую человеческую природу, но и бытийные, психологические и социальные особенности и нужды каждого человека в отдельности. Когда Бог творит суд, он не абстрагируется от человека, но судит и поступает в соответствии с его конкретным характером. Впрочем, не написано разве, что Божий Мессия «будет судить не по взгляду очей своих и не по слуху ушей своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине» (Ис. 11, 3-4)? Разве из этого следует, однако, что он будет судить с закрытыми глазами? Как раз наоборот. Он будет вершить суд по истине, потому что судить он будет не по внешнему облику и не по слухам. Бог обращается с разными людьми по-разному, дабы поступать с каждым по справедливости. «Беспристрастность, – пишет Хелен Оппенгеймер в книге «Надежда на счастье», – это не Божественное качество, но человеческая уловка, призванная компенсировать несовершенство нашей любви и заинтересованности в благополучии ближних» (Oppenheimer 1983, 131).[6]

[6] Апостол Павел действительно настаивает, что нет лицеприятия у Бога (Рим. 2, 11). Однако обратим внимание на характер Божественного нелицеприятия. Бог нелицеприятен, утверждает Павел, потому, что «скорбь и теснота предлежат всякой душе человека, делающего злое,

Почему же Бог не поступает со всеми людьми одинаково, но подходит к каждому с особой меркой? Почему Бог не абстрагируется от отношений с людьми, но поступает как раз наоборот, позволяя взаимоотношениям влиять на его суждения и деяния? Потому что он несправедлив? Вовсе нет. Он поступает так потому, что *справедливость, уравнивающая и абстрагирующаяся, это не справедливая справедливость*! Рейнгольд Нибур утверждает, что «ни одна из моделей справедливости не может в полной мере отдать должное всем разнообразным факторам, которые свобода человека привносит в человеческую историю… Невозможно дать совершенное определение тому, в чем состоит мой долг перед ближним, потому что нынешняя его суть нисколько не исчерпывает того, кем он мог бы стать» (Niehbur 1967, 49f). Поэтому справедливость, оперирующая неизменными пропорциями, не может быть справедливой (Tillich 1954, 63). Правильная карта справедливости должна не только «соответствовать размеру региона, который она обозначает», как сказано у Капуто (Caputo 1993, 88), но постоянно меняться при малейшем изменении его ландшафта.

И все же даже такая совершенная копия была бы глубоко несправедлива. По отношению к различиям она была бы справедлива, но она была бы несправедлива к справедливости. Ибо непредсказуемая нынешняя игра различий сама зиждется на *прошлой справедливости*. Настоящее в целом выстроено на прошлом насилии и прошлом обмане, и, как указывает Ницше в своей книге «Человеческое, слишком человеческое»: «Мы сами, наследники всех этих условий или даже сгустки всего этого прошлого, не можем отменить самих себя и не должны стремиться выделить из себя единичную часть» (Nietzsche 1996, 216). На плечах настоящего тяжким грузом висит необратимая история несправедливости. Это бремя невозможно сбросить (Rentsch 1995, 193). Ни возмездие, ни компенсация не способны возместить прежние несправедливости, не сотворив новые. Несправедливости, совершенные мертвыми, продолжают творить и усугублять несправедливые отклонения и различия среди живых, а несправедливости, творимые живыми,

во-первых, Иудея», как и «слава и честь и мир предлежат всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею» (Рим. 2, 9-10). Божье нелицеприятие в понимании Павла *подразумевает* приоритет иудеев. Как ни парадоксально это звучит, Бог нелицеприятно лицеприятен!

созидают несправедливый мир, в котором предстоит жить еще не рожденным. А теперь давайте вернемся к образу карты. Точно соответствующая местности и самонастраивающаяся карта лишь *воспроизвела* бы несправедливости прошлого и настоящего. Справедливость требует вовсе не точной карты существующего мира, а как минимум ликвидации этого мира, прошлого и нынешнего, и сотворения нового.

Справедливость невозможна в рамках действий, направленных на подсчеты, уравнивание, узаконивание и универсализацию. Если захотим добиться справедливости и ничего, кроме справедливости, мы непременно совершим и несправедливость. Если нам нужна справедливость без несправедливости, мы должны возжелать любви. Мир совершенной справедливости – это мир любви. Это мир без правил, в котором каждый делает то, что ему нравится, и при этом угождает всем; это мир без законов, потому что в нем нет зла, от которого нужно защищаться; это мир без законных прав, потому что все доступно и ничто не запрещено; это мир без равенства, потому что все различия получают свою меру любви и уважения; это мир, где не получают по заслугам, потому что все поступки имеют своим источником преизобилующую благодать. Другими словами, мир совершенной справедливости был бы миром *трансцендентной* справедливости, потому что это был бы мир *совершенной свободы и любви*. С глаз *Юстиции* сняли бы повязку, и она возрадовалась бы от увиденного; она отложила бы свои весы, потому что уже не нужно было бы что-то взвешивать и сравнивать; она отбросила бы меч, потому что отпала бы необходимость поддерживать порядок. *Юстиция* тогда уподобилась бы Богу справедливости в справедливом мире – Богу, который есть совершенная любовь (1 Ин. 4, 8).

«Там, где недостает любви, не может быть и совершенной справедливости», – написал Рейнгольд Нибур (Niehbur 1967, 50). Однако в мире зла мы не можем обходиться без несовершенной и потому по существу несправедливой справедливости. Несовершенная справедливость – это та самая необходимая несправедливость, без которой людям не найти защиты от насильственного вторжения в их частное пространство. В такой защите нуждаются прежде всего слабые. Отсюда их требования восстановить справедливость,

тогда как люди могущественные превозносят справедливость того порядка, от которого они выигрывают, по меткому замечанию Аристотеля в трактате «Политика» (стр. 1318b). Так что несправедливая справедливость необходима для удовлетворения требований любви в несправедливом мире. Ее нужно непрестанно добиваться, и прежде всего ради угнетенных. Но добиваться ее нужно обязательно в контексте любви. Густаво Гутиеррес утверждает в книге «Об Иове», что «дар Божьей любви – вот те рамки, в которых должны осуществляться требования практической справедливости» (Gutierrez 1987, 89). Я бы выразился так: «Если мы ищем справедливости, то конечной целью наших поисков должно быть принятие». Какую же роль играет принятие в восстановлении справедливости в мире, где царит угнетение?

Во-первых, благодать, которая сопутствует принятию, должна помогать справедливости адекватно относиться к постоянно меняющимся различиям в человеческой среде. Необходимо постоянно приспосабливать справедливость в ее устойчивости и универсальности к особенностям конкретной ситуации с помощью чуткости, которая свойственна милости (Welker 1994, 120). В данном случае можно было бы возразить, что чуткость требуется от *справедливости*, которая настаивает на том, что с подобным и поступать нужно подобно (Murphy and Hampton 1990, 169ff), причем именно в этом и состоит задача справедливости – воздать каждому положенное и показать нам, в чем похожи различные случаи и чем они отличаются (Nietzsche 1996, 265ff). Однако во всем похожих людей не бывает, и чтобы поступать с ними по справедливости, нам нужно не столько сопоставлять различия и схожести, сколько оценивать, что более всего подходит для них в сложившейся ситуации. Хочу заметить, что мы не сможем дать подобной оценки, если не задействуем любовь. Без любви справедливость скорее всего будет несправедлива.

Во-вторых, поскольку справедливость бессильна перед лицом прошлой несправедливости, примирение в конечном итоге возможно, только если несправедливость будет прощена и, наконец, забыта (см. третью главу). В результате акта прощения несправедливость будет названа несправедливостью и, следовательно, будут устранены ее причины; акт забвения будет возможен только после

того, как исчезнет угроза повторения насилия. И все же требования справедливости так и останутся невыполненными. Принятие может существовать только вне рамок справедливости – если только мы не сформулируем заново концепцию справедливости. И именно это мы находим в библейской традиции: благодать приятия стала неотъемлемой частью идеи справедливости. Говоря на языке наиболее общей идеи справедливости – *suum cuique* («каждому свое») – чтобы каждый получил свое, нужно действовать ему во благо (Lovin 1996, 203), а благо можно принести человеку только в том случае, если «заново принять его в ту общность, к которой он принадлежит» (Tillich 1954, 86). Справедливость осуществится для него, когда он окажется примиренным с нами в любви триединого Бога. Справедливость не может воздать людям должное – если только это не та справедливость, которая, вроде как совершая явную несправедливость, оправдывает неправедного (Рим. 3, 26; 4, 5). Праведен ли гнев, вызванный несправедливостью? Да! Нужно ли обуздывать нечестивца? Безусловно! Стоит ли наказывать за насилие? Как же иначе! Но все эти необходимые меры против несправедливости должны сопровождаться желанием принять неправедного. Ибо только во взаимной любви, соединенной с любовью триединого Бога, возможно обрести искупление и познать совершенную справедливость.

Так почему бы нам не следовать принципам суровой справедливости и, обитая в несовершенном мире, не смириться с несправедливостью такой справедливости? Почему бы нам не отдать предпочтение несправедливости, которую скрывает в себе справедливость, перед несправедливостью, которую скрывает в себе любовь? Почему бы просто не воздавать каждому по заслугам вместо того, чтобы прислушиваться к мудрости любви? Почему бы не потребовать возмещения ущерба вместо того, чтобы предлагать прощение? Если люди – это всего лишь рациональные, автономные существа и необремененные сущности, то, может быть, и вправду нет никаких веских причин отдавать предпочтение справедливости, обрамленной в любовь, перед справедливостью, как она есть, и предавать себя на милость несправедливости любви вместо того, чтобы смириться с несправедливостью справедливости? Если же мы будем рассматривать людей как детей одного Бога, сотворенных

им для совместного бытия в рамках сообщества любви, то у нас будут все основания сделать любовь и приятие определяющим фактором справедливости.

В своем исследовании, посвященном нравственному развитию, Кэрол Гиллиган предположила, что этика заботы должна дополнять этику справедливости. Обобщая свою позицию по поводу этики заботы, она пишет:

> Будучи точкой отсчета для нравственного решения, забота основывается на допущении о взаимозависимости отдельных людей, на допущении, которое рассматривает действие как реакцию, обусловленную взаимоотношениями с другими людьми, а не как нечто, возникающее изнутри человека, так сказать, самоуправляемое… В рамках этих представлений отстраненность, как от себя, так и от других, нравственно проблематична, поскольку она порождает нравственную слепоту или безразличие – неспособность различать или откликаться на нужду… Справедливость в данном контексте начинает восприниматься как уважение к людям в их собственном понимании (Gilligan 1987, 24).

Нет необходимости вдаваться в непростые споры, разгоревшиеся вокруг работы Гиллиган (Benhabib 1992; Bloom 1988; Flanagan and Jackson 1987). Главное в данном случае показать, что сдвиг в понимании человеческой индивидуальности подразумевает также и сдвиг в понимании справедливости. Если личность человека формируется во взаимодействии с другими и если человек этот призван в конечном итоге составлять часть некоей общности, значит, рассуждая о концепции справедливости, необходимо сместить акцент с отстраненных суждений на сохранение взаимоотношений, со слепой беспристрастности на чуткость к различиям. И если мы, предназначенные для жизни в общине, призваны к вечным отношениям с триединым Богом, то *истинная справедливость будет неизменно устремлена к любви и принятию* – туда, где мы будем принадлежать друг другу, составлять единую общность, позволяющую сохранять и развивать наши личные и культурные особенности и безусловно обогащать друг друга.

Родной язык и общая собственность

Сумеет ли справедливость достигнуть, так сказать, любви? Это случится, когда «прежнее пройдет» и утвердится «скиния Бога с человеками» (см. Откр. 21, 3.4). Однако день, когда Бог сотворит все новое (Откр. 21, 5), пока еще впереди. А позади – день Пятидесятницы, когда Бог излил Духа на всякую плоть (Деян. 2, 17). Слово «справедливость» отсутствует в повествовании о сошествии Духа. И все же в определенном смысле эта историю повествует именно о справедливости – о справедливости, которая достигла любви. Говорю: «В определенном смысле», потому что после Деян. 2 следует Деян. 6. Но прежде – Деян. 2.

Иногда говорят, что Пятидесятница – это нечто обратное Вавилону (Dulles 1987, 173). В Быт. 11 Бог наказал людей за высокомерие, смешав языки и рассеяв их по земле. В Деян. 2 Бог как бы отменил это наказание и восстановил единство: люди, принадлежавшие к разным народам, собрались в одном месте и заговорили на одном языке – языке веры. Данное толкование связывает два текста, но не отдает справедливости ни одному из них. Давайте вспомним рассказ о Вавилонской башне. Заселив равнину в земле Сеннаар, люди, говорящие пока еще на одном наречии, сильно опасаются, что им придется рассеяться по всему лицу земли. Кроме того, ими движет желание сделать себе имя (Быт. 11, 4). Вознамерившись во что бы то ни стало предотвратить рассеяние и доказать, что они чего-то стоят, они строят город и башню высотою до небес (Быт. 11, 4). Одно место, один язык и одна башня должны стать основой для централизованной политической, экономической и религиозной системы с претензиями на мировое владычество. Человечество обязательно станет единым и великим.

В глазах Бога эта затея была обречена на провал. Рассказчик с большой долей иронии описывает, как Бог сошел посмотреть на башню, которая должна была достичь небесных дворов (Wenham 1987, 245). Богу не по душе всякого рода имперские проекты из-за присущего им насилия и безбожия (Иер. 50 – 51; Откр. 18), несмотря на все попытки людей узаконить свои представления о справедливости и благочестии (Schweiker 1995, 216). Архитекторы империй стремятся привести все к единому знаменателю путем

подавления различий, которые не укладываются в одну большую схему; они стараются возвеличить собственное имя, стерев имена простых людей и малых народов. Потому-то Бог и смешал языки и рассеял строителей империи. Бог противостал тоталитарному мышлению, согласно которому для задумавших что-то сделать нет ничего невозможного (см. Быт. 11, 6), и прервал тоталитарный проект, направленный на централизацию, унификацию и тотальный контроль. Есть различия, которые нельзя преодолевать. В мире должно быть много политических, экономических и культурных центров. В стремлении к единству не стоит забывать о рассеянии. Если люди не будут сохранять различия, если они откажутся от множественности и рассредоточенности, то воцарится насилие, которому развяжет руки справедливость, единственная цель которой – оставить на месте башню, подминающую под собой все и вся. Если прав Уолтер Брюггеман, в Быт. 11 рассеяние несет не только отрицательный смысл как назначенное Богом наказание. Рассеяние изначально совершается по благословению, дозволению и воле Яхве (ср. Быт. 10, 18.32); это способ осуществить Божий замысел для человечества (Быт. 1, 28) (Bruggemann 1982, 98). Ложный страх перед перспективой разойтись по всей земле, подкрепленный желанием прославиться и возвеличиться, привел к тому, что люди отказались от благотворного рассеяния, но предпочли принудительное единение.

Жак Деррида утверждает, что Бог отреагировал на колониальное насилие строителей башни, навязав человечеству непреодолимое множество языков вкупе с необходимой, но невыполнимой задачей перевода (Derrida 1991, 8). Бог запретил прозрачность и сделал невозможной однозначность; Бог обрек человечество на незавершенность, неспособность закончить начатое, соединить воедино (стр. 3). Деррида прав в том смысле, что Вавилон так и остался незавершенным проектом, несмотря на нескончаемые попытки продолжить то, что некогда начали первые строители. И все же смешение и случившееся в итоге ложное рассеяние (Быт. 11, 7) – это не последняя реакция Бога на человеческие имперские проекты. Профилактические и карательные Божественные меры, вызванные попытками принудительного объединения, не менее, чем само это преступление, взывают об исцелении.

Вавилон – смешение – это не конечное состояние; Бог не только разбирает по кирпичам (Derrida 1991, 7) ложное единство, но и сооружает целительную гармонию. Во время Пятидесятницы, одного из длинного ряда положительных примеров Божьей реакции на Вавилон, начавшегося с призвания Авраама (Быт. 12, 1-3), Бог приводит это смешение в порядок. Обратите внимание на параллели и противоречия, существующие между Вавилоном и Пятидесятницей. Ученики Иисуса были единодушно вместе в Иерусалиме (Деян. 2, 1), как и люди в земле Сеннаар. Однако боялись они не рассеяния, а смерти от руки центра, который стремился либо вернуть их обратно в сообщество, либо уничтожить их. У них тоже были политические устремления; они мечтали восстановить царство Израилю (Деян. 1, 6), но распятый Мессия, который восстановит это царство в урочный час, призывает их не город строить, а прежде всего покаяться и креститься для прощения грехов (Деян. 2, 38). Вместо того чтобы делать себе имя, они провозглашают великие дела Божьи (Деян. 2, 11). Вавилонское устремление ввысь с тем, чтобы сосредоточить все в одном месте и привести к единообразию, уступило место пятидесятническому движению вниз, когда Дух излился (Деян. 2, 17) с небес, подобно дождю, «дав разнообразным живым существам возможность прорасти новой жизнью» (Welker 1994, 127). На смену башне, олицетворявшей централизованную власть на всей землей, пришел Дух, который наполняет, почивая на каждом (Деян. 2, 3).

Во время Пятидесятницы возникло единение, альтернативное имперскому единству Вавилона, и при том без возврата к довавилонскому состоянию. До Вавилона все человечество говорило на *одном* языке; в Иерусалиме новое сообщество говорит на *многих* языках. Когда разделяющиеся языки пламени почивают на каждом из учеников, иудеи «из всякого народа под небом», представляющие человечество в целом, слышат их каждый говорящих его наречием (Деян. 2, 3-7). Богословское (а не просто историческое) понимание новозаветного повествования о Пятидесятнице предполагает, что, когда нисходит Дух, все понимают друг друга не потому, что происходит восстановление единого языка или возникновение нового всеохватывающего метаязыка, но потому что каждый слышит речь на своем собственном языке. Пятидесятница

берет верх над смешением и последовавшим ложным рассеянием, но не путем возврата к единству, свойственному культурному однообразию, а благодаря развитию в сторону гармонии культурного многообразия.

Обратим внимание, кто именно говорит на иных языках. В повествовании Луки сказано просто «все», подразумевая всех учеников: «Исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках» (Деян. 2, 4). Петр говорит об этом событии более конкретно. По его словам, чудо восстановления нарушенного общения представляет собой исполнение пророчества Иоиля:

> И будет в последние дни, говорит Бог,
> излию от Духа Моего на всякую плоть,
> и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши;
> и юноши ваши будут видеть видения,
> и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут.
> И на рабов Моих и на рабынь Моих
> в те дни излию от Духа Моего,
> и будут пророчествовать (Деян. 2, 17-18).

Утверждение Луки о том, что говорили все, содержит в себе что-то очень новое: голос обрели даже те, у кого голоса не было. Если башня стремится сделать так, чтобы люди ничего не видели и ничего не слышали, и высасывает энергию с краев, чтобы стабилизировать и усилить центр, то Дух изливает энергию по краям, открывает глаза маленьким людям, чтобы они увидели то, чего еще никто не видел, вкладывает в их уста живые пророческие слова и наделяет их властью быть орудиями Божьего правления. В Пятидесятницу все получают голос и возможность озвучить этот голос на своем родном языке. Чудо Пятидесятницы заключается во всеобщей восприимчивости и беспрепятственном посредничестве среди социальной и культурной неоднородности (см.: Welker 1994, 230ff).

Упоминание о дочерях и рабах в середине второй главы Книги Деяний подготавливает нас к тому, о чем будет сказано в ее конце. Люди, которые говорят на разных языках, но при этом понимают друг друга, готовы также *разделить друг с другом свое имущество*: они «продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян. 2, 45). Раннехристианский коммунизм? Нет, если коммунизм означает устойчивую схему

справедливого распределения благ, вертикально организованную и управляемую из единого руководящего центра. Никаких правил, которые обязывали бы христиан передавать свое имущество в общину, не существовало; никто не заставлял их продавать имения и раздавать их; не было никакого универсального закона, который вмещал бы в себя требования справедливости. Дух, почивавший на каждом и наполнявший каждого, побуждал их употреблять свою собственность на пользу сообщества в целом (Marshall 1980, 108). Раннехристианский коммунизм? Да, если коммунизм означает представления о справедливости, воодушевившие Маркса на его проект (Volf 1988; Volf 1991). От каждого по способностям, – то есть каждый, кто владел землей или домами, продавал их и отдавал вырученные деньги в общину (Деян. 4, 34). И каждому по потребностям, – то есть каждому давалось, в чем кто имел нужду (Деян. 4, 35). Это своего рода справедливость в исступлении, по выражению Пауля Тиллиха (Tillich 1954, 83), справедливость в порыве любви, когда сообщество, ее осуществлявшее, было в исступлении, то есть в Духе. Это и есть справедливость Пятидесятницы, неотличимая от любви и принятия: она восполняет нужды каждого человека и удовлетворяет сокровенное желание людей быть самими собой, поступать в своем праве и при этом быть понятыми и принятыми.

Во второй главе нет и намека на то, что произойдет в шестой. Но подспудно все равно закрадывается подозрение, что благодать пятидесятнической справедливости не может длиться долго на земле, где царят вавилонские страхи и желания. Когда число учеников умножилось, на свет явилась неприглядная действительность, доселе скрывавшаяся за занавесом Пятидесятницы. И вот в шестой главе мы становимся свидетелями тому, что из этого вышло. Эллинисты, грекоговорящие иудеи из диаспоры, жалуются на палестинских иудеев, говорящих по-арамейски. Поводом для раздора стали вдовы из числа эллинистов, чьи нужды остались без попечения. Местные иудеи пренебрегали этими вдовами в ежедневном раздаянии потребностей (Деян. 6, 1). Свершилась несправедливость, и справедливость тут же низверглась со своих экстатических высот. Нужно было решить проблему – сколько должен получать каждый, чтобы все получили по имеющимся

потребностям, с учетом ограниченных ресурсов, быстро растущих желаний и предвзятых попечителей.

Однако несправедливость по отношению к эллинистическим вдовам была лишь экономической верхушкой айсберга. Если верить Мартину Хенгелю, произошло скрытое столкновение двух всеобъемлющих концепций христианской веры (Hengel 1983, 1-29, 133-56; Hengel 1991, 68f). Нет нужды углубляться в содержание этих споров. Достаточно будет показать, что стороны этого конфликта говорили на двух разных языках, были представителями двух разных в культурном плане (хоть и не обязательно монолитных внутри себя) сообществ – палестинского и эллинистического. На кону стояло их отношение к иудаизму, а следовательно, и определение самого христианского сообщества. Люди, говорившие на разных языках, но понимавшие друг друга в день Пятидесятницы, были сильно не в ладах друг с другом, и вдовы понесли на себе экономическое бремя этого конфликта. Люди перестали восполнять чужие нужды; перестали понимать друг друга; Пятидесятница обернулась вспять.

Скажем так: «Почти обернулась». Ибо решение было найдено. Апостолы созвали *всю* общину, а это свидетельствует о том, что эллинисты и палестинские иудеи по-прежнему мыслили себя единым целым. Цель собрания была не в том, чтобы найти способ навязать некий абстрактный принцип справедливости, который позволил бы получить каждому свое, но чтобы все сообщество, соединив усилия, выбрало семь мужей «изведанных» заботиться «о столах» (Деян. 6, 3). Судя по именам семерых избранников, все они были из числа эллинистов. С одной стороны, вроде как поражение: эллинисты должны заботиться об эллинистах, иначе свершится несправедливость. Однако по сути это была маленькая победа: представителей обиженной стороны назначают опекать *всех* вдов – как своих, так и тех, кто принадлежит к обижавшей стороне. Им предстояло восстановить справедливость, поменявшись местами с обижавшими, чтобы увидеть проблему их глазами. Более того, выбирать для ответственного служения надлежало «исполненных Святого Духа» (Деян. 6, 3). Они должны были выносить суждения о том, что правильно, а что – нет, в том же Духе любви, который в день Пятидесятницы помог им понять друг

друга и побудил их поделиться своим имуществом. Наконец, они должны были быть исполнены мудрости (Деян. 6, 3). Практическая мудрость, а не абстрактные расчеты, должна была связать представления о справедливости, ставшей любовью, с конкретной конфликтной ситуацией. Силам, стремившимся отменить Пятидесятницу, была противопоставлена практика двойного зрения, обусловленная готовностью принять другого. Это были небольшие, но важные действия сопротивления, вдохновляемые памятью о Пятидесятнице, памятью о необходимости хранить свою культурную принадлежность и при этом быть понятными и понятыми, памятью о чьей-то нужде, которая восполняется просто потому, что это подлинная нужда.

Когда в наши дни культура сталкивается с культурой и справедливость противоборствует со справедливостью, мы должны искать вдохновение во второй и шестой главах Деяний Апостолов. Нам необходим широкий взгляд на жизнь, исполненный Духа Божьего. Мы нуждаемся в напоминаниях о том, что невозможное возможно: мы можем и мы будем общаться друг с другом, каждый на своем собственном языке; еле слышные ныне голоса будут смело пророчествовать, а глаза, ныне закрытые, откроются и увидят видения; нужды всех людей будут восполнены, потому что никто из нас не будет называть свое имущество только своим. Но помимо грандиозных видений нам нужны рассказы о маленьких успешных шагах, научающих нас жить вместе, даже когда мы не вполне понимаем чужой язык, даже когда мы пытаемся заглушить чужие голоса и даже когда мы по-прежнему слишком сильно держимся за свои владения и обкрадываем других. Широкие взгляды и маленькие шаги помогут нам пройти путь к подлинной справедливости от одной культуры к другой. Когда мы освобождаем в себе место для чужих взглядов на этом пути, мы в каком-то смысле уже прибыли в то место, где Дух Божий был излит на всякую плоть. И когда мы желаем принять других, оставаясь верными себе и распятому Мессии, то мы в каком-то смысле уже оказались там, где мы будем, когда дом Божий утвердится среди смертных.

Глава 6

ИСТИНА И ЛОЖЬ

Тост за прошлое

«За прошлое», – сказал Уинстон Смит, трагический герой романа Джорджа Оруэлла «1984», поднимая бокал в честь своего присоединения к борьбе Братства с правящим режимом Океании. Не за посрамление полиции мыслей, не за смерть Большого Брата и даже не за человечество, а *за прошлое*! Его соратник по тайной борьбе, О'Брайен, оказавшийся впоследствии высокопоставленным партийным чиновником и ставший его мучителем, веско подтвердил: «Прошлое важнее». Ибо «кто управляет прошлым, тот управляет будущим; а кто управляет настоящим, тот управляет прошлым» (Orwell 1949, 177).

Незадолго до встречи с О'Брайеном Уинстон записал в своем тайном дневнике более подробную версию этого тоста:

> За будущее или за прошлое, за время, когда мысль будет свободна, когда люди будут отличаться друг от друга и жить не в одиночку, за время, когда *будет существовать правда и быль не будет превращаться в небыль*» (стр. 29, курсив мой).

Что касается настоящего, Уинстон прекрасно знал, что «Партия может запустить руку в прошлое и сказать о том или ином событии, будто *его никогда не было*» (стр. 35). Когда рука Партии заканчивала подчищать историю, прошлое было не просто изменено, оно было уничтожено. Ибо как установить даже самый очевидный факт, размышлял он, «если он не запечатлен нигде, кроме твоей памяти» (стр. 36). Партия стерла, Партия переписала, Партия взяла

под контроль – настоящее, прошлое и будущее.[1] На поверхности тост за прошлое был знáком уважения к тому, что произошло, знаком почтения к тому, что мы называем фактами. Если же копнуть поглубже, тост за прошлое был тостом против тирании сильных, скрывавших свои промахи с помощью отрицания того, что так или иначе имело место.

Вопрос: «Что случилось?», конечно же, подстегивает наше любопытство. Однако в своей жажде познания мы руководствуемся не просто бескорыстным желанием разгадать «мешанину ключей и кодов к прошлому» (Appleby and others 1994, 259). Бывают случаи, когда занимательной игре по расшифровке рукописей и собиранию головоломок мы скорее предпочтем гораздо более серьезные изыскания: кто что сделал, с кем и за что? Возьмем, к примеру, семьи тех, кто сгинул в пыточных камерах латиноамериканских правых режимов. Они хотят знать, кто совершил эти преступления и что они сделали со своими многочисленными жертвами; они хотят вытащить на свет правду о тех событиях. Давайте вспомним жителей бывших коммунистических стран Центральной и Восточной Европы. Они хотят знать, кто писал доносы и какие записи делали в своих увесистых досье безликие агенты секретных служб.[2] Разве речь здесь идет о простом любопытстве? Вовсе нет, на кону нечто гораздо большее. В своем желании узнать, что случилось, они стремятся сделать так, чтобы за ранами, нанесенными угнетателями, не последовало оскорбительное утаивание; они стремятся восстановить и оградить человеческое достоинство, защитить немощных от безжалостных. Правда о происшедшем зачастую становится вопросом жизни и смерти.

Мы хотим не только знать о прошлом, но и *помнить* о том, что узнали. Причем по той же причине. Эли Визель завершил свои свидетельские показания на суде над нацистским преступником

---

[1] По меткому выражению Милана Кундеры в «Книге смеха и забывчивости» мир, сотворенный Партией, был миром, лишенным памяти, которым верховодили забывчивые президенты (Kundera 1986, 158).

[2] Льюис Смидз отмечает, что с исторической точки зрения «власти, которым лучше всего удается скрывать истину от своего народа, ни за что не позволят своему народу хранить какие-то тайны» (Smedes 1992, 3). Такова политика грубой силы — скрывать истину и при этом относиться с пренебрежением к частному праву на неприкосновенность.

Клаусом Барби следующими словами: «И хотя этот судебный процесс проходит под знаком правосудия, он, помимо прочего, должен стать еще и данью памяти» (Wiesel 1990, 189). Вернувшись к одной из своих излюбленных тем, затронутых ранее в той же речи, он пояснил:

> Правосудие без памяти – это правосудие несовершенное, ложное и несправедливое. Предать происшедшее забвению означало бы совершить ужасную несправедливость, которая будет столь же вопиюща, что и преступление, содеянное в Освенциме. Забвение стало бы окончательным триумфом врага (стр. 187).

Сотрем память, и мы тем самым смоем кровь с рук палачей, удалим запись о содеянном из истории. Сотрем воспоминания о злодеяниях и зверствах, и посулим безнаказанность будущим преступникам. И наоборот, если мы сохраним память о проступках, то тем самым поставим барьер на пути будущих жестокостей. Как сказано у Визеля, «память о смерти послужит щитом от смерти» (стр. 239). Забывчивость – это проклятье, а память – это спасение. «Спасение, – пишет он, пусть даже несколько преувеличенно, – можно обрести только в сохранении памяти» (стр. 201). Можно возразить, что для спасения одной памяти маловато и что оно не обходится в конечном итоге без определенного рода забывчивости, о чем я говорил ранее, в третьей главе. И все же без памяти о страданиях, причиненных и перенесенных, не может идти речь о спасении ни для жертв, ни для преступников.

Акцент, который Визель делает на памяти, перекликается с библейской заповедью, обязывающей нас помнить. Как сам он отмечает в предисловии к книге «Из царства памяти»,

> Помните… Помните, что вы были рабами в Египте. Не забывайте святить субботу… Не забывайте об Амалике, который хотел истребить вас… Никакая другая библейская заповедь не повторяется с такой настойчивостью. Евреи живут и растут под знаком памяти (стр. 9).

На христиан тоже возложена обязанность помнить, потому что они живут под сенью креста. Когда они празднуют Вечерю Господню, они вспоминают слова Иисуса Христа: «Сие есть тело мое, за вас ломимое; сие творите в мое *воспоминание*… Сия чаша есть новый завет в моей крови; сие творите, когда только будете пить,

в мое *воспоминание*» (1 Кор. 11, 24-25). Вечеря Господня – это обряд, в ходе которого мы вспоминаем ломимое тело и пролитую кровь нашего Спасителя. Участвуя в нем, мы вспоминаем ту ночь, когда Господь славы был предан, унижен, подвергнут неправедному суду и жестоко убит; мы вспоминаем, почему был распят Иисус Христос и каковы были последствия его распятия. Без *этой* памяти христианская вера просто немыслима; *все* в христианской вере строится на ней.

Храня память о страданиях Христа, мы попутно вспоминаем и о страданиях его братьев и сестер, за которых он отдал свою жизнь. Памятью о страстях Христовых освящена память обо всех страданиях – причиненных и пережитых.[3] Вечеря Господня, этот глубокий по смыслу обряд, составляющий суть христианской веры и символизирующий полноту спасения, представляет собой памятный тост. Всякий раз когда мы берем в руки чашу Божьего благословения, она служит нам напоминанием о боли, причиненной дьявольским проклятьем.

Мы должны помнить о том, что узнали, и *говорить* о том, что помним. «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню *возвещаете*, доколе он придет» (1 Кор. 11, 26). Возвещать мы должны не только воспоминания о смерти Христовой, но и память о причиненных и перенесенных человеческих страданиях. Розе Люксембург приписывают такие слова: «Нет и никогда не будет поступка более революционного, чем во весь голос заявить, что происходит на самом деле». Опять же, происходить может все что угодно, вплоть до самых избитых и банальных вещей. Говорить о них как-то не с руки и даже немного глупо. Однако в таких случаях истина не играет какой-то существенной роли. Когда нам навязывается истинный режим, когда нравы, общественное мнение или указы тоталитарной власти определяют, что можно говорить, а что – нельзя, сказанная во весь голос правда о происходящем может воистину стать революционной. Если слишком громко заявить о том, что, по нашему мнению, происходит, мы можем потерять не только друга или работу, но даже саму жизнь (Havel 1986).

[3] В разных публикациях Иоганн Баптист Метц неоднократно подчеркивал важность *memoria passionis*, в частности в книге *Последние универсалисты* (Metz 1996).

Страдания составляли существенную часть жизни библейских пророков. Они видели то, что, по мнению властей, видеть были не должны; они говорили во всеуслышание то, что другие произносили лишь в потаенных комнатах, да и то шепотом. Здесь будет уместно вспомнить слова Исаии о том, что они видел и что хотели услышать от него люди:

> Ибо это народ мятежный,
> дети лживые,
> дети, которые не хотят слушать
> закона Господня,
> которые провидящим говорят:
> «перестаньте провидеть»,
> и пророкам:
> «не пророчествуйте нам правды,
> говорите нам лестное,
> предсказывайте приятное… (Ис. 30, 9-10).

Почему Израилю хочется внимать лестному и приятному? Потому что он возлагает надежды свои на притеснение и неправду (Ис. 30, 12) (Aukerman 1993, 59f). Одно неотделимо от другого: если человек притесняет другого, он будет стремиться скрыть свое нечестие с помощью обмана; притеснение нуждается в обмане как в опоре. Говоря марксистским языком, эксплуатация стремится узаконить себя в идеологии. Сорвем покров обмана, и мы обнажим притеснение, стыдящееся самое себя. Власть предержащим не обойтись без таинственности (Foucault 1978, 86), а потому громкое обличение действительности может стать опасным фактором, подрывающим их могущество. Притесняемые осознают эту опасность более, чем кто-либо другой. Пребывая в атмосфере обмана, призванной скрыть притеснение, они нередко предпочитают воздерживаться от прямых нападок на обман. Вместо этого они ведут партизанскую войну, употребляя маленькую ложь как оружие против большой лжи. Увы, даже если с помощью этой стратегии и удастся лишить притеснителей власти над истиной, она все равно возведет на трон того самого врага, с которым вроде как призвана бороться, а именно – власть обмана и лжи. Величие пророков в том и заключается, что они отказываются ввязываться в войну одного лицемерия с другим. Вместо того чтобы противопоставлять чужим истинам свои, они осмеливаются заглянуть под покров

обмана и во весь голос рассказать правду о притеснителях. Если угодно, этот смелый взгляд и эти смелые речи как раз и составляют изначальную пророческую революцию. Это основание, на котором покоятся все прочие революции.

В романе Оруэлла «1984» Уинстон Смит поднимает бокал и говорит: «За прошлое!». Я хочу присоединиться к нему и добавить от себя: «За стремление узнать, что происходит! За крепкую память! За смелость громко заявить о происшедшем!»[4]

Ответный тост

Итак, я закончил свой тост, отведал доброго вина и сел на место. Но тут поднялся и взял слово некто, кто оставил свой бокал нетронутым:

> Дамы и господа, я не согласен с тостом, произнесенным профессором Вольфом. Я полагаю, он ошибается, причем в двух важных моментах. Первое мое возражение касается *памяти*. «Спасение – в твердой памяти», – говорит он нам. Но всякая ли память несет в себе спасение? Эли Визель, на которого он ссылается, хорошо понимал, чем это может грозить. В той же книге, где он восхваляет память, звучит такой вопрос: «Насколько велика вероятность, что память может увековечить ненависть?» Послушайте его ответ и рассудите для себя, насколько он убедителен: «Такой опасности нет. Память и ненависть несовместимы, ибо ненависть разрушает память. Верно обратное: память может служить мощным средством от ненависти» (Wiesel 1990, 201). Я полагаю, никто не станет спорить, что ненависть порой искажает и даже разрушает память. И все же означает ли это, что память и ненависть несовместимы, как утверждает Визель? Ни в коем случае. В этом не вполне уверен даже сам Визель. Он говорит о несовместимости памяти и ненависти, но при этом память, по его словам, всего лишь *может* послужить средством от ненависти. То есть так происходит далеко не всегда. История достаточно жестока и груба. Людям нет нужды

[4] В послесловии к своей книге «Завоевание Америки» Цветан Тодоров поясняет, что он написал эту книгу потому, что верит в необходимость поиска истины и в долг человека доносить эту истину до людей, а также потому, что убежден в огромной важности памяти о «том, что может случиться, если мы не преуспеем в своих изысканиях» (Todorov 1984, 247).

придумывать какие-то обиды, чтобы найти причины для ненависти; им хватает настоящих преступлений. Какими такими возможностями обладает память, спрашиваю я вас, чтобы избавить меня от ненависти к тем, кто, насколько мне известно, причинил страдания мне или моему народу? С тем же успехом можно утверждать, что ненависть учит ненависти, что нужно нанести потенциальному преступнику упреждающий удар сегодня, если вы хотите предотвратить страдания и несправедливость завтра. Как сказано у Амоса Элона, воспоминания могут быть одной из форм мести (Elon 1993, 5).

Но важно ведь не то, что мы о чем-то помним, а то, *как* мы об этом вспоминаем – с любовью или с ненавистью, с желанием примириться или с жаждой мести. Спасение, дамы и господа, не просто в памяти, но и в том, *как мы обращаемся* с нашей памятью.[5] Память, прежде чем спасти нас, сама должна пережить искупление. Если вы превозносите достоинства памяти, не забывайте при этом поведать нам еще и о том, что ее освятит и очистит.

Второе мое возражение против тоста, произнесенного Вольфом, имеет более сложный характер, но прошу вас потерпеть немного, потому что я буду краток. Это возражение можно сформулировать следующим образом: «Нам нужно быть внимательными не только к тому, *как* мы помним, но еще и к тому, *что* мы помним». Сила памяти – в ее претензии на истинность, в присущей ей уверенности в том, что ее содержимое действительно имело место. Вы скажете мне, конечно же, что ложные воспоминания тоже обладают огромной силой. И будете правы – при условии, что люди принимают ложные воспоминания за истинные. Опровергните ее претензии на правдивость, и ложная память лишится своей силы. Посему проблема воспоминаний о прошлом подводит нас к проблеме *познания* прошлого.

Нам было сказано, что мы должны знать, кто что сделал, кому и почему, что мы должны помнить об этом и говорить об этом вслух. Но как нам определить, что стоит помнить, а что – нет? Вы, безусловно, скажете: «Помни, что произошло!». Допустим. Но не делайте, пожалуйста, вид, что прошлое для вас очевидно – как дважды два. Позвольте мне напомнить вам, дамы и господа, одну простую

---

[5] В книге «Геноцид и политика памяти» Герберт Хирш подчеркивает важность правильной политики в отношении памяти на том основании, что «история – это реконструированная память, и отдельные люди и целые государства порой используют ее и манипулируют ею в далеко не благородных целях» (Hirsch 1995, 34).

вещь: разные люди воспринимают и запоминают одно и то же по-разному. Откуда берутся разные воспоминания об одном и том же? Ответ на этот вопрос я осмелюсь дать на примере из недавнего прошлого той страны, откуда профессор Вольф родом.

По сей день ведутся споры о том, сколько сербов погибло в хорватских концлагерях во время второй мировой войны. Цифры есть цифры. Казалось бы, что в них сложного: подсчет – дело точное. А вот и нет. Сербские историки говорят о 700 000 жертв; в свою очередь, хорватские историки говорят «всего лишь» о 30 000 и добавляют при этом, что сербы убили никак не меньше хорватов во время войны и сразу после нее. Хорваты скажут вам, что сербские историки раздувают цифры, потому что статус жертв дает им моральное право на прежнее господство и нынешнюю агрессию; как сказал один из их лидеров, священник: «Наша сила – в наших могилах». А сербы ответят, что, подобно любому преступнику, хорваты пытаются себя обелить. А хорваты возразят в ответ, что сербы, подобно любому победителю, переписывают историю под себя. На любое обвинение будет выдвигаться встречное обвинение, так что стороннему наблюдателю становится ясно, что память весьма избирательна. Дабы профессор Вольф, хорват по рождению, правильно меня понял, хочу подчеркнуть, что речь не о том, что все воспоминания равноценны и имеют право на существование, а о том, что нет такой памяти, которая совершенно четко зафиксировала бы, что произошло, потому что каждое конкретное воспоминание обременено личными и коллективными устремлениями и интересами, а также общими убеждениями, которые обусловлены тем, что Ян Ассман называет культурной памятью (Assmann 1992).

Сами видите, спор о цифрах в данном случае – это не просто спор о цифрах. Люди из плоти и крови – это не цифры, записанные на белом бумажном листе; когда мы имеем дело с людьми, одними цифрами обойтись не удастся. Позвольте мне обратиться к еще одному примеру из все того же трагического периода европейской истории. Подавляющее большинство людей предпочитают говорить о миллионах убитых нацистами евреев, а не о миллионах убитых союзниками немцев, даже если бы не было разногласий по поводу количества погибших в ходе войны. Для людей имеет немаловажное значение обстоятельства убийства – была ли это самозащита или акт агрессии и политика геноцида. И здесь, я уверен, вы не станете спорить, что на повестке дня встает вопрос истолкования. Кто начал, что, когда и почему? В каких-то случаях мы

можем дать вполне определенные и четкие ответы на эти вопросы, как в случае истребления евреев нацистами. Однако большинство случаев не так очевидны.

Дамы и господа, хочу подытожить свое выступление и вкратце изложить два своих возражения: во-первых, мы помним только то, что хотим помнить, потому что наши знания избирательны. Во-вторых, мы поступаем со своими воспоминаниями по собственному усмотрению, поскольку сами они не диктуют нам, что с ними делать и как поступать. Если эти два возражения имеют хоть какой-то смысл, то тост за жажду знаний, за долг памяти, за смелость озвучивать происшедшее, при всей своей благонамеренности, глубоко ошибочен. Какой тост я мог бы предложить вместо него? Я предложу *два* тоста, а вы уже выбирайте, какой вам больше по душе, или, если захотите, оба сразу.

Он поднял бокал и, окинув взором стол, провозгласил: «За истину, которая есть у каждого человеческого сообщества! За истину, которая есть у каждого маленького человека!» (ср.: Levy 1995, 209f).

«Прекрасная речь, – подумалось мне, – просто замечательная! Да и тост совсем не плох, если понимаешь его правильно. Как бы я ответил, будь у меня время, чтобы подготовить нечто большее, чем вежливый ответ со всеми реверансами в сторону нашего друга и его серьезных возражений, с которыми я, тем не менее, не согласен и был бы рад дать на них более развернутый ответ, но рамки нашего предприятия не позволяют мне это сделать?!» Под пристальными взглядами всех присутствующих я с улыбкой озвучил свой вежливый ответ, а затем добавил: «Я хочу пригласить вас на лекцию, в ходе которой я исследую вопросы, в какой степени мы можем знать, что на самом деле произошло и как нам выходить из конфликтных ситуаций. Буду рад всех вас видеть…». И вот ниже следует лекция, которую я задумал прочитать. Я начну с освещения кое-каких противоречий, а во второй части перейду к их разрешению. В заключение я подведу определенный итог всему вышесказанному, исследовав вопрос истины и обмана на примере диалога между Иисусом и Пилатом, и сделаю некоторые выводы о соотношении истины, свободы и насилия.

Прежде чем продолжить, хочу сделать одно замечание методологического характера. До сей поры я позволял терминам «память» и «история» вторгаться в семантические поля друг друга,

не обращая особого внимания на их границы. В своей классической работе о коллективной памяти («mémoire collective») Морис Хальбвакс провел различие между объективной и универсальной историей и субъективной и коллективной памятью (Halbwachs 1985, 74). Сказать, что они представляют собой совершеннейшие противоположности, конечно, нельзя, однако между критической реконструкцией прошлого (историей) и определяющими нас воспоминаниями о прошлом (памятью) есть существенное отличие, и мы должны отдавать себе в нем отчет. Впрочем, границы между ними расплывчаты. Все исторические реконструкции формируются под влиянием конкретных личностных качеств и интересов, а память о прошлом нужно отделять от мифов о прошлом. История – это всего лишь особый случай общественной памяти (Burke 1991); память же по-своему, в не меньшей степени, чем история, должна проявлять уважение к тому, что действительно имело место. Хотя в дальнейшем я буду уделять больше внимания истории, а не памяти, мое исследование посвящено тому, в какой степени мы можем знать и помнить то, что происходило между людьми, и какими могут быть общественная значимость и моральные предпосылки такого знания и такой памяти.

Рассказать, как все было на самом деле

Еще не так давно считалось, что главная задача историка – рассказать, как все было на самом деле. Классическую формулировку этой задачи можно найти у Леопольда фон Ранке, который описывал свой труд историка следующим образом:

> Люди возлагают на историю обязанность судить прошлое и наставлять нынешнее поколение во благо будущим векам; нынешние же попытки не достигают таких высот, *они просто продиктованы желанием показать, как все было на самом деле* (von Ranke 1824, vii – курсив мой).

Слово «просто» вроде как указывает на скромные притязания историков, однако это обманчивое впечатление, несмотря на заверения фон Ранке в тщетности их попыток совершать столь высокое служение – судить прошлое и наставлять современников. За озвученной им непритязательной целью скрывается довольно

амбициозная программа: историки должны реконструировать то, что происходило в действительности, ни больше, ни меньше; они должны отыскать и донести до людей истину и ничего, кроме истины. Ради достижения этой цели историк-комментатор должен был возвыситься

> над предрассудками и предубеждениями, чтобы спокойно и бесстрастно исследовать исторические события и обнародовать истину, которая была бы приемлема для любого другого исследователя, ознакомившегося с теми же данными и применявшего те же принципы (Appleby and others 1994, 73).

Таким был возвышенный модернистский идеал исторического исследования. Иногда говорят, что историки, стремившиеся к этому идеалу, видели себя этакими всеведущими рассказчиками: они полагали, что им все известно, а значит, они могут поведать все как было. Может быть, некоторые недалекие умы так о себе и думали, однако лучшие историки вполне отдавали себе отчет в собственной погрешимости и субъективности. Фон Ранке безусловно знал, что его знания ограниченны, а взгляды – относительны; он ни в коей мере не считал, что может «пронзить взглядом» свой предмет изучения и рассмотреть его во всех подробностях. И все же у большинства типичных модернистских историков было две общих черты: они стремились к объективности и истине и считали, что существует один-единственный правильный метод, который релятивизм сведет к минимуму и позволит ярко воссиять свету истины. Они утверждали, что есть лишь один верный взгляд на каждое конкретное событие и лишь один верный путь к его формированию. Взяв этот метод на вооружение, можно показать, как именно развивались события – более или менее, рано или поздно. Для модернистских историков были характеры не столько претензии на всеведение и непогрешимость, сколько вера в объективность и упорный поиск метода, призванного застраховать их от ошибок. Историки в этом смысле ничем не отличались от прочих приверженцев рационального метода, считавших, что в конечном итоге им удастся переплавить различные точки зрения в приемлемый для всех сплав истины (Luntley 1995, 33).

Долгое время считалось, что модернистский подход к истории в частности и знанию в целом был разработан праздными

философами, далекими от жестокой реальности человеческой жизни, безучастными мыслителями, которые неукоснительно следовали туда, куда вела их ничем не замутненная мысль, и обнаружили непоколебимое основание всякого знания и безошибочный метод достижения этого знания. Плод долгого одиночества, рациональный метод зародился в умах свободомыслящих людей, придя на смену средневековой опоре на традиции и предрассудки. Эта традиционная версия появления модернистского рационального метода соответствует характеру этого метода: осознание собственной правомерности (хоть и без строгой логики) требовало, чтобы открытие сугубо объективного метода не зависело от исторических случайностей. Что ж, реальность оказалась иной.

В своей работе под названием «Космополис» Стивен Тулмин высказался в пользу пересмотра традиционной версии появления рационального метода. По его мнению, он вовсе не был плодом безмятежных, лишенных контекста размышлений, но был сформулирован в ответ на конкретную историческую ситуацию – на ужасы Тридцатилетней войны, которая велась во имя конкурирующих религиозных воззрений. Тулмин пишет:

> Если неопределенность, неясность и признание плюрализма мнений вели на практике лишь к усилению религиозной войны, это значит, что наступило время разработать некий *рациональный метод* для показания верности или неверности философских, научных или богословских доктрин (Toulmin 1990, 53).

Обратимся к Декарту. В своем труде «Рассуждение о методе» он предложил единственный правильный метод изыскания абсолютно верного знания. Тридцатилетняя война имеет к его предложению гораздо большее отношение, чем тот день, который он провел «взаперти у разогретой печурки», где, по его собственным словам, он «пребывал в полнейшей праздности, размышляя о чем-то своем» (Descartes 1968, 35).

Модернизм господствует со времен Декарта с помощью «чар определенности и однозначности» (Toulmin 1990, 75) и продолжает грезить о чисто рациональном методе и комплексной науке, которая давала бы один-единственный верный ответ на каждый конкретный вопрос. Без рационального метода мы никогда не придем к согласию, а без согласия нам не избежать борьбы. Жажда

мира породила веру в то, что мы можем сформулировать одну-единственную истину о наших обществах и их истории, а также о структуре всего окружающего мира. Без истины такого рода война представлялась совершенно неизбежной.

Довод о том, что существует одна-единственная истина по каким-то важным вопросам бытия и что человек должен стремиться к ее познанию, должен быть близок христианам. Ведь мы же верим, что настанет день, когда откроются тайные помышления сердец и когда Бог расскажет, как все было на самом деле – кто, что, кому и почему сделал. Безусловно, смысл Божественного суда далеко не только в том, чтобы внести какие-то поправки и дополнения к имеющимся данным; тот, кто будет вершить суд в конце истории, это еще и тот, кто оправдывает грешников по ее ходу. Но ведь и внесение поправок и дополнений тоже немаловажно, не правда ли? Любой приверженец классического христианского учения о Боге будет так или иначе вынужден исследовать, как оно все было на самом деле. Как утверждают Ричард Мау и Сандер Гриффиоен, если есть всеведущее и всезнающее божество, имеющее определенный взгляд на происходящее, то христиане едва ли могут отрицать существование объективной исторической истины и важность попыток ее выяснить (Mouw and Griffioen 1993, 101ff).

Однако попытаться еще не значит преуспеть. Хоть Бог и знает, как и что происходило, и однажды поведает об этом во всеуслышание, людям это знание доступно лишь отчасти и озвучить его в полном объеме они не в состоянии. Никто не может взобраться в судейское кресло Бога, чтобы изрекать непогрешимые сентенции, так сказать, вместо Бога, в качестве его наместника на земле. Христиане знают Бога, но они не знают всего, что знает Бог – по крайней мере, пока, хотя Фома Аквинский и считал, что однажды этот день обязательно наступит (Aquinas 1975, 3/1, 196f). Мы знаем кое-что из того, что знает Бог – ровно столько, сколько он нам открыл. Так уж получилось, что Бог доводит до нас массу сведений о пути к спасению, но хранит полное молчание о том, что нам следует думать об истории коренных народов Америки после прибытия европейцев или о том, что происходило между тамилами и сингалами в Шри-Ланке последние несколько десятилетий. Несмотря на нашу веру во всезнающего Бога, мы вынуждены самостоятельно

выяснять, что же все-таки случилось на самом деле, руководствуясь убеждением, что существует вечная истина, не подверженная влиянию разных точек зрения, потому что исходит от вечного вселенского Бога.

Вера во всеведущего Бога должна побуждать нас к поиску истины; но при этом осознание нашей человеческой немощи должно обуздывать нас в претензиях на обладание ею. Мы знаем лишь отчасти (1 Кор. 13, 12) прежде всего потому, что ограничены в своих возможностях. Как сказано у Томаса Нагеля, «даже если каждый из нас будет обладать огромными незадействованными возможностями к объективному преодолению ограничений, которые накладывает на нас наша человеческая природа, наше знание о мире все равно останется фрагментарным, сколько бы мы его не расширяли» (Nagel 1986, 86). Во-вторых, мы знаем отчасти потому, что наше знание формируется под влиянием интересов, которые мы преследуем, и проходит через фильтр нашей культуры и традиций, в которых мы выросли. Как утверждает Аласдер Макинтайр в своей книге «Три версии вопроса о нравственности»,

> понятие одной-единственной нейтральной, беспристрастной версии историй – это, скорее, иллюзия, порождаемая академической точкой зрения, присущей энциклопедисту; это иллюзия, будто прошлое только и ждет, когда кто-то его откроет, *wie es eigentlich gewesen*, независимое от восприятия, характерного для той или иной конкретной точки зрения (MacIntyre 1990, 151).

Модернизм в своей повестке перехитрил сам себя. Его оптимизм по поводу человеческих возможностей изжил себя, а его предположение о существовании нейтральной точки зрения оказалось несостоятельным. Нет и не может быть никакого непоколебимого основания, на котором зиждется знание; нет никакого неискаженного толкованием опыта; нет никакого абсолютно очевидного прочтения мира. Нам недоступен космический, или божественный язык, на котором можно было бы выразить, что на самом деле произошло; все наши языки – это человеческие языки, многочисленные наречия, возросшие на почве разноречивых культурных традиций и общественных условий (Luntley 1995, 15-17, 137-144). У нас нет доступа к голым фактам, и мы не способны объективно реконструировать то, что на самом деле произошло в прошлом. Мы должны

воспротивиться соблазну миметического реализма – веры в то, что наши высказывания могут в точности соответствовать реальности; представление о том, что мы можем увидеть как в зеркале голые факты из прошлого, нужно отвергнуть. Мы увидим в этом зеркале воссозданную картину прошлого с вкраплениями из настоящего; одно изображение в ней будет накладываться на другое, делая ее смутной и нечеткой. Поэтому мы должны «уравновешивать теоретическую надежду на определенность и ясность практической невозможностью избежать неопределенности и двусмысленности» (Toulmin 1990, 75).

Воссоздать прошлое в том виде, в каком оно действительно имело место, независимо от каких-то воззрений, невозможно. Предполагать обратное не только наивно, но и очень опасно. Ибо претензии на универсальную истину зачастую служат к узакониванию весьма специфических частных интересов. Эти интересы могут быть благородными – вроде желания достичь всеобщего мира на земле, раздираемой войной, но это могут быть и шкурные интересы, вроде желания сохранить за собой власть или привилегированное положение. Взять хотя бы «объективные» истины о природе женщин или негров, которые оказались ничем иным, как попыткой научно обосновать гнет со стороны мужчин и белой расы! Точно так же претензии коммунизма на окончательную разгадку исторической тайны послужили лишь как обоснование деспотической власти коммунистической партии над всеми сферами человеческой жизни. Подобные объективные истины оказываются ужасным оружием в руках людей, весьма действенным в силу того, что оно создает иллюзию своей собственной неотвратимости и непогрешимости.

В результате у меня возникает характерная для современности постмодернистская подозрительность по отношению к истине.

Режимы истины

В последние десятилетия у людей сильно поубавилось желание изрекать истину о том, что было (или что есть) на самом деле. Такие устремления стали пользоваться дурной славой. Если лет сто назад концепция «ничто не истина» была прерогативой элиты, то

сегодня она стала «банальным доводом, которым разбрасываются направо и налево» (Goudsblom 1980, 190). Пытаясь оправдать эту теорию, ее нынешние сторонники говорят нам, что в жажде истины есть нечто извращенное и злонамеренное: извращенное – потому, что эту жажду никогда не утолить, а злонамеренное – потому, что изреченная истина – это всего лишь очередной удар, нанесенный в борьбе за власть. Позвольте мне развить этот довольно циничный взгляд на истину, рассмотрев некоторые его аспекты в изложении Мишеля Фуко.

Фуко перенял недоверие к истине у Фридриха Ницше, первого критика воли к истине (Nietzsche 1956, 286ff). Однако замысловатая и глубокая полемика ученика против режимов истины сегодня имеет гораздо большее влияние, чем критика воли к истине, вышедшая из-под пера его учителя. Взять хотя бы следующее короткое высказывание по этому вопросу из его работы «Власть и знание»:

> Истина – от мира сего, ведь она производится только в силу многоразличных форм принуждения. А еще она производит систематические проявления власти. У каждого общества есть свой режим истины, его общая политика истины: то есть, типы дискурса, которые оно принимает и заставляет функционировать как истинные; механизм и образцы, которые позволяют человеку отличать истинные утверждения от ложных, средства, с помощью которых каждое высказывание получает одобрение; совокупность приемов и процедур, применяемых для обретения истины; статус тех, на кого возложена обязанность высказывать то, что почитается как истина (Foucault 1980, 131).

В вышеприведенном тексте ничего не подозревающий читатель непременно преткнется о странное совмещение истины и *производства*. Освященная веками богословская и философская традиция гласит, что истину либо обнаруживают, либо открывают; а вот Фуко настаивает, что ее производят. Те или иные высказывания не являются истинными или ложными сами по себе; их заставляют функционировать *как истинные* или *ложные*. К чему он клонит? Всего лишь изрекает прописную истину – о том, что явная ложь нередко выдается заблуждающимися или беспринципными людьми за чистую правду и что демагоги изображают ложное сознание как освобождающую истину? Или жалуется на ложь и идеологию?

Нет, ибо как ложь, так и идеология предполагают, что *где-то там* существует истина, которую необходимо огласить и которую нельзя скрывать. Тогда как для Фуко, который желал отстраниться как от основанного на здравом смысле порицания лжи, так и от марксистского развенчания идеологий, такой истины не существует – или, во всяком случае, он в ней не заинтересован, даже если она есть. Он пишет:

> Проблема не в том, чтобы провести черту между тем содержимым дискурса, что подпадает под категорию научности или истины, и тем, что относится к какой-нибудь иной категории, а в том, чтобы увидеть исторически, как в рамках дискурсов воспроизводятся *проявления истины*, которые сами по себе не являются ни истинными, ни ложными (стр. 118, курсив мой).

Если истина – это чей-то продукт, то главное – это механизмы, с помощью которых в заданном социальном порядке истинное отделяется от ложного, и авторитеты, наделенные властью провозглашать те или иные понятия истинными или ложными. Получается, что суть не столько в том, *что* произошло на самом деле, сколько в том, *почему* и *как*, по словам и по мнению людей, это произошло. Почему, к примеру, в девятнадцатом веке медицинская наука могла утверждать, что мужское тело обладает значительной силой, обостряющей мужской интеллект и независимое мышление и наделяющей мужчин всем необходимым для государственных должностей, для занятий искусством и наукой, тогда как широкий таз определяет предназначение женщин для материнства, а их слабые члены и нежная кожа указывают на более узкую сферу применения их способностей, на склонность к тихой семейной жизни (Allen 1993, 172f)? И почему современная медицинская наука не говорит ничего подобного? А ведь наши предшественники, жившие в девятнадцатом столетии, верили в свою науку не меньше, чем мы сейчас в свою! Фуко отвечает: существует некий режим истины, в рамках которого одни утверждения могут *пройти* как истинные, а другие – как ложные.

Во-вторых, обратим внимание на связь между *истиной* и *властью*, которая подразумевается в выражении «режим истины». Чтобы произвести на свет истину и обеспечить ей соответствующий статус, необходимы многоразличные формы принуждения

(Foucault 1980, 131), а для этого нужна власть над людьми, либо сосредоточенная в одних руках, либо распределенная в заданном общественном устройстве в целом. Сначала идет власть, а уже за ней – истина; нет власти, нет и истины. Однако взаимосвязь между властью и истиной отнюдь не односторонняя, где власть производит истину. Истина сама по себе обладает определенной силой; она властвует над людьми или, как утверждает Фуко, «производит систематические проявления власти» (стр. 131). Так что истина сообщает сильным еще большую силу. Истина производится на свет властью ради обеспечения власти. Это оружие в социальной борьбе.

Применим эту концепцию истины как оружия к исторической науке, и получим следующую картину:

> На поверхности, или, вернее, согласно маске, которую оно носит, историческое сознание нейтрально, лишено эмоций и посвящено истине и только истине. Но если оно заглянет в самое себя или, если говорить в более общем смысле, исследует различные свои формы в их историческом развитии, то выяснится, что все эти формы и трансформации представляют собой аспекты воли к знанию: инстинкт, страсть, допрос с пристрастием, жестокое вероломство и злой умысел (Foucault 1977, 162).

Злой умысел? Жестокость? Допрос с пристрастием? В работе историка? Да, отвечает Фуко. Сколько бы историки ни пытались быть нейтральными и широко мыслящими, они все равно затворяют слух для голосов, не соответствующих их воззрениям, исключают различие в толковании; в своем стремлении постичь универсалии они искажают частности.[6] В поиске абсолютного знания они попирают тонкую и неоднородную структуру общественной жизни своими обобщающими сапожищами. Как и по-

[6] Юрген Хабермас полагает, что критику Фуко можно рассматривать в свете его самовосприятия как «историка в дистиллированном состоянии», который не хочет ничего другого, как только стоически описывать события, какими они были на самом деле (Habermas 1985, 324). И все же это либо освобождало бы его собственные знания от погружения во власть, либо требовало бы, чтобы он постулировал взаимосвязь между истинным знанием и надлежащим осуществлением власти. В любом случае, с этой точки зрения Фуко представляется как критик идеологий, с чем он был явно не согласен.

иск в любой другой области знаний, поиск исторических знаний сопряжен с насилием по отношению к своему объекту. Почему? Потому что «преддискурсную сферу, из которой формируется дискурс, нельзя в полной мере вовлечь в дискурс», или, проще говоря, потому что «жизнь шире познания» (Connolly 1985, 367). Фуко говорит об этом так:

> Нам не следует воображать себе, будто мир обращается к нам лицом с отчетливыми чертами, которые нам остается лишь расшифровать; мир никак не содействует нашему познанию; нет никакого преддискурсного провидения, которое располагало бы мир в нашу пользу. Мы должны понимать дискурс как насилие, которое мы применяем к миру, или, в любом случае, как практику, которую мы ему навязываем (Foucault 1970, 316).

Познание – это насилие, а истину нужно навязывать! Как сильно эти представления отличаются от привычного восприятия знания и истины. Знание ведь должно отражать реальность; если так оно и есть, значит, оно истинно, а если нет, значит, оно ложно. Наши инстинкты подсказывают нам, что Фуко, должно быть, глубоко заблуждается. И все же даже самые простодушные понимают, что в его выкладках есть нечто важное. В нашем мире, которому свойственно сложное социальное взаимодействие, все мы знаем, как чудовищно трудно бывает отдельным людям, не говоря уже о целых сообществах, прийти к согласию относительно какого-то прошлого события. Наши личные желания и интересы, желания и интересы наших сообществ, общая история, полная агрессий и страданий, заставляет нас видеть то, что мы ожидаем увидеть, и верить в то, во что мы хотим верить (как указывал мой оппонент в начале главы).

У Ницше есть знаменитое высказывание о гордыне и памяти, в котором нашла отражение та же мысль: «“Я это сделал”, – говорит мне память. “Я не мог этого сделать”, – говорит мне гордыня и остается непреклонна. В конце концов, память уступает» (Nietzsche 1968, 68). Однако в вопросе об истине на кону стоит не только гордыня, но и власть. Пересказывая прошлое, мы пытаемся найти для себя более выгодное положение. Чем яростнее идет борьба, тем меньше будет желания принимать какое-либо утверждение, ставящее под сомнение наш авторитет. И дело не только в том, что наши

знания ограничены в силу человеческой природы, и не только в том, что они формируются под влиянием культуры. Наши и без того невеликие познания искажены еще и потому, что мы подавляем истину в стремлении одолеть других и защитить себя. В своем стремлении к познанию мы оказываемся в силовом поле, которое искажает восприятие действительности. Мишель Фуко был прав, напомнив об этом важном факторе. И Ричард Рорти был прав, когда советовал не сомневаться и не пугаться напоминаний Фуко, но постараться понять, что «только ложные директивы Декарта (и возникшая в результате завышенная оценка научной теории, которая в лице Канта произвела на свет философию субъективности) заставила нас думать, будто истина и власть *существовали* отдельно» (Rorty 1984, 42). Не стоит отказываться от мысли о взаимном проникновении знания и власти, о невозможности «свободного обращения связанных с истиной игр» (Foucault 1988, 18).

Фуко, однако, хочет сказать нечто больше, чем просто: «Воле к знанию присущи стратегии удержания власти» (Foucault 1978, 73); гораздо больше. Его, похоже, беспокоит не просто нескромность всех притязаний на обладание истиной в чистом виде и не многочисленные формы «рациональностей террора» (Blanchot 1987, 31), но традиционное понятие истины как таковой. Он утверждает, что истину производят, конструируют, навязывают; истинно то, что *сходит за истинное* (Allen 1993). Обратим внимание на одно весьма удручающее следствие такой точки зрения. Как сказано у Чарльза Тейлора, «если всякая истина навязывается насильно, то никакие перемены – не впрок» (Taylor 1985, 385, 149). По крайней мере, не впрок процессу познания. Это значит, что все культурные системы должны быть в равной степени верны, и (по всей видимости) все претензии на истину в равной степени обоснованы – как истины жертв, так и истины преступников. По крайней мере, как сказано у Бернара-Анри Леви, таков риск, присущий подобной позиции (Levy 1995, 210).[7]

---

[7] Эта точка зрения, как отмечено у Аласдера Макинтайра в книге «Три версии вопроса о нравственности», подразумевает, что генеалог наподобие Фуко не может, «сначала в описании и разъяснении своего проекта, как себе, так и другим, а позже в оценке собственного успеха или неуспеха в рамках собственных понятий и представлений, не впасть в негенеалогические, академические рассуждения, которые едва ли сильно

Хотя его риторика и подталкивает его в сторону самодовольного релятивизма (Habermas 1985, 327),[8] Фуко ни в коем случае не признает себя его приверженцем и даже не обращается к нему от случая к случаю. Кайл Пейсварк утверждает, что на последнем этапе работы Фуко появляется эстетическая свобода, благодаря которой каждый человек формирует свое собственное субъективное восприятие в качестве основания для критики, которую Фуко обрушивает на доминирование и исключение (Pasewark 1993, 38). Однако цена, которую Фуко платит за то, чтобы предложить подобное основание, включает в себя отказ, по крайней мере, от нескольких его наиболее характерных и важных мыслей – в частности, о взаимодействии знания и власти. Познание себя и свободы собственного «я», которым подкрепляется критика Фуко, не воспринимается им как проблема, но подспудно рассматривается как нечто чистое, не обремененное грузом власти (см. стр. 39-51).

Если истину навязывают, то прока от знаний быть не может, но зато может быть прок для власти. Взять хотя бы, как Фуко понимал свою собственную задачу в качестве философа и историка. Принято считать, что философы отстаивают истину; они ведут борьбу с невежеством, разоблачают ложь и развенчивают идеологии. Ничего из этого за Фуко не числится, поскольку он заинтересован

отличаются от энциклопедических или профессорско-академических рассуждений, в отказе от которых и состоял замысел и посыл этого генеалогического проекта» (MacIntyre 1990, 53).

[8] Неспособность Фуко рационально объяснить свою борьбу против доминирования отмечают многие мыслители. Нэнси Фрейзер, к примеру, подчеркивает, что он неспособен обосновать для самого себя или кого бы то ни было, почему свобода лучше, чем доминирование, а борьба лучше, чем подчинение (Fraser 1981, 333). Хуберт Дрейфус и Пол Рабиноу вопрошают, имея в виду исходные посылки Фуко: «Что не так с обществом принуждения? Генеалогия подрывает позицию, которая противостоит ей на основании естественного закона или человеческого достоинства, предполагающих опору на традиционную философию. Генеалогия подрывает также противостоящее общество принуждения на основании субъективных предпочтений и интуиции (или позиционируя определенные группы как носителей человеческих ценностей, способных противостоять обществу принуждения). Что это за ресурсы, которые наделяют нас способностью придерживаться критической позиции?» (Dreyfus and Rabinow 1983, 206).

не в истине, а в том, что сходит за истину и что он называет эффектами истины. Как философ он должен, посему, вступить на арену, где эффекты истины борются друг с другом. Он пишет: «Проблема не в изменении сознания людей – или того, что у них в голове, – а в политическом, экономическом, институциональном режиме производства истины» (Foucault 1980, 133). Как изменить режим истины, если ты – философ? Ты оказываешь то влияние, которое у тебя имеется, – влияние умело изготовленного аргумента, выражающего привлекательный взгляд на жизнь. Если у тебя язык получше и голос погромче, чем у оппонента, значит, ты берешь верх – покуда не появится кто-нибудь посильнее, кто не уважает силу слова. Однако если интеллектуальные усилия – это лишь тактические шаги в ведении борьбы, то неясно тогда, почему было неприемлемо подавить силу слова силой оружия; и неясно также, зачем вообще беспокоиться об интеллектуальной жизни, если она не самый короткий и не самый верный путь к власти (Gutmann 1994, 18f).

Решение, которое предлагает Фуко, столь же привлекательно, сколь и ошибочно. Мы плывем в океане искажений и неправд, и истина как будто бессильна удержать нас на плаву. Вы доверяете силе истины, но истина силы оказывается сильнее – железный кулак в бархатной перчатке статистики, результатов исследований, высказываний непререкаемых авторитетов, обращений к традиции и здравому смыслу. И кажется, единственный разумный ход – это отплатить той же монетой, установить собственную истину и отстаивать ее пред лицом оппонентов с помощью запугивания, пропаганды и манипуляций. Когда происходит столкновение мнений, последнее слово должно оставаться за оружием, потому что аргументы бессильны. Логика насилия соблазнительна, но можем ли мы позволить себе поддаться ей? Ответ прост: «Не можем, потому что нельзя допускать, чтобы последнее слово было за насилием». Но остается вопрос потруднее: «Какие ресурсы помогут нам воспротивиться искушению насилия?».

В качестве альтернативы представлениям Фуко о взаимосвязи между знанием и властью, альтернативы, позволяющей избежать проблем, связанных с идеей о производимой и навязываемой истине, и при этом отвечает концепции вовлеченности власти

в знание, можно предположить, что, по крайней мере, в сфере человеческих дел, *чтобы знать по-настоящему, нужно захотеть правильно применять власть.* Именно эту мысль я постараюсь аргументировать в оставшейся части главы. Суть дела такова, что подобный аргумент невозможно вывести, занимая нейтральную позицию в свободной от власти зоне. Я выведу его с точки зрения приверженности определенному направлению христианской традиции и ее практики. Впрочем, нет никаких заведомых причин, по которым те, кто не принадлежит к этой традиции, нашли бы этот аргумент неприемлемым.

Двойное зрение

Читатель наверняка обратил внимание, что по ходу нашего обсуждения проявился отчетливый контраст между двумя представлениями о природе и значении истины, причем ни одно из них не может нас полностью удовлетворить. Целью наших модернистских предшественников было, по мнению Лайонела Госсмана, высказанному в книге «Между историей и литературой», «освободить знание от борьбы за власть и разоружить насилие, связанное с конфронтацией, установив истину факта, которая погасила бы агрессивность заявлений, которые бросают друг другу конфликтующие стороны». Как показывает пример Фуко, цель многих наших современников-постмодернистов заключается в том, «чтобы разоблачить проявления силы и конфронтации противоборствующих сил, скрывающиеся за понятиями закона, смысла и истины» (Gossman 1990, 323). Я высказал возражение против модернистского подхода, состоящее в том, что истину факта нельзя установить, потому что, сколько бы мы ни старались, абстрагироваться от собственной точки зрения невозможно. А против постмодернистского подхода я высказался в том смысле, что разоблачение проявлений силы, скрывающихся за самим понятием истины, фактически возводит на трон насилие. Если ни истина факта, ни истина власти не могут избавить нас от царства террора, то что же тогда может?

В своей книге «Взгляд из ниоткуда» Томас Нагель высказывает мысль о том, что, дабы иметь адекватное знание о мире, мы должны «сделать шаг наружу, выйти за рамки собственного “я” и спросить,

каким должен быть мир с "нулевой" точки зрения» (Nagel 1986, 62). Когда мы дистанцируемся от самих себя, «каждый из нас… помимо того, что он обычный человек, оказывается еще и специфической объективной сущностью, субъектом не искаженной частными воззрениями концепции реальности» (стр. 63f). Нагель хорошо понимает, что нам едва ли возможно преодолеть в себе обычного человека: «Сколько бы мы ни пытались делать шаги наружу, мы не перестанем смотреть на мир собственными глазами, обязательно останется нечто субъективное, что будет влиять на конечную картинку» (стр. 68). Он полагает даже, что *совершенно неискаженный* взгляд – взгляд *только* из ниоткуда – едва ли желателен. Ибо жизнь человека никогда не станет для него «всего лишь одной из неисчислимых разумных вспышек» в мире, за которым объективное «я» может наблюдать со стороны (стр. 86). Нагель приходит к выводу: «Нужно научиться видеть мир одновременно из ниоткуда и отсюда и жить соответственно» (стр. 86). Этот взгляд «из ниоткуда и отсюда» он называет двойным зрением.

Я полагаю, нам действительно следует практиковать двойное зрение, но, по крайней мере, когда речь идет о познании социального мира, нам нужно заменять взгляд из *ниоткуда* взглядом *оттуда*. Нужно постараться увидеть мир и *оттуда*, и *отсюда* (см. Taylor 1985b, 116-133). Увидеть других из ниоткуда означало бы обнулить как свою, так и их точки зрения. А это, как было сказано мною ранее (и с чем согласен Нагель), невозможно. Более того, даже если бы это было возможно, делать это все равно *нельзя*; нам никогда не понять в полной мере людей с чисто объективной точки зрения. Вместо того чтобы пытаться увидеть себя и других или две культуры и их общую историю с нулевой точки зрения, нам следует попытаться увидеть их *с обеих* точек зрения – и отсюда, и оттуда.

В идеале, конечно, лучше было бы рассматривать вещи *отовсюду* (возможно, именно это, хотя бы отчасти, имеет в виду Нагель, когда говорит о «лишенном точки зрения субъекте, который сооружает бесцентровую концепцию мира, обращая *все взгляды на содержание этого мира*» [стр. 62, курсив мой]). Ибо то, что происходит здесь и что происходит там, это не изолированные события, но часть более широкого потока социальных событий. Отовсюду, то есть со всех сторон, – именно так Бог видит людей, спешу

я заметить. Бог видит не только снаружи, но и изнутри, не абстрагируясь от частностей, свойственных каждой отдельной истории, а проявляя конкретную заботу о благе всего своего творения (Suchocki 1995, 50f, 59). Божья истина вечна, но она подчеркнуто не нелокальна, какой, по мнению Нагеля, должна быть истина философии – и вечной, и нелокальной (стр. 10). Божья вечная истина *вселокальна*, по выражению того же Нагеля. Вот почему Божья истина – это не просто одна из множества точек зрения, но *истина* обо всех точках зрения без исключения.

Будучи творениями, мы должны попытаться перенять Божий способ познания. Не то чтобы мы могли пробраться внутрь Божьего сознания и увидеть вещи с Божьей вселокальной точки зрения. Но мы можем попытаться увидеть других конкретно, а не абстрактно, как бы изнутри, а не просто извне. Когда человек в своих воззрениях более всего соответствует Божьему видению отовсюду? Когда он смотрит и отсюда и оттуда. Только такое двойное зрение станет гарантией, что мы не «приручим» чужое восприятие, а позволим другим людям остаться при своем (Taylor 1990, 40ff).

В том, чтобы видеть отсюда, нет ничего сложного. Это для нас естественно, именно так мы обычно смотрим на мир, со своей точки зрения, находясь под влиянием своих ценностей и интересов, сформировавшихся в рамках перекрывающихся культур и усвоенных традиций. Ну а что же нужно сделать, чтобы увидеть нечто оттуда, с чужой точки зрения? Во-первых, мы *делаем шаг наружу, из себя* – шаг, который ни в коем случае не влечет за собой отрицание человечности и переход к иллюзорной, абсолютной самотрансцендентности, но есть «составная часть специфического режима включения в мир, который мы называем человеческим» (Eagelton 1995, 6). Мы исследуем то, что считаем очевидными истинами о других людях, не забывая о том, что каждая из этих истин может быть одним из многочисленных мерзких предрассудков, горьких плодов наших воображаемых страхов или наших недобрых желаний доминировать или возвышаться. Мы также изучаем наши собственные представления о самих себе, стремясь выявить слои самообмана, которые поют дифирамбы нам и нашей истории. Сделать шаг наружу значит дистанцироваться на мгновение от самих себя, от того, что внутри нас, и быть готовыми к сюрпризам.

Дистанцируемся мы именно на мгновение, потому что, сделав шаг наружу, мы вскоре должны будем вернуться обратно. Важно также помнить о том, что, когда мы дистанцируемся от себя, мы не можем выйти из себя совершенно, даже на мгновение. И дело не в том, что снаружи нас якобы ждет пустота и если мы сделаем шаг наружу, нас поглотит бездна. Ведь там, снаружи, есть другой мир, мир других людей; а еще там может оказаться неуловимый пороговый мир, который рождается в затянувшемся общении между нами и другими людьми, как утверждает Марк Тейлор (Taylor 1991, 152ff). Мы не можем полностью выйти из себя не потому, что нам просто будет некуда ступить. Дело скорее в том, что нам не разорваться на части; куда бы мы ни отправились в своем дистанцировании, нам придется *взять с собой самих себя.* Мы можем выйти из себя, так сказать, одной ногой; а другая всегда останется внутри.

Во-вторых, мы *пересекаем социальную границу и входим в чужой мир*, чтобы временно в нем поселиться (MacIntyre 1993, 78). Мы отворяем слух, чтобы услышать, как другие воспринимают самих себя, а также, как они воспринимают нас. Мы включаем воображение, чтобы понять, почему их взгляд на себя, на нас и на нашу общую историю, так правдоподобен в их глазах, но при этом неправдоподобен, глубоко чужд или даже оскорбителен для нас. Войти внутрь значит постараться как можно сильнее приблизиться к другим, как близки они сами себе, чтобы оказаться во внутреннем соответствии духа с ними, «облечься в их кожу», как говорит Клиффорд Гиртц о работе антрополога (Geertz 1983, 58).

В-третьих, мы *забираем другого человека в свой собственный мир*. Мы сопоставляем и противопоставляем взгляд оттуда и взгляд отсюда. И дело не в том, что мы обязательно отвергнем взгляд отсюда и примем взгляд оттуда; и даже не в том, что мы найдем какой-то компромисс между ними. Есть два возможных исхода этого сравнения, хотя возможны и другие тоже. Мы можем решить, что нам придется отказаться от взгляда оттуда. Единственное, что мы должны сделать, забирая других в свой мир, это позволить их взгляду занять место рядом с нашим и поразмыслить о том, какой из них прав или, может быть, они оба отчасти правы, а отчасти – нет.

В-четвертых, мы *повторяем процесс*. Прежде чем начать движение прочь от себя к другому и обратно, мы неизбежно выносим явные и подспудные суждения о правоте или неправоте взгляда отсюда и взгляда оттуда; подавить эти суждения невозможно, да и нежелательно. Но никакое суждение не должно быть окончательным, ибо иначе оно остановит это движение. Ни в коем случае не следует допускать, будто мы полностью избавились от искажений в своем мнении о других людях и от заблуждений о самих себе, будто мы обладаем истиной. Всякий раз когда нам удается что-то понять или осмыслить, это происходит на основании нашей ограниченной перспективы: это *взгляд отсюда* о том, как нечто выглядит отсюда и оттуда. И все же мы *можем* достичь определенной цели – найти «общий язык, общечеловеческое понимание, которое позволило бы и нам, и им, быть вне искажений» (Taylor 1990, 42) – понимание, которое, будем надеяться, каким-то образом приблизится к пониманию всеведущего Бога, который смотрит на вещи отовсюду, видит и нас, и их.

А что же происходит *до* того, как мы приобретем общий язык? Мы просто переходим от первого шага ко второму, потом к третьему, а затем снова к первому? Есть немногочисленные счастливчики, кто может позволить себе повторять это движение к другому человеку и обратно к себе вплоть до достижения полного согласия. Тем же, кто оказался в гуще личных и общественных проблем, это, увы, недоступно. Они должны действовать. Как подчеркивает Лэнгдон Гилкей,

> практика ставит человека перед *вынужденным* выбором, которого никак не избежать. Когда возникает необходимость в практике, должны прекратиться как озадаченная неподвижность перед конфликтом, так и безразличное принятие множества вариантов – ибо, чтобы существовать по-человечески, мы должны рисковать и ставить что-то на карту (Gilkey 1987, 46).

Мы должны действовать *до* разрешения конфликта и выбирать между многочисленными вариантами, и точно так же мы должны действовать до обретения общечеловеческого понимания, которое позволило бы и нам, и им, быть вне искажений. Но прежде чем действовать и после того, как мы предпримем эти шаги, мы можем и должны увидеть себя и других с помощью двойного

зрения. Я уже объяснял, почему двойное зрение необходимо, когда мы задействованы в конфликтах, и как мы должны практиковать его в подобных ситуациях (в пятой главе). И вот теперь я хочу обсудить, что нужно, чтобы запустить и поддерживать движение от себя к другому человеку в поиске истины между людьми.

Правдивость и принятие

Зачем нам это нужно – видеть вещи отсюда и оттуда? Зачем стремиться к тому, чтобы понять, как они видятся Божьими глазами? Зачем вообще беспокоиться об истине? Если истина за нас, то мы воспользуемся ее помощью. Если истина против нас, зачем нам быть за истину? Зачем нам расставаться с нашими самообманом и предубежденностью, если они дают нам власть и привилегии? Потому что «истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32)? Ну а почему бы нам не предпочесть плен с властью и привилегиями свободе с ее немощью и страданиями? Почему бы не относиться к истине и неистине просто как к политическим терминам, «оружию в борьбе за власть» (Bailey 1991, 128)? Ответить на этот вопрос можно по-разному. Здѐсь мы не станем выяснять, какой из ответов может быть ближе к истине и как переубедить тех, кто с нами не согласен. Я задал эти вопросы с тем, чтобы подчеркнуть одну простую мысль, которую, между тем, часто упускают из виду: *прежде чем мы сможем отыскать истину, мы должны заняться ее поиском.*

Обратите внимание на следующее высказывание пророка Иезекииля: «Сын человеческий! ты живешь среди дома мятежного; у них есть глаза, чтобы видеть, а не видят; у них есть уши, чтобы слышать, а не слышат; потому что они – мятежный дом» (Иез. 12, 2; ср. Откр. 2, 7). В этом тексте можно вычитать фундаментальный эпистемологический вопрос об адекватности чувственного восприятия: что нужно глазам, чтобы видеть, и ушам, чтобы слышать? Ответ можно отчасти прочесть между строк, и состоит он в том, что органы чувств должны надлежащим образом функционировать, если, при содействии толковательной активности разума, они хотят правильно связать того, кто познает, с тем, что он познает. Данный текст предполагает, однако, что это условие познания соблюдено – у означенных людей есть глаза, чтобы видеть, и уши,

чтобы слышать. В данный момент я могу оставить в стороне вопрос о том, является ли подобное допущение наивной попыткой обойти проблему надежности чувственного восприятия (Alston 1996) или справедливо ли предположение, что слишком много разговоров о надежности чувственного восприятия отвлекают внимание от прочих условий познания, которые собственно и служат ключевой причиной, почему разные люди воспринимают одно и то же по-разному, особенно в конфликтных ситуациях. В любом случае этот текст дает понять, что познавательный процесс может застопориться, даже если, по нашему мнению, механизм восприятия функционирует как надо. Фундаментальная эпистемологическая проблема, в понимании пророка, заключается в том, что, *имея глаза, способные видеть, люди не видят и, имея уши, способные слышать, люди не слышат.* Причина, по его словам, в том, что они – мятежный дом. Ослепленные взаимно усиливающимися шаблонами частного и коллективного мятежного поведения, они не способны видеть истину, которую им открывают, а вместо нее производят свои собственные истины, соответствующие их мятежному состоянию. Говоря языком Фомы Аквинского, воля и разум, взаимно влияющие друг на друга (см. *Summa Theologia* Ia, 83, 3-4), оказываются в нисходящей спирали, в которой они взаимно разлагают друг друга; неверное приложение воли приготовит путь для интеллектуального краха, а крах интеллекта будет усугублять неверное направление волевых усилий. Что касается поиска истины, самые существенные различия возникают не между теми, кто «технически» оснащен для восприятия истины, и теми, кто нет; а между теми, кто хочет захотеть истину, и теми, кто отворачивается от истины, потому что не проявляет волевых устремлений к овладению истиной (Levy 1995, 211).[9] Адекватное знание зависит не только от того, как функционируют глаза, уши и разум, но и от того, как функционирует сердце; это вопрос не только восприятия, но и привычек и обыкновений.

---

[9] Леви сам отвергает трансцендентность истины. Однако он справедливо настаивает на том, что даже если бы истина действительно существовала (а она, по его мнению, не существует), то воля все равно обладала бы первенством по отношению к технической эпистемологической компетенции.

Волю к истине поддерживать не просто. Ницше прекрасно это осознавал и потому обрушивался на интеллектуальную нечестность, которая частенько скрывается за волей к истине, с не меньшей силой, чем на саму волю к истине (Nietzsche 1990, 179). Истина – госпожа суровая; «служение истине – труднейшее из служений» (стр. 179). Поэтому даже философы, говорит Ницше, предпочитают обращаться в бегство перед лицом реальности (Nietzsche 1979, 98) и проталкивать человеческие предрассудки в качестве возвышенных истин (Nietzsche 1969, 126), чем покоряться строгим требованиям служения истине. Есть, конечно, истины тривиальные, которые требуют всего лишь перемены мнения, вроде истины о том, что мы ели на обеде по случаю десятой годовщины свадьбы или какого цвета был костюм на Мартине Лютере Кинге, когда его застрелили. А есть истины гораздо серьезнее, требующие радикальной перемены в поведении, вроде истины о том, что мы пять лет к ряду забывали о годовщине своей свадьбы, или истина о причинах убийства Мартина Лютера Кинга. Подобные истины предъявляют требования далеко не только к разуму человека, поэтому необходимо, чтобы человек был строг к своему сердцу (Nietzsche 1990, 179). Чтобы принять их, и тем более, чтобы деятельно следовать им, мы должны быть готовы расстаться с подстегивающим наше эго самообманом и идеологиями удержания власти, переписать историю нашей личности и изменить привычное поведение. Если мы откажемся оставить привычный покой и пойти на преобразования, то обязательно уклонимся от истины и сохраним излюбленные убеждения, которые делают нас блаженными именно потому, что говорят нам ложь. Волю к истине невозможно поддерживать без *воли к покорности* истине.

Откуда же берет свое начало воля к послушанию истине? Это плод правдивого характера. Как сказано у Стэнли Хауэрваса, истина требует *правдивой жизни*. «Наша способность "отстраняться" от привычной нам лжи зависит от доминирующей канвы, от главенствующего образа, который мы воплотили в своем характере», – пишет он (Hauerwas and others 1977, 95). Чтобы проиллюстрировать свою мысль, Хауэрвас рассказывает об Альберте Шпеере, личном архитекторе Гитлера, ставшем впоследствии министром вооружений. Как такой интеллигентный человек, как Шпеер, мог оказаться

в рядах приспешников Гитлера? Вот как Шпеер объясняет это своей дочери:

> Ты должна понимать, что мне было всего тридцать два года, и я, как архитектор, получил самые заманчивые предложения, о каких только мог мечтать. Гитлер сказал твоей матери однажды, что у ее мужа будет возможность создавать здания, равных которым не было за последние две тысячи лет. Нужно быть весьма устойчивым морально, чтобы отвергнуть такое предложение. *Но я таким не был* (Hauerwas and others 1977).

Шпеер был архитектором по призванию, и из страха обнаружить нечто, что могло бы отвратить его с выбранного пути, он предпочел ничего не знать. «Я закрывал глаза», – пишет он. Живя с закрытыми глазами, он не замечал преступлений системы, которой служил, будучи не способным даже узреть какие-либо нравственные основания вне системы, на которые мог бы опереться (стр. 90). Шпеер подавлял истину, дабы не нужно было менять курс. Его характер был сформирован честолюбием, а не истиной. История Шпеера показывает, что, как сказано у Джеймса Макклендона,

> наша общая задача состоит не столько в том, чтобы выявить истину, прячущуюся среди противоположных точек зрения, сколько в том, чтобы приобрести характер, который более не станет избегать и уклоняться от истины, с которой он постоянно сталкивается (McClendon 1986, 352).

Новозаветные авторы говорят об этом так: прежде чем ты сможешь заняться поиском и принять истину, прежде чем ты сможешь разоблачить обман и идеологии, истина должна оказаться в тебе (см. Ин. 8, 45; 2 Кор. 11, 10). В хорошо известном отрывке из Послания к Ефесянам автор предостерегает читателей, чтобы они «не были более… колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения» (Еф. 4, 14). Какой же якорь удержит человека под напором искажений истины, накатывающих на них крутой волной? Он должен «*Aletheuein en agape*», говорит автор (Еф. 4, 15). Комментаторы обычно передают это выражение как «говорить истину с любовью». Однако глагол, использованный в оригинале, это не «говорить», а «быть правдивым»; этот глагол, помимо значения «говорить истину», может иметь еще ряд дополнительных смыслов – лелеять

истину, поддерживать истину, поступать по истине или жить по истине (см. Ин. 3, 21). Поскольку понятие «хитрое искусство обольщения», которое действует в качестве контраста, включает в себя нечто большее, чем лживая речь, *aletheuein* подразумевает и правдивую речь, и житие по истине (Bruce 1984, 352). Речь – это лишь часть того, что мы делаем с истиной, борясь с ее искажениями; в равной степени важно еще и жить по истине. Неправда держит в плену как разум, так и жизнь людей, и потому ее нельзя одолеть одними лишь правильными мыслями и правильными словами. Чтобы возникло желание искать истину, чтобы увидеть истину при столкновении с нею и чтобы громко и без страха говорить истину, нужно *жить по истине.*

Обратим внимание, что Послание к Ефесянам уточняет повеление жить по истине оборотом «в любви» (Еф. 4, 15). Если бы поиск истины был всего лишь частным делом между познающим субъектом и его объектом, было бы достаточно одной приверженности истине; сталкиваясь с истиной, мы покорялись бы ей и были бы готовы пойти туда, куда она нас поведет, сделать то, чего она от нас требует. Если же мы хотим добиться единства познания *между людьми* (см. Еф. 4, 13), то одной приверженности истине будет мало; понадобится еще и любовь к ближним. Ибо существует извращенный вид послушания суровой госпоже, который употребляет ее силу и власть на то, чтобы подчинять и истреблять других. В книге «Завоевание Америки» Цветан Тодоров говорит о понимании, которое «убивает при поддержке совершенно отрицательных ценностных суждений о других» (Todorov 1984, 127) и с основанием в воле к доминированию. Чтобы служить жизни, а не смерти, воля к истине должна сопровождаться *волей к принятию других людей, волей к сообществу.*

Я уже отмечал ранее, что поиск истины между людьми и культурными группами происходит посредством движения от своего «я» к ближнему и обратно; он включает в себя двойное зрение, рассматривание вещей отсюда, а также оттуда. Но когда разгорается война – война словесная или с оружием – откуда у нас взяться желанию двигаться от себя к ближнему? Когда ничто из того, что у нас перед глазами, не говорит нам о том, что наши противники могут быть правы, разве захотим мы увидеть происходящее их

глазами? Зачем нам позволять их взгляду на вещи бросать вызов нашему взгляду? Что заставит нас подчиниться истине о наших врагах, особенно если она подрывает предрассудки, которые питали нашу враждебность? Ничто. Ничто, если только мы в разгар противостояния не перестанем проецировать на них обесчеловечивающие образы и не пожелаем принять их как друзей.

В своем эссе «Теономия и автономия» Поль Рикер выдвинул схожий аргумент против коммуникативной этики Юргена Хабермаса. Хабермас представляет постановку фундаментального социального выбора в форме альтернативы: либо рациональный дискурс, либо иррациональное насилие. Эта альтернатива была сформулирована так, чтобы сделать выбор очевидным: мы за дискурс и против насилия. И все же в конфликтных ситуациях как раз встает вопрос, *зачем* делать этот фундаментальный выбор в пользу дискурса, а не насилия, вопрос, на который нельзя дать ответ посредством самого дискурса именно потому, что выбор за или против дискурса – это выбор за или против «утопичного жизненного пути, в котором царят уважение и взаимность» (Benhabib 1992, 38; Walzer 1994, 12f). Как только приверженцы выбора в пользу дискурса решат искать выход не в конфликтах, а в поиске убедительных аргументов (Ricoeur 1996, 298) – конфликт будет в основном исчерпан. Но что заставит их захотеть прислушаться к убедительным аргументам вместо того, чтобы дать залп из самых мощных орудий? Рикер справедливо отмечает, что формирование воли к дискурсу должно происходить на основании любящего послушания, уходящего корнями в любовь любящего Бога.

Воля к истине и общности покоится на благости, которая представляет собой точную противоположность благости добрых, о которых Ницше говорит, что они никогда не говорят правду, потому что они менее всего способны быть правдивыми (Nietzsche 1969, 218). При том что благость, состоящая либо в слепом повиновении, либо в нарциссической самоправедности, противоречит поиску истины, а та благость, которая созидает в себе место и пространство для ближнего, способствует поиску истины. Безусловно, без *такой* благости не произойдет никакого движения от себя к ближнему и обратно и не будет достигнуто никакого согласия. Каждая сторона останется наедине с собой, при своей

истине, равно убежденная в неправоте тех, кто с ней не согласен, как и в собственной правоте. И когда стороны столкнутся своими истинами, между ними случится понимание, которое убивает; чем более правыми они себя будут считать, тем смертельнее будет их столкновение. Без воли к принятию ближнего не будет истины *между людьми*, а без истины между людьми не будет мира.

Подчеркнув исключительную важность воли к истине и общности, обрекает ли нас этот последний анализ на войну между соперничающими волями? Отчасти опираясь на причины, схожие с теми, что я привел в данном разделе, Стэнли Фиш утверждает:

> За любым спором стоит конфликт убеждений, который невозможно рационально разрешить, потому что это еще и обязательно конфликт рациональностей, а когда возникает конфликт рациональностей, ничего не поделаешь – придется конфликтовать, покуда не появится общее основание, на котором можно было бы построить диалог (Fish 1996, 23).

Фиш преувеличивает и, соответственно, неверно истолковывает проблему. Та явная несопоставимость – вера в то, что *нет никакого* общего основания, – о которой ведет речь Фиш, представляется мне откровенно ложной. Предложенное мною ранее двойное зрение служит прекрасной альтернативой этой вере. В некоторых (не всех) спорах ничего не остается, как только конфликтовать. Однако когда подобный иррациональный конфликт становится неизбежным, причиной тому служит не столько столкновение рациональностей (основных принципов изложения свидетельств и аргументов), сколько отсутствие воли к истине и к общности. Обеспечьте такую волю, и вместо иррационального конфликта начнется рациональное общение.

Истина и общество

Как мы видим, истине не бывать в среде людей, если не будет воли к принятию другого человека. И наоборот, воля к принятию не будет устойчивой и не выльется в реальное принятие, если не воцарится истина. Как истине не бывать без воли к принятию, так и принятию – без воли к истине. Здесь мне хотелось бы

исследовать эту другую сторону взаимоотношений между принятием и истиной: необходимость принятия для истины.

Идея о том, что истина поддерживает существование сообщества людей, тогда как обман его разрушает, вплетена в само понятие истины, с которым мы имеем дело в библейской традиции. А. Джепсен, как и большинство исследователей, утверждает, что в древнееврейской Библии истиной «именовались понятия, которые доказали свою надежность… "Надежность" – вот то слово, которое наиболее полно передает ее смысл. Истина – это то, на что могут положиться другие люди» (Jepsen 1974, 313). А в устах Бога истина означает верность. По словам Томаса Торранса, истина – это «Божья верность самому себе, его постоянство и последовательность. Посему Божья Истина означает, что он хранит истину или веру перед лицом своего народа и требует, чтобы и они хранили истину или веру перед его лицом» (Torrance 1957, 112). Верность и надежность – понятия, относящиеся как к отдельной личности, так и к обществу в целом. Они описывают характер человека как в отношении к самому себе, так и в отношении к другим людям. Бог есть тот, кто он есть для других – вот что означает Божье имя «Яхве» (Исх. 3, 13 и далее). Так и люди должны быть теми, кто они есть для других: открытыми и надежными. Истина – это рука, протянутая к другим людям; обман – это меч, который держит их на расстоянии и впивается в их плоть. Без правдивости, встроенной в само основание общества, его столпы дадут трещины и рассыплются.[10]

К сожалению, богословы, делающие акцент на истине как верности, думают порой, что им нужно напрочь отказаться от

[10] Сообщества людей скрепляет, конечно же, не только правдивость. Этим объясняется, почему социальная ткань может выдержать немало лжи. Гарри Франкфурт отмечает, что «подлинный объем лжи крайне велик, и все же общественная жизнь не умирает. То, что люди часто лгут, едва ли делает невозможным извлечение пользы из совместного с ними проживания. Это означает лишь, что нужно быть осторожными» (Frankfurt 1992, 6). Лживость и правдивость либо поддерживают, либо подрывают *качество* общественной жизни, а не саму общественную жизнь. Макинтайр, к примеру, считает, что зло, причиняемое ложью, заключается «в ее способности разлагать и разрушать целостность рациональных взаимоотношений» (MacIntyre, 1995, 355).

истины как соответствия реальности; одна – древнееврейская и хорошая, другая – древнегреческая и плохая, говорят они нам. Как показывает внимательное изучение библейских текстов (Barr 1961, 161-205; Thiselton 1986), это, безусловно, ложная альтернатива – столь же ложная, как альтернатива между «ложью как преступлением против доверия и ложью как преступлением против истины» (MacIntyre 1995). В библейских текстах понятия надежности (достоверности) и правдивой речи зачастую встречаются вместе и неразрывно связаны, хотя и взаимозаменяемы. Предлагаю рассмотреть следующие два отрывка. Первый взят из Книги Пророка Иеремии:

> Берегитесь каждый своего друга,
> и не доверяйте ни одному из своих братьев;
> ибо всякий брат ставит преткновение другому,
> и всякий друг разносит клеветы.
> Каждый обманывает своего друга,
> и правды не говорят:
> приучили язык свой говорить ложь,
> лукавствуют до усталости.
> Ты живешь среди коварства;
> по коварству они отрекаются знать Меня,
> говорит Господь (Иер. 9, 4-6).

Человеку не следует доверять людям, приучившим свой язык ко лжи, настаивает Иеремия. Апостол Павел высказывает обратную мысль, сосредоточив внимание на соотношении между доверием и правдивой речью, а не между недоверием и обманом: «Отвергнув скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (2 Кор. 4, 2).

Конкретика Иеремии и Павла, затрагивающих правдивость и обман в их соотнесенности с обществом, контрастирует с определенной абстрактностью типично модернистского эпистемологического осмысления. Обратимся сначала к очевидному. В обоих текстах понятие «истинный» относится к тому, что в некотором смысле *согласуется с реальностью*. Иеремия противопоставляет правдивую речь говорению лжи, коварству и обману. Павел противопоставляет открытость сокрытию, а утверждение истины – искажению. По их обоюдному мнению, нужно говорить обо всем,

как есть, не искажая и не скрывая; слова должны соответствовать в некоем неопределенном (а, может быть, и неопределимом) смысле реальности.

Во-вторых, ни Иеремия, ни Павел не пускаются в абстрактные размышления о взаимосвязи между мнениями и фактами, как принято в западной философской традиции, склонной устанавливать взаимосвязь между тем, кто знает, и объектом знания. В каком-то смысле, для них не существуют такие вещи, как мнения и факты. Вместо того чтобы придумывать какие-то абстрактные категории фактов и мнений, они ведут речь о *том, что люди делают по отношению друг к другу*. У Иеремии ближние лукавствуют, творят коварство одно за другим. Враги Павла совершают постыдные поступки и прибегают к хитрости, тогда как сам он поступает противоположным образом. Можно назвать злые, коварные, постыдные и лукавые дела, но не стоит забывать при этом, что подобные факты существуют только в рамках сложного силового поля, которое неизменно представляет собой человеческое взаимодействие. Подобным же образом, вместо мнений у Иеремии мы имеем дело с сообществом ближних – всех, говорит пророк! – участвующих в проекте по обучению своих языков говорению лжи и в своего рода соревновании, кто кого перехитрит. Так и Павел, обеспокоенный трудностями, оклеветанный врагами и пытающийся обращаться к церкви Христовой именем Христа, – это не просто чистый разум. Конечно, у всех этих людей *есть* мнения, но это воплощенные мнения, влекомые в разные стороны различными желаниями, интересами и конфликтами и сформированные культурными и религиозными убеждениями и практиками.

Для Иеремии и Павла смысл правдивости – в противоположность лживости – заключается не в том, чтобы победить в соревновании, чье мнение лучше согласуется с подлинными фактами, а в том, чтобы *дать адекватное название тому, что происходит между людьми.* Недавняя эпистемологическая дискуссия свидетельствует о том, что вряд ли возможно нечто большее, потому что всякий опыт полагается на предшествующую интерпретацию, а всякая интерпретация подается на конкретном языке и направляется конкретными интересами. И все-таки было бы ошибочно думать, что истина должна безвозвратно потеряться под грудой

конкретных интересов, языков и толкований. Существует такая вещь, как простая, человеческая правда, которая в той или иной мере согласуется с Божественной истиной. Наблюдатели признают, что «когда мы выносим суждение, существует определенное понятие, правы мы в своем высказывании или нет, независимо от того, что мы по этому поводу думаем» (Luntley 1995, 108). Хотя у нас и могут возникнуть трудности философского плана при отстаивании даже столь скромного понятия о простой истине, большинство из нас способны отличить истину от лжи, когда мы видим таковую, – если мы правдивы, если наши взаимоотношения с ближними что-то значат для нас и если у нас есть желание совершить движение от себя к ближнему и обратно. Большинству из нас известно также, что никто и ничто не заставит увидеть и проявить уважение к истине тех, кто, по какой-то причине, упорствует в самообмане или обмане других.

В-третьих, в обоих текстах *истина поддерживает сообщество людей, а ложь разрушает его.* Открывая истину, Павел пытается привлечь на свою сторону коринфян, которые обвиняют его в том, что он говорит «то "да, да", то "нет, нет"» (2 Кор. 1, 17). И наоборот, когда все лгут и клевещут, людям приходится остерегаться своих ближних (Иер. 9, 4). Нельзя доверять тем, кто правды не говорит, потому что они «лукавствуют до усталости» (Иер. 9, 5). Истина укрепляет доверие, обман разрушает его. Если истина не будет господствовать в нашей среде, мы не будем доверять другим и сами не будем пользоваться доверием.

Однако просто *говорить* правду недостаточно. Нужно еще и *поступать* по правде. Вспомните глубоко шокирующий случай с Ананией и Сапфирой, описанный в Книге Деяний Апостолов. Когда Анания пришел к апостолу со своим даром, Петр не поддался на его обман и спросил: «Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?» (Деян. 5, 3-4). Анания обманул, не сказав ни слова лжи. Он утаил часть, притворившись, что отдает все. Воплощенная в дело ложь подорвала доверие: Анания и Сапфира хотели заручиться поддержкой со стороны христианского сообщества, но при этом придержать кое-что из своего для

себя. Когда их разоблачили, они были поражены смертью, и нам остается только гадать, почему их постигло столь суровое наказание. При том что у нас есть еще много неудобных вопросов, ясно одно: когда они упали замертво и «были вынесены» (Деян. 5, 6.10), произошло их физическое разделение с сообществом, от которого они отделили себя, *совершив* обман. В некоем важном смысле обман – это смерть, потому что изоляция – это смерть, а истина – это жизнь, потому что общность – это жизнь.

В своей совокупности предыдущие три замечания предполагают, что стремление к истине и стремление к доверию дополняют одно другое. В своем эссе «Правдивость, лживость и философы морали» Аласдер Макинтайр утверждает, что подобная взаимодополняемость имеет смысл, если мы «понимаем правила, предписывающие безоговорочную правдивость как основной принцип взаимоотношений, а не отдельных людей вне взаимоотношений между ними» (MacIntyre 1995, 359). Говорить то, что считаешь правдой, значит стремиться к поддержанию взаимоотношений; говорить то, что считаешь неправдой, значит идти на разрыв взаимоотношений. В результате, «такие добродетели, как честность и верность оказываются под ударом во всех случаях, когда оказывается под ударом такая добродетель, как правдивость» (стр. 359). Мы говорим правду, потому что дорожим сообществом, и поддерживаем своей правдивостью сообщество, которым дорожим.[11]

Та же идея находит отражение и в том, как Иеремия и Павел привлекают Бога к вопросу о правдивости и обществе. Призывая к правдивости, и Павел, и Иеремия обращаются к *Божьему характеру*. Когда Павел говорит правду, он делает это не только пред лицом всякого человека, но и перед Богом (2 Кор. 4, 2). Ранее в том же письме он представляет Божью верность в качестве образца для своей собственной правдивости: «Верен Бог, что слово наше к вам не было то “да”, то “нет”» (2 Кор. 1, 18). Так и для Иеремии

---

[11] В Послании к Ефесянам обе грани взаимоотношений между истиной и сообществом упомянуты в том же контексте. С одной стороны, повеление говорить истину каждый ближнему своему подкреплено утверждением, что «мы члены друг другу» (Еф. 4, 25). С другой стороны, возрастание тела в единстве происходит отчасти за счет произнесения вслух истины в любви (Еф. 4, 15).

обман, наряду с коварством, – это форма отказа от богопознания (Иер. 9, 6).

Как же действуют подобные призывы к Богу? Из замечания Павла во Втором послании к Коринфянам можно сделать вывод, что универсальность истины («всякий человек») требует трансцендентного обоснования («перед Богом»). Как я уже говорил ранее, с точки зрения христианского богословия Бог действительно предлагает трансцендентное основание для понятия истины и обязанности говорить правду. Однако не в этом основная суть библейских текстов о Боге и правдивости в словах. Я думаю, для этого есть веские причины. Вероятно, волю к истине нельзя *оправдать* без обращения к Богу, так что без Бога единственными убедительными с точки зрения разума принципами останутся: «Нет ничего истинного» и «Все дозволено» (Nietzsche 1956, 287). Нельзя отрицать, однако, что волю к истине можно *практиковать* и без сознательного обращения к Богу. Среди весьма впечатляющего океана лжи люди по-прежнему продолжают говорить правду в еще более впечатляющих масштабах, тем более что эта ложь возможна лишь на фоне правды (MacIntyre 1995, 311ff). В большинстве случаев люди говорят правду, не обременяя себя размышлениями об ее философском оправдании, а ложь по большей части продолжала бы звучать, даже если бы каждый задумался о своем долге говорить правду, обусловленном существованием Бога. Гораздо важнее видеть в Боге *воина, борющегося за истину*, как это делают пророки и апостолы, чем трансцендентное условие, позволяющее говорить правду.

Возьмем пророчество Исаии против хулителей, правивших в Иерусалиме:

> Так как вы говорите: «…ложь сделали мы убежищем для себя,
> и обманом прикроем себя».
> Посему так говорит Господь Бог:
> вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, –
> камень испытанный,
> краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный:
> верующий в него не постыдится.
> И поставлю суд мерилом
> и правду весами;
> и градом истребится убежище лжи,
> и воды потопят место укрывательства (Ис. 28, 15-17).

Этот отрывок несет в себе сильный обличительный заряд. Ложь и обман стали убежищем и покровом для порочных правителей; они боятся за свою власть, да и за саму жизнь свою, потому что угнетают тех, кому должны служить. При этом правители знают, что будут противостоять нападкам, пока смогут выдавать за истину то, что по сути является ложью. Борьба за власть – это борьба за контроль над истиной. Вот здесь, по мнению Исаии, и вступает в дело Бог. Бог на стороне тех, кто слишком слаб, чтобы сопротивляться режиму истины. Ложь и обман не могут защитить правителей от Бога. Подобно могучему потопу Бог сметет их убежище с лица земли. Бог разоблачит бесчестную игру, которую ведут правители ради сохранения власти, и тогда вскроется вся их несправедливость; Бог низвергнет их с престолов, и на Сионе воцарится иной правитель. Будучи «камнем испытанным», он будет крепко утвержденным основанием для нового сообщества справедливости и мира, потому что он не станет обманывать тех, кто в него верит. Общность зависит от истины, а истина зависит не столько от правдоподобности трансцендентных условий ее вероятности, сколько от борьбы правдивых воинов за истину.

Ранняя церковь видела в этом отрывке из Книги Исаии мессианское пророчество, исполнившееся в пришествии Иисуса Христа (см. Рим. 9, 33; 1 Пет. 2, 6). Я хотел бы свести воедино различные выраженные мною составные истины, а также продвинуться в дискуссии еще на шаг вперед, поразмыслив об одном из эпизодов в повествовании об Иисусе Христе – о его встрече с представителем могущественнейшей военной силы того времени, приговорившим его к смерти на кресте.

Иисус пред Пилатом. Истина против власти

В Евангелии от Иоанна содержатся, возможно, самые глубокие по смыслу новозаветные высказывания об истине, и прежде всего в описании ареста Иисуса, суда над ним и казни (Ин. 18 – 19). Я постараюсь высветить социальные аспекты этого повествования, сосредоточившись на взаимоотношениях между властью и истиной. Нельзя сказать, что это единственно возможное или даже единственно важное прочтение этого текста. Во всяком случае,

основная цель Иоанна состоит в том, чтобы пробудить в читателях веру в Иисуса Христа, который есть Истина (см. Ин. 20, 30 и далее). Однако сотериологический взгляд на истину имеет важный социологический и эпистемологический подтекст. Само это повествование как бы приглашает нас выявить эти смыслы, поскольку оно развивается как в богословской, так и в социальной плоскости: принимая решение по поводу истинности обвинений, выдвинутых против Иисуса, и его места в его социальном мире, человек решает в пользу Истины или против нее.[12]

В ходе суда Иисус оказывается в зоне действия социальных сил, имеющих религиозные, этические и политические основания и заинтересованных в сохранении и укреплении своей власти. Главные действующие лица в этой истории – иудейские вожди и Пилат. Иудейские вожди, приведшие Иисуса к Пилату, опасаются его популярности.[13] Если он продолжит свое служение, «все уверуют в Него, – рассуждают они, – и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин. 11, 48).[14] Чтобы сохранить самих себя в качестве радетелей народа и его религии, они замышляют

[12] Я не вижу здесь необходимости отделять в этом повествовании исторический материал от не исторического. Я воспринимаю этот текст, как *рассказ* о природе и важности истины. Мои доводы в пользу важности правды, как она есть на самом деле (в тщательно выверенном смысле), ни в коем случае не подразумевают, что нам нельзя рассказывать истории, цель которых не в том, чтобы изложить все как было исторически, или что нам не почерпнуть ничего полезного и важного из историй, цель которых не в том, что изложить все как было исторически.

[13] Анализируя соотношение между истиной и властью на примере столкновения Иисуса с иудейскими вождями и Пилатом, я ни в коей мере не намереваюсь потворствовать антииудейским настроениям и деяниям, которые во многом характеризовали историю христианской церкви и были почерпнуты отчасти в Евангелии от Иоанна. Поскольку Иисус сам был евреем, иудейские религиозные вожди в моем понимании не равнозначны категории иудеев в целом. Повествование о встрече Иисуса с Пилатом приглашает нас брать пример с *еврея Иисуса* в отрицании насилия во имя верности истине, а не искать козлов отпущения в лице еврейского народа под предлогом мести за смерть Иисуса.

[14] Вслед за Бисли-Мюрреем (Beasley-Murray 1987, 196) я предпочитаю приведенное ниже прочтение: «Придут Римляне и *уничтожат* и место сие святое, и народ наш».

убить Иисуса, как это часто бывает с правителями, и выдают свою жажду власти за заботу о благополучии народа (Ин. 11, 50). Однако полностью скрыть свои мотивы за речами о народном благе им не удается: лучше для *них* («Лучше нам», – проговаривается первосвященник Каиафа), «чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11, 50). Между целым народом с его многовековой религиозной традицией (включая его мудрых вождей) и каким-то одиночкой – выбор очевиден.

Пилат представляет римскую власть. Большинство комментаторов изображают его как честного, но неизвестно почему давшего слабину судью, который безуспешно пытается освободить Иисуса. По мнению Рэймонда Брауна, Пилат – это «мятущийся человек, который не горит желанием брать на себя какое-то решение и тщетно пытается примирить противоборствующие силы» (Brown 1994, 744). С другой стороны, Дэвид Ренсбергер считает, что мы должны рассматривать его как хитроумного представителя римской власти, который с помощью Иисуса высмеивает иудейские национальные чаяния (Rensberger 1984, 402). Хотя я и считаю, что Ренсбергер прав, нам нет нужды здесь делать выбор между двумя этими толкованиями. В любом случае цель Пилата заключалась в том, чтобы сохранить власть кесаря и свою собственную власть – свой контроль над провинцией, свое право решать, кому жить, а кому умирать (Ин. 19, 10). Если во время суда Пилат действовал как хитроумный прокуратор, то прежде всего его заботили не подлинные или выдуманные притязания Иисуса на иудейский престол, а мнение народа – *считали ли его царем люди*; в мире политики, если ты слывешь сильным (не будучи таковым), значит, ты уже обладаешь реальной силой и тебя нужно держать в узде. Если же, с другой стороны, Пилат был слабым и нерешительным, то для него было главное покрепче ухватиться за власть; истину и правосудие необходимо было подчинить этой цели. «В том, чтобы пожертвовать одним человеком ради моей власти и во славу кесаря, нет ничего зазорного», – думал Пилат. «Если кто-то стоит на пути нашего весьма полезного для народа правления и выживания нашей религии, его нужно убрать», – утверждал Каиафа.

Обратим внимание на характер торга между религиозными вождями и Пилатом в ходе судилища над Христом. Речь идет

о власти. Они приводят Иисуса к Пилату и хотят, чтобы римлянин его осудил, потому что они уже решили, что он заслуживает смерти. Они не приводят никаких аргументов; они выдвигают *требования*. Когда у Пилата возникают сомнения по поводу виновности Иисуса, они кричат: «Распни, распни Его!» (Ин. 19, 6). Когда Пилат предпринимает попытку освободить Иисуса, они прибегают к запугиванию: «Если отпустишь его, ты не друг кесарю» (Ин. 19, 12). Они даже не потрудились изложить причины, почему они так жаждут смерти Иисуса. Вместо обмена аргументами и контраргументами, полагающегося на судебном процессе, мы видим попытки оказать давление. Такая вырисовывается картина, если мы видим в Пилате обыкновенного колеблющегося человека. Если же он был жестоким поборником кесаревой власти, как утверждает Ренсбергер, то получается, что он взял верх в этой хитрой игре: он умудрился отправить на крест популярного в народе проповедника и потенциального бунтовщика, переложив ответственность за это на иудейских вождей; он заставил иудейских религиозных вождей открыто заявить о своей лояльности кесарю как их единственному царю (Ин. 19, 15) и показал на примере Иисуса, какая печальная участь ждет любого претендента на титул иудейского царя (Ин. 19, 21). Религиозные вожди пытались выкрутить Пилату руки, но он сумел их руками осуществить свои тайные намерения. И в том, и в другом случае (давление иудейских вождей или коварство Пилата) общение стало инструментом насилия, а не инструментом разумного договора.

Предполагается, что назначение судебных процессов – выяснить правду о том, что произошло, и вынести справедливый приговор. В ходе суда над Иисусом ни обвинителей, ни судью истина ничуть не волновала. Обвинители жаждут обвинительного приговора; жаждут настолько, что даже требование судьи назвать, в чем именно состоит преступление обвиняемого, звучит для них оскорбительно: «Если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе» (Ин. 18, 30). Судья смеется над самим понятием истины. «Что есть истина?» – задает он риторический вопрос и прекращает диалог, возвращая обвиняемого на арену, где в противоборстве двух сил решается его судьба. Как для обвинителей, так и для судьи истина неуместна, потому что она только мешает им удерживать власть.

Единственная правда, которую они готовы признать, это правда сильного. Вопрос об истине был поднят обвиняемым, который тонко напомнил судье о его высочайшем долге – отыскивать истину. И, что примечательно, он, невинный и лишенный всякой власти, остался единственным, кого волновала истина. Будучи невинной жертвой в поисках истины, Иисус стал судьей своим судьям. В повествовании Иоанна просматривается другой суд, встречный, в ходе которого приговор будет вынесен уже Пилату (Söding 1996, 40).

В разговоре с Пилатом Иисус высказывается против правды сильного в пользу силы правды. «Ты Царь Иудейский?», – спрашивает Пилат. Он имеет в виду: «Обладаешь ли ты властью, соперничающей с властью религиозных вождей, с моей властью и с властью кесаря?». Иисус не отказывается от царского титула, но меняет его содержание. Его царство не отсюда, не от мира сего (Ин. 18, 36). Смысл этих слов не в том, что царство Иисуса не является силой, определяющей социальную реальность. Ведь он пришел в мир (Ин. 18, 37), и его ученики находятся в мире (Ин. 17, 11) и задействованы в игре социальных сил. Однако как царь, он не стоит на одной арене с прочими претендентами на власть, борющимися друг с другом за господство. Он вовсе не альтернативная сила одного рода с Каиафой, Пилатом и кесарем. Иначе его последователи подвизались бы за него, чтобы он не был предан своим обвинителям, а те, в свою очередь, не предали его бы Пилату (Ин. 18, 36). Его царство держится не на штыках и потому никого и никому не предает. Истреблять других претендентов на власть или держать их под контролем, обращаясь с ними как с вещью, – это не про него. Ту власть, за которую радеет Иисус, нельзя взять или удержать силой. Это власть, которую дают, даруют (Ин. 19, 11) и которая будет длиться до тех пор, пока человек не попытается ее узурпировать.

Отвергая власть насилия, Иисус отстаивал *власть истины*. «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине», – говорит он Пилату (Ин. 18, 17). Свидетельствовать об истине не означает отвергать всякую силу и всякую власть. Ибо истина сама по себе – настолько мощная сила, что свидетельство о ней можно описать как *царскую власть* (Anderson 1991, 41). Иисус несет свидетельство об истине, и потому он и *есть* царь. Угрожает ли

он при этом кесарю? Не напрямую, потому что он не собирается воевать с кесарем и его войсками. Как подчеркивает Ренсбергер, для Иисуса были неприемлемы «как беспрерывное ожидание революционного Мессии, так и стремление нарождающегося фарисейского начальства приспособиться к власти кесаря» (Rensberger 1984, 407). Но именно своем отказом от меча Иисус самым радикальным образом ставит под вопрос власть кесаря. Поэтому «кесарь есть царь» и «Иисус есть царь» – это два конкурирующих и в конечном итоге несовместимых утверждения. Они конкурируют между собой, потому что *правление* Иисуса претендует на ту же лояльность и те же личностные ресурсы, что и царство кесаря; они несовместимы, потому что *правление* Иисуса имеет совершенно иную природу.

Сила истины – сила, отличная от власти кесаря. Истина действительно *не* от мира сего, как то хотелось бы Фуко. Скорее истина – это сила из *другого* мира. И действует эта сила не насилием, а свидетельством. В чем задача свидетеля? В том, чтобы рассказать о том, что он видел или слышал; его долг – донести, как все было на самом деле, указать на истину, а не произвести истину. Как и язык, представленный Фуко в виде системы знаков в его описании классической традиции, свидетельство «существует, только если оно прозрачно» (Foucault 1970, 376). Имея в виду прежде всего самого себя, Иисус говорит: «Мы свидетельствуем о том, что видели» (Ин. 3, 11); он изрекал истину, которую *слышал* от Бога (Ин. 8, 40). Свидетель, способный устоять пред соблазном власти, не стремится привнести свое в свою речь; он не ищет славы себе (Ин. 7, 18); он стремится точно передать то, что исходит *не* от него. Лучше всего суть миссии Иисуса как свидетеля изложена в следующим его высказывании: «Мое учение – не мое, но пославшего меня» (Ин. 7, 16, ср. Ин. 12, 49; 14, 24).

Быть свидетелем значит добросовестно выполнять скромный и совсем не творческий труд – говорить правду. Это не значит, что свидетелю придется отстраниться от всего, как бы переместиться в никуда и из этого ниоткуда делать безликие, безучастные заявления о том, что должен увидеть или услышать каждый. Нет, оставаясь живым человеком, он будет описывать увиденное и услышанное своими словами. Но хотя хороший свидетель не может

и не должен абстрагироваться от конкретной ситуации, в которой он оказался, он будет стремиться отвергнуть скрытый империализм своего собственного замкнутого в себе «я», которое отказывается освободить в себе место для ближнего. То, что свидетель редко достигает полного успеха, а иногда даже и не пытается это сделать, это само собой разумеется. Поэтому мы держим свое сомнение наготове, даже когда внимаем тем, кого считаем хорошими свидетелями. Но ни наши сомнения, ни частые провалы свидетелей никак не отменяют обязанность и способность свидетеля уважать инаковость других – стремясь говорить правду.

Попытка привнести что-то свое в свидетельство – всегда скрытый насильственный акт, может быть, малый и незначительный, но реальный. Иисус отвергает подобное насилие, потому что принять его означало бы уступить тем, кто считает социальное взаимодействие игрой «Кто сильнее». Он предпочел бы умереть, свидетельствуя об истине, чем жить, манипулируя другими и выдавая собственные мысли и цели за истину. Он предпочел бы, чтобы истина одержала победу ценой его собственного поражения, чем попирать истину ногами и выставлять себя героем. Почему? Потому что весь смысл своего существование он видит в свидетельстве об истине. Истина определяет все его существо. «Я *есмь*… истина», – сказал Иисус, добавив, что он еще есть и жизнь (Ин. 14, 6). Поражение истины – это поражение жизни; победа истины – это победа жизни. Человек, облаченный в багряницу, с терновым венцом на голове, нагой человек, висящий на кресте олицетворяет собой победу истины и жизни, а не их поражение. Стоит ли удивляться, что Иоанн считает распятие актом *прославления* (Ин. 13, 31-32)?!

«Это наивно, – скажет кто-то в ответ. – Вы делаете Иоаннового Иисуса защитником той объективности, которая невозможна как в философском, так и в социальном плане! Разве мы не привносим наши собственные интересы в то, что видим и слышим, не говоря уже о том, когда свидетельствуем об этом? Разве социальная борьба, частью которой мы так или иначе являемся, никак не влияет на наше восприятие действительности?» Да, влияет. И все же речь-то не о том. Я уже говорил, что свидетель вовсе не обязательно должен быть абстрактно объективен. Кроме того, Иисус в Евангелии от Иоанна подчеркивает, что свидетель, даже когда он говорит

правду, не может рассчитывать на то, что он убедит своих слушателей; нет таких правил и принципов, определяющих общение свидетеля и слушателей, которые гарантировали бы адекватную передачу истинного знания. В этом, на мой взгляд, и заключается скрытый смыл слов, сказанных Иисусом после того, как он заявил, что пришел свидетельствовать об истине: «Всякий, кто от истины, слушает гласа моего» (Ин. 18, 37).

Что же означает это выражение – «Быть от истины»? То, что свидетель *обращается* к немногим избранным? Что доступ к истине сильно ограничен? Во время допроса у первосвященника Иисус настаивает, что он говорил явно миру и тайно не говорил ничего (Ин. 18, 20; ср. Ин. 10, 24 и далее). И как еще мог говорить тот, кто пришел в этот мир с тем, чтобы свидетельствовать об истине? Он говорил в местах скопления людей – в синагогах и в храме – «где всегда Иудеи сходятся» (Ин. 18, 20). Его свидетельство было публичным, открытым для всех (Söding 1996, 37). Озвученные им истины были доступны всем и каждому, и каждый мог либо согласиться с ними, либо их отвергнуть. Истина, которую он пришел возвестить, предназначалась не только для его круга. А иначе он не смог бы провозгласить своих обвинителей и судью виновными в неверном понимании и неправом осуждении его поступков. «Более греха на том, кто предал меня тебе», – говорит он Пилату (Ин. 19, 11), подразумевая, что Пилат тоже виновен.

И все же даже если истину услышат все, далеко не все с ней согласятся. По сути, Иисус как бы говорит, что все *и не смогли бы с ней согласиться*. Почему? Чтобы принять истину, нужно не только услышать ее, но и быть от истины. В Ин. 8 – отрывке, чьи антииудейские отголоски нам нужно тщательно избегать – Иисус противопоставляет тех, кто от истины, а значит, и от Бога, тем, кто от лукавого и от лжи. В отличие от Иисуса, который есть истина и жизнь, дьявол есть человекоубийца от начала и потому лжец и отец лжи; когда говорит он ложь, говорит свое (Ин. 8, 44). Потому-то они и не понимают и не могут принять истину. И наоборот, чтобы принять свидетельство об истине, человек должен стоять в истине, а истина должна быть в нем (Ин. 8, 44). Готовность внять истине зависит от образа жизни человека: как всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, так и поступающий по

правде идет к свету (Ин. 3, 20-21). Так что Иисус может со всем основанием сказать своим противникам, что они не верят ему не *вопреки* тому, что он говорит им истину, а *потому*, что он говорит им истину (Ин. 8, 45).

Способность к познанию истины зависит не только от состояния нашего ума (адекватно ли он воспринимает реальность и способен ли он к логическим заключениям?), но еще и от нашего характера. Истина должна быть близка нам по духу, мы должны быть освящены ею (Ин. 17, 17). Говоря языком Мишеля Фуко, поскольку знание истины никогда не бывает чистым – по крайней мере, когда речь заходит о чем-то более серьезном, чем знание телефонного номера нашего знакомого, – но неизменно погружено в разнообразные силовые связи, формирующие собственное «я» человека (Foucault 1978, 73), это «я» должно стать честным, прежде чем оно сможет принять истину. Поскольку человеческое «я» нельзя вывести в свободное от всяческих влияний пространство, где его сознание будет функционировать вне силовых связей, то это «я» нужно переформатировать в рамках данных силовых связей так, чтобы оно было готово и способно отыскивать и принимать истину. В этом смысле правдивая жизнь есть обязательное условие адекватного познания.

Ну а как быть с теми – по сути, со всеми *нами* – кто нечестен и неправдив? Поделил ли я человечество на горстку правдивых и всех остальных, кто пребывает в рабстве у лжи и неправды? Неужели приверженцы лжи обречены вечно пребывать во тьме, потому что им не отыскать того, что не видят их глаза? По большому счету, чтобы познать истину, мы должны быть наставлены на всякую истину Духом истины (Ин. 16, 13). Должны ли мы в таком случае согласиться с тем, что восприятие истины – это не свободный акт бытия, а имеет своим основанием бытие, предопределенное божественной реальностью, как утверждает Рудольф Бультман (Bultmann 1964, 246). Противопоставлять одно другому неправильно – по крайней мере, на социальном уровне, на котором я в данный момент рассматриваю Евангелие от Иоанна. Все мы испытываем влияние Духа истины, но в истине остаются лишь немногие. «Кто останется, – говорит Иоанн, – познают истину, и истина сделает их свободными» (см. Ин. 8, 32).

Ницше лучше других знал, что стоит на кону в вопросе истины. Оспаривая прописанную в Евангелии от Иоанна взаимосвязь между истиной и свободой, он утверждал в своем памфлете «К генеалогии морали», что пока люди верят в истину, они еще далеко не *свободные* умы. Настоящая свобода обретается только там, где ликвидировано само понятие истины (Nietzsche 1956, 287). Поэтому в «Антихристе» Пилат упоминается Ницше как единственный новозаветный персонаж, который вызывает у него уважение. «Благородная насмешка римского правителя, перед которым происходит бесстыдное злоупотребление словом "истина", – пишет Ницше, – обогатила Новый Завет новым выражением, *которое имеет цену*, которое само по себе есть его критика, его *отрицание*: "Что есть истина?"» (Nietzsche 1990, 174). Однако что именно олицетворяет насмешка над истиной – отрицание христианства или нечаянное самоубийство философской мысли самого Ницше – будет зависеть отчасти от того, как мы поступим с еще одной насмешкой, которая служит оборотной стороной насмешки над истиной, – насмешкой над человеческой жизнью. Ницше понимал, что, не принимая всерьез истину, Пилат тем самым решил не принимать всерьез и спор иудеев. И он присоединился к Пилатовой насмешке над маленьким евреем из Галилеи: «Одним евреем больше или меньше – что за важность?» (стр. 174). Однако в отличие от Пилата и Ницше, последователи распятого Мессии должны гореть страстным желанием свободы каждому маленькому еврею. Поэтому они будут стремиться говорить правду и быть правдивыми людьми.

Истина, свобода, насилие

В постмодернистском – постницшеановском – контексте есть две, наверное, самых проблемных, стороны того, что Иисус, по версии Иоанна, говорит об истине, а именно что человек может познать истину и что истина может сделать его свободным. Кто из нас осмелится со всей твердостью заявить, что знает истину? Что это, наивность или злой умысел, когда кто-то утверждает, что истина сделает людей свободными? Нет, истина не освобождает, подсказывает нам наша постмодернистская чувствительность. Одна

большая Истина – это одна большая Ложь, которую выдают за истину, чтобы облечь власть имущих угнетателей в одежды святых радетелей освобождающей Истины. Чтобы освободить людей, мы должны разбить одну большую Истину на множество мелких истинок. Мы относимся с большим подозрением к любым претензиям на обладание *истиной*, поэтому нас больше устраивает, когда есть возможность оценить вопрос сразу с нескольких углов зрения. Чему мы, постмодернисты, можем научиться из домодернистского столкновения между истиной и властью», случившегося во время суда, который вершили над Иисусом Каиафа и Пилат?

В заключение хочу привести две мысли, которые я почерпнул из этого столкновения, и касаются они вопроса о конкурирующих претензиях на истину в борьбе за частное и общественное признание. Речь идет, прежде всего, о позиции, которую мы должны занимать в наших поисках истины. Хочу заранее оговориться во избежание ложных умозаключений, что первое, о чем нам нужно помнить, когда мы стремимся научиться чему-то у Иисуса Христа, это то, что *мы – не Иисус Христос*. В применении к вопросу об истине это означает, что, в отличие от Иисуса Христа, мы – *не* истина и *не* самодостаточные свидетели истины. Вот почему мы верим в Иисуса Христа – чтобы он помог нам увидеть, что мы не таковы, какими должны быть, и стать таковыми. Таким образом, наша приверженность Иисусу Христу, который есть истина, еще не означает, что мы обладаем абсолютной истиной. Если мы и знаем истину, то знаем в нашем человеческом преломлении, искаженно; как сказано у апостола Павла, мы знаем ее отчасти, мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор. 13, 12). Словно какая-то светонепроницаемая перегородка стоит на нашем пути к познанию божественного. Впрочем такая же перегородка мешает и нашему познанию человеческого.

Первая важная мысль, на которую навело меня столкновение Иисуса с Каиафой и Пилатом, заключается в том, что *истина важнее моего собственного «я»*. Иисус Христос был распят как свидетель истины. Будучи зажат в тисках между Каиафой и Пилатом, этот маргинальный еврей отказался поставить свои интересы выше истины – и стал Мессией, Спасителем мира. Почему он пошел на этот самоотверженный отказ пред лицом сильных мира сего,

угрожавших крахом ему самому и его миссии? Потому что когда мы ставим себя выше истины, мы открываем путь насилию, чьи потоки захлестнут и погубят немощных. Если истина перестанет цениться больше, нежели наши частные или общие интересы, воцарится насилие и люди с дрожащими голосами и слабыми руками падут жертвой тех, кто хорошо владеет как языком, так и мечом.[15]

Ну а как быть с теми, кто во имя истины притесняет слабых? Здесь наступает черед второй мысли, почерпнутой мною из столкновения между Иисусом, Каиафой и Пилатом, и мысль эта должна всегда дополнять первую: *«я» другого человека важнее, чем моя истина.* Да, я должен быть готов пожертвовать собой ради *истины*, но при этом я не имею права приносить других на алтарь *своей* истины. Иисус, утверждавший, что он есть Истина, отказался прибегнуть к насилию, чтобы переубедить тех, кто не признавал его истину. Царство истины, которое он пришел провозгласить, было царством свободы и потому не могло опираться на столпы насилия. Приверженность истине должна сопровождаться приверженностью ненасилию, иначе приверженность истине будет порождать насилие. Истина – это щит, защищающий слабых от насилия со стороны сильных. Чтобы этот щит не превратился в смертельное оружие, он должен быть в руке того, кто отвергает насилие.

Наше постмодернистское сознание подсказывает, что заниматься поиском истины значит подспудно потворствовать насилию; мы воздерживаемся от поисков истины ради сохранения свободы. И все же эти устремления могут оказаться не столь предосудительными, как нам думается. Может статься, мы убеждены в том, что нам нужно оставить все разговоры об истине *потому, что мы боимся отказаться от насилия.* Но если мы не оставим насилие, множество мелких истин, которые нам хотелось бы утвердить вместо одной большой Истины, приведет к множеству маленьких войн – войн, таких же беспощадных, как и любая война, развязанная во имя одной большой Истины. Урок, который мы должны усвоить из столкновения между Иисусом, Каиафой и Пилатом, заключается в том, что подлинная свобода – это плод приверженности как истине, так и ненасилию.

---

[15] Стэнли Хауэрвас утверждал, что перестать держаться за истину значит подчиниться насильственному порядку (Hauerwas 1992).

«Истина сделает вас свободными», – сказал Иисус. Свободными от чего? В свете того, о чем было сказано в этой главе, я выразился бы так: свободными для того, чтобы курсировать от самих себя к ближним и обратно и чтобы смотреть на нашу общую историю не только со своей, но и с их точки зрения, а не обосабливаться от других, настаивая на абсолютной истинности собственных воззрений; свободными для того, чтобы жить правдивой жизнью и быть скромным свидетелем истины, а не производить на свет собственные истины и не навязывать их другим; свободными для того, чтобы принимать других в истине, а не совершать против них открытые и скрытые акты насилия и обмана.

Вот за *эту* свободу я и поднимаю свой бокал – а еще за истину в надежде, что мой воображаемый собеседник из первых абзацев этой главы присоединится ко мне, потому что я ответил на все его претензии и был услышан; за стремление узнать, что происходит на самом деле; за крепкую память о происшедшем; за смелость громко об этом возвестить.

Глава 7

НАСИЛИЕ И МИР

Распятый Мессия и всадник на белом коне

«И настанет царство истины?» – спрашивает Пилат Иисуса в произведении Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита». «Настанет, игемон», – убежденно ответил Иешуа. «Оно никогда не настанет!» – вдруг закричал Пилат таким страшным голосом, что Иешуа отшатнулся. Много лет тому назад, пишет Булгаков, в долине дев, где был ранен его охранник Марк Крысобой, Пилат кричал своим всадникам: «Руби их! Руби их!» (Bulgakov 1967, 33). Теперь, в роли судьи, он решил судьбу обвиняемого с той же смертельной яростью. «Преступник! Преступник! Преступник!» – закричал Пилат и объявил смертный приговор.

Незадолго до этого он намеревался снять с Иисуса все обвинения. Было очевидно, что обвинение Иисуса в подстрекательстве людей разрушить Храм было полнейшей чепухой. Пилат видел в Иисусе безумца, но никак не преступника. «Но неожиданно секретарь подал Пилату другой кусок пергамента с еще одним обвинением. Прочитав его, прокуратор еще более изменился в лице. Темная ли кровь прилила к шее и лицу или случилось что-либо другое, но только кожа его утратила желтизну, побурела, а глаза как будто провалились. «Ты когда-либо говорил что-нибудь о великом кесаре? Отвечай! Говорил?» – закричал он арестанту. Иисус ответил:

> В числе прочего я говорил, что всякая власть является насилием над людьми и что настанет время, когда не будет власти ни кесарей,

> ни какой-либо иной власти. Человек перейдет в царство истины и справедливости, где вообще не будет надобна никакая власть (стр. 32).

Теперь Пилат понимал, почему «бродяга Иисус на базаре смущал народ, рассказывая про истину» (стр. 26). В мире Пилата истина и справедливость были *заслугой* кесарева меча. В царстве же Иисуса истина и справедливость мечу кесаря противостояли. Пилат понимал, что, говоря об истине и справедливости, Иисус покусился на само основание его власти, которая решала, что есть истина и справедливость. Слабоумный или нет, но с такими мыслями Иисус считался опасным преступником; он бросал вызов власти кесаря не в каком-то одном регионе, но полностью и целиком. Он должен быть умереть. «Ты полагаешь, несчастный, – сказал Пилат, после того, как Иисус просил отпустить его, – что римский прокуратор отпустит человека, говорившего то, что говорил ты? О, боги, боги! Или ты думаешь, что я готов занять твое место? Я твоих мыслей не разделяю!» (стр. 33).

Пилат заслуживает нашего сочувствия, и не потому, что он был хорошим человеком, принявшим неверное решение по стечению трагических обстоятельств, но потому, что мы ничем не лучше его. Мы можем верить в Иисуса, но не разделять его мыслей, по крайней мере в вопросах о насилии, мире и справедливости. Разве наш мир не похож на мир Пилата, в котором варвары набрасываются на Марка Крысобоя, словно собаки на медведя, а прокуратор кричит: «Руби их! Руби их! Великан Крысобой попался!», или мир великана Крысобоя, чей кнут учит Иешуа не называть Пилата хорошим человеком или свирепым чудовищем, но игемоном. Можно ли в таком мире искренне следовать словам Иисуса, что если кто-то ударит по правой щеке, нужно подставить и другую? (Мф. 6, 39). Готовы ли мы взять наш крест и следовать за несопротивляющимся Иисусом? Подобно Левию Матвею из произведения Булгакова, мы можем быть настолько очарованы Иисусом, что украдем нож и перережем веревки, которыми он был привязан к кресту, но все же будем следовать за ним с безопасного расстояния, боясь разделить его страшную участь.

Порядок в мире держится на насилии, и мы естественным образом хотим быть ближе к воскресшему Мессии, которому была

дана всякая власть на земле и на небе (Мф. 28, 20). Другое дело распятый Мессия. Распятый Мессия хорош для нашего внутреннего мира, для наших душ, терзаемых чувством вины и одиночеством. Он – спаситель, который умирает за наши грехи и успокаивает нашу совесть, он сопереживает нашему горю и держит нас за руку, когда мы идем долиной смертной тени. Но во внешнем мире, том, что окружает нас, где скрещиваются в борьбе чьи-то интересы и власть, нам нужен другой Мессия, «Царь царей и Господь господствующих», который сделает нас сильными, наши руки твердыми, а мечи острыми. Образ беспомощного Мессии затеняет победоносный всадник на белом коне. Его глаза – как пламень огненный, он облечен в одежду, кровью обагренную, и топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя (Откр. 19, 11-17). Мы готовы верить в распятого, но вот шествовать хотим с всадником на белом коне.

Есть множество причин, почему нам хочется быть скорее в армии всадника, чем в числе учеников распятого. Мы хотим быть подальше от страданий, и многие из нас в глубине души поддерживают насилие. Конечно, мы хотели бы меньше причинять боли и лучше пострадать самим, если бы жили в мире, где справедливость торжествует, а истина в почете. Однако мы не живем в таком мире. Мы думаем, что без кесарева меча не будет ни истины, ни справедливости. Томас Гоббс, возможно, не так уж неправ, когда в своем произведении «Левиафан» стремится найти путь спасения людей от хаоса взаимного истребления через абсолютную власть государства (Hobbes 1967). Но сколько бы мы ни жили под властью кесарева меча, нас должен преследовать вопрос: «Идут ли рядом истина и справедливость с мечом кесаря? Не станут ли истина и справедливость не чем иным, как обманом и угнетением, чтобы просвещать с помощью насилия? Не потянутся ли они за мечом, чтобы установить *собственную* истину и *собственную* справедливость? Меч, предназначенный для искоренения насилия, лишь укореняет его. Страх перед хаосом снизу вызывает хаос сверху, который, в свою очередь, увековечивает хаос снизу (ср. Assmann and Assmann 1990, 20). Мы загнаны в порочный круг: конкурирующие истины и понятия о справедливости обращаются к насилию, и насилие возводит на трон истину и справедливость злоумышленников. Возможно, чтобы разорвать этот порочный круг, нам

стоит разделять мысль, которую принес Иисус Булгакова на крест? Если мы хотим, чтобы истина и справедливость торжествовали, не должны ли мы надеяться на тот день, когда власти кесаря больше не будет, а мечи перекуют на орала?

Да, мы должны *надеяться*. В то же время мы продолжаем жить в мире, который запасается мечами, а не оралами, в мире, где каждую минуту народы мира тратят 1, 8 миллионов долларов на вооружение. Согласно статистике последних лет, каждый час умирает 1500 детей от голода. Быстрый рост населения, сокращение ресурсов, безработица, переселение в трущобы, необразованность – все это способствует неуклонному росту недовольства среди социальных групп, создавая благоприятные условия для конфликтов в будущем, наподобие тех, что произошли в Руанде и Боснии (см. Kennedy 1994). Как только вспыхивает насилие, торжествуют обман и угнетение, начинается перераспределение власти, а истина и справедливость попираемы. И все это делают большие и маленькие кесари с их большими и маленькими мечами. В таком мире торжество истины и справедливости произойдет только тогда, когда начнет править Бог вместо кесаря. И чем скорее, тем лучше. Мы должны задаться вопросом: «*Как жить, когда правит кесарь, а истина и справедливость в посрамлении?*». Имеет ли какое-то отношение распятый Мессия к нашей жизни в мире, где истина искажаема, а справедливость попираема? Или, может, мы должны запереть его глубоко в душе или церквях и искать вдохновение для жизни в образе всадника на белом коне? Или, может, нам отказаться от одного и от другого, отбросить религию вовсе и искать источники для установления мира где-то еще?

Начиная с наших предков эпохи Просвещения, сделавших выбор в пользу последнего (отбросив религию), я хочу сначала критически осмыслить некоторые основные предложения по противодействию насилию: универсальный разум в противовес верности отдельным религиозным группам, диалог между религиями, попытки развенчать и разум, и религию как проводников системы террора во имя децентрализации и собственной ненаказуемости. Затем я покажу, что распятый Мессия (богословие креста) и всадник на белом коне (богословие суда) не поддерживают насилие, а способствуют установлению мирной жизни в мире насилия.

Разум против насилия

Что представляла собой тьма Средневековья, которую мыслители эпохи Просвещения так настойчиво стремились развеять? Традиционно отвечают на этот вопрос так: ученые развеяли мрак традиций и суеверий светом научного и философского разума; современный рационально-обоснованный метод заменил средневековое упование на традицию. Сейчас, в конце XX века мы не стали бы связывать традицию с тьмой, как это делали наши предки в эпоху Просвещения. Более того, мы уже знаем, к какой поистине зловещей тьме привело развитие современного рационального метода. Как сказал Стивен Тулмин в своем «Космополисе»: «Декарт открыл верный метод получения знаний тогда, когда на большей части континента… людям перерезали горло и сжигали их дома просто потому, что кому-то не нравилась их религия» (Toulmin 1990, 17), или когда «католики и протестанты стремились доказать богословское превосходство силой оружия» (стр. 69). Новый способ установления истины, независимый и нейтральный для разных религиозных групп (стр. 70), кажется привлекательной альтернативой войне, подпитываемой догматическими спорами. Современное доверие абстрактному, универсальному и вневременному разуму было ответом социальному хаосу, созданному противостоянием религиозных верований, и попыткой положить конец насилию, вызванному фанатичной верностью какому-то одному учению. Хаос религиозных войн был, конечно, не единственной причиной возникновения разума Просвещения. Религиозные войны были всегда и везде, но последствия раньше были другие; в западной же культуре эти войны создали благоприятные условия для развития рационального метода, породившего проблемы, решение которым еще предстоит найти.

Рациональный метод как противоядие насилию стал неотъемлемой частью оптимистического представления просветителей об истории как о процессе развития цивилизации от досоциального невежества к жизни в мирном цивилизованном обществе. По мере дальнейшего развития цивилизации споры уйдут, все иррациональные и антиобщественные движения будут постепенно подавлены и насилию больше не будет места в жизни общества.

В очерке «Что такое Просвещение?» Иммануил Кант сказал о человеческой природе то, что считал само собой разумеющимся: «Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве» (Kant 1963, 9). С такой точки зрения, вспышки насилия свидетельствуют лишь о том, что процесс цивилизации еще в стадии развития, и напоминает нам, что мы должны двигаться вперед.

Кант еще раз подтвердил свою веру в постепенное истребление насилия в эссе «Постепенное развитие человечества»:

> Постепенно насилия со стороны властей будет все меньше, а повиновения законам все больше. Политика будет все более милосердной, судебные тяжбы случаться все реже, люди будут держать свое слово и т. д. отчасти из любви к чести, отчасти от осознания, что это в их интересах. И в конце концов это будет также распространяться на внешние связи разных народов до возникновения космополитического общества (стр. 151).

В конце этого эссе Кант рассказывает историю о враче, который изо дня в день обнадеживал своих пациентов, находя у них симптомы выздоровления. У одного хвалил пульс, у другого – стул, третьего уверял, что потливость свидетельствует об улучшении. Однажды доктор нанес визит одному из своих пациентов и спросил, как его здоровье, на что бедняга ответил: «Какое там здоровье! Я умираю от непрерывного улучшения» (стр. 153). Рассказав эту историю, Кант отмахнулся от нее как от притчи о современных врачах человечества. Вместо этого он считал, что болезненные последствия войн должны «заставить политического пророка исповедовать неминуемый поворот человечества к лучшему» (стр. 154). Два века спустя, пережив две мировые войны, Холокост и многие другие злодеяния, нам бы хотелось, чтобы Кант поведал историю о докторе в самом начале своего эссе, а потом рассказал бы, как нам жить, чтобы не умереть от улучшения.

В труде «Процесс цивилизации», написанном накануне Второй мировой войны, Норберт Элиас говорил, что современная организация общества влечет за собой укрощение инстинктов, а следовательно, снижение агрессивности и насилия (Elias 1994). Его тезис прост: чем больше людей зависят друг от друга, тем более предсказуемыми и менее спонтанными они будут, а значит, и менее

агрессивными, потому что их поведение будет регулироваться множеством правил и положений. Сейчас государство обладает монополией на насилие, хотя раньше каждый человек сам боролся за свое место в обществе. Насилие, накопленное за кулисами повседневной жизни, оказывает постоянное и равномерное давление на личность (стр. 238), что снижает непредсказуемость физического насилия. В результате, он говорит, современные общества более мирные и, следовательно, более цивилизованные, чем древние.

Элиас предлагает социологическое объяснение обетованиям Просвещения, говоря, что несмотря на симптомы человечество на самом деле постепенно выходит из досоциального невежественного состояния к мирному. Однако надежды на то, что процесс цивилизации приведет к снижению насилия, оказались тщетными. Отметим очевидное: государственная монополия на насилие не обязательно влечет за собой *снижение* уровня насилия как такового, но лишь уменьшение *незаконного* насилия. Энтони Гидденс говорит, что внутреннее усмирение в современных государствах тесно связано с их полной милитаризацией для наведения внутри общественного порядка (Giddens 1985). Конечно, существует достаточно причин отдать предпочтение «цивилизованному» насилию со стороны государства «нецивилизованному» насилию племенных войн, массовым убийствам или власти террора, но не следует забывать, что «цивилизованное» насилие – это все еще насилие. Кроме того, вовсе не видно, что в обществах, которые были усмирены монополией государства на власть, насилие уменьшилось.[1] Книга Ганса Петера Дюрра «Непристойность и насилие», вышедшая в серии «Миф процесса цивилизации», представляет собой основательное исследование, доказывающее, что агрессия и жестокость не уменьшились в современных обществах (Duerr 1993).

Удивительно, что в миф о процессе цивилизации продолжают верить до сих пор, и как это ни парадоксально, теория Элиаса была сформулирована в 1939-м году – в то же самое время, когда рождались зловещие планы, приведшие к Холокосту. Конечно, в свете непоколебимой веры в постепенное устранение насилия

---

[1] Ханна Арендт говорит: «Чем больше бюрократии в общественной жизни, тем больше будет насилия (Arendt 1970,81).

Холокост может выглядеть как «иррациональный выброс пока еще до конца не искорененного досоциального невежества», как говорит Зигмунт Бауман и критически оценивает эту попытку уйти от ответственности (Bauman 1989,17). Такое понимание оказывается надуманным, как только мы пересматриваем толковательную связь между современностью и Холокостом. Вместо того чтобы подогнать Холокост под наши предвзятые представления о прогрессе, мы должны спросить: как Холокост влияет на наши представления? В свете жестокой реальности Холокоста вера в постепенное устранение насилия выглядит как современное суеверие, выдающее себя за истину об истории.

В «Актуальности холокоста» (в оригинале «Современность и Холокост») Зигмунт Бауман настойчиво утверждает, что Холокост – это не чужеземный злоумышленник, а «законный обитатель покоев современности, в любом другом жилище он, конечно, не чувствовал бы себя как дома» (стр. 17). Современность, по словам Баумана, сделала возможным Холокост, в ней не было ничего, что могло бы предотвратить трагические события. По его мнению, виновна во всем современная бюрократическая культура. Поясняя свою позицию, он пишет:

> Кроме того, я хочу сказать, что бюрократическая культура, которая побуждает нас относиться к обществу как к объекту администрирования, как скопищу множества проблем, требующих решения, как природе, которую нужно контролировать, преодолевать, улучшать или переделывать, как законному объекту социальной инженерии и вообще как саду, который нужно спланировать и поддерживать в изначальной форме с помощью силы (внутри сада все растения делятся на культурные, о которых нужно заботиться, и сорняки, которые нужно вырывать), и была той атмосферой, в которой идея холокоста могла быть замыслена, медленно, но последовательно развита и доведена до завершения. И я также хочу сказать, что дух прикладной рациональности и ее современная бюрократическая форма институционализации сделали решения, подобные холокосту, не только возможными, но и в высшей степени благоразумными и увеличили вероятность выбора в их пользу. Повышение вероятности совсем не случайно связано со способностью современной бюрократии координировать действия великого множества моральных индивидов в направлении любых, в том числе и аморальных, целей.

Вместо того чтобы вытеснить насилие за пределы социальной жизни, современный процесс цивилизации, пишет Бауман, лишь перераспределил его в новых местах, где оно продолжало свою разрушительную и убийственную работу. «Процесс цивилизации успешно заменил искусственные и гибкие модели поведения человека на естественные побуждения и, следовательно, создал шкалу бесчеловечности и разрушения, которая остается непостижимой до тех пор, пока действиями человека управляют естественные наклонности» (стр. 95); бюрократия и технологии современного государства сделали масштаб невежества ужасающим.

Исходя из того, что моральные запреты не действуют на расстоянии и что совершение аморальных поступков, напротив, становится легче с каждым дюймом социальной дистанции, Бауман ожидает улучшения тогда, когда мы позволим нашей естественной предрасположенности играть самих себя в ситуациях сближающих людей (стр. 192). Ожидание кажется оправданным, поскольку преодоление дистанции становится проще, когда тебе «не нужно выглядеть жертвой в чьих-то глазах, когда ты считаешь точки на экране, а не трупы» (Bauman 1995,150). Тем не менее даже если расстояние убивает моральную ответственность, отсюда не следует, что сближение восстанавливает ее. Вопреки Бауману, Арне Ветлесен говорит в своей книге «Восприятие, сопереживание и суждение», что «нет никакой *тесной* связи между человеческим сближением и моральным поведением… сближение связано с рядом факторов; оно не возникает само по себе и не может прояснить, где поведение нравственно, а где нет» (Vetlesen 1994, 275). Нравится нам это или нет, но это не исключение, а правило: человеческие существа разрушают то, что они ненавидят, а ненавидят они больше всего конкурентов на своей территории (Enzensberger 1993,11). Однако анализ Бауманом взаимосвязи между современностью и Холокостом хорошо показывает, что мы не должны ожидать мира от рациональной и бюрократической цивилизации. Ричард Рубинштейн верно подметил, что цивилизация – это не только «качественная медицина, возвышенные религиозные идеи, прекрасное искусство и изысканная музыка, но и рабство, военные конфликты, эксплуатация и лагеря смерти. Ошибочно полагать, как он говорит, что «цивилизация несовместима с дикими жестокостями»

(Rubenstein 1978,91). Цивилизация – это глубоко неоднозначный процесс (см. вторую главу).

Воюющие народы, воинственные боги

Современности не удалось выполнить свое обещание по установлению мира. Она также не смогла вытеснить религию во имя разума. Это возвращает нас к вопросу о том, как религия связана с неослабевающим насилием в современном обществе. Ответ частично зависит от места религии в этих обществах.

По всему миру (за исключением западных стран) мы наблюдаем настоящее возрождение религии как политической силы. Вот что говорит Марк Юргенсмейер в своей книге «Новая холодная война»:

> Новый мировой порядок, который заменяет собой двухполюсную власть старой холодной войны характеризуется не только появлением новых экономических сил, крушением старых империй и дискредитацией коммунизма, но и возрождением самосознания отдельных сообществ, основанного на этнических и религиозных пристрастиях (Juergensmeyer 1993, 1f.).

Во многих частях мира религии возвращают свои позиции в общественной жизни. Предпринимаются попытки возродить связь религиозного и политического самосознания, отчасти чтобы завершить процесс культурного освобождения от секулярного западного империализма. В конфликтных ситуациях религия становится мощным орудием для узаконивания насилия в политических целях. Христиане могут носить крестик, а мусульмане отрывки Корана на шее, тем самым они не только демонстративно свидетельствуют о своих религиозных убеждениях, но и делают безапелляционное политическое заявление о том, кто они и за что они готовы бороться. С этим дело обстоит сложнее в так называемых развитых индустриальных обществах. Как показывает Джеймс Бекфорд в своей книге «Религия и развитое индустриальное общество», религия в обществе рассматривается главным образом как идеология, которая маскирует материальные интересы отдельных классов, как система социальной интеграции и окончательный авторитет в нормативных постулатах. Такое понимание не пройдет

в развитых индустриальных обществах (Beckford 1989). Исходя из наших целей, нам не стоит останавливаться на пояснении причин таких суждений, даже тех, которые я считаю неубедительными. Для меня более важна здесь не столько критика религии Бекфордом, сколько предложение задуматься о месте религии в современном обществе.

В отличие от социологов, которые отправляют религию на задворки современного общества, Бекфорд приводит доводы в пользу ее актуальности, хотя и не как социального института, но как культурного явления. Он пишет:

> Послевоенное преобразование того вида индустриального общества, которое пророчили социологи в начале XX века, как правило, подрывает общественные, семейные и организационные основы религии. Но религиозные формы выражения чувств, верований и действий сохранились как относительно автономные ресурсы. Они сохраняют способность к идеализации: *главное* значение, *безграничная* сила, *крайнее* негодование, *чистое* сострадание. Они могут служить практически любым общественным интересам... Религия может сочетаться почти с любым другим набором идей и ценностей. И вероятность того, что религия будет противоречива сама в себе, усиливается тем, что ее последователи могут не иметь каких-либо формальных связей с религиозными организациями. Приватизация религии – один из скрытых парадоксов секуляризации (171f.).

Достаточно спорно рассматривать религию только с точки зрения ее социальной роли и применения, упуская при этом вопрос об истинности содержания. Можно так же поспорить с тем, что каждая религия может сочетаться с любым набором идей или ценностей. Но даже если Бекфорд заходит слишком далеко, как, впрочем, я и считаю, его акцент на различных ролях религии, которые могут иметь место в современном обществе, весьма важен. Потери больших религиозных монополий на западе и приватизация религии не обязательно означают снижение роли религии в социальных конфликтах. Тогда как плюрализм и релятивизм разъедают внутреннее единство общества, религиозные символы могут по-прежнему использоваться в конфликтах между различными социальными группами.

Пока религиозные символы продолжают будоражить воображение людей, а общество открыто к конфликтам, люди будут искать способы использовать религиозные символы как оружие в своих войнах. Можно ли противостоять решению богов, символам высшего смысла, бороться за нас, когда идет речь о жизни нашей семьи или страны? Конечно, нельзя, если только сам Бог не откажется воевать.

Религия живет и процветает в современном мире рука об руку с насилием. Более того, кажется, что они сотрудничают, сея разрушение в этом мире, как они это делали на протяжении всей человеческой истории. Исходя из предпосылок, что, во-первых, религия – важный фактор в общественной жизни и, во-вторых, «самые жестокие бойни разжигаются религией и ведутся под ее флагом» (Küng 1993b, 442), Ганс Кюнг утверждал на протяжении многих лет, что «нельзя установить мир, объявив войну той или иной религии, – мир можно найти только в примирении с этой религией». (Küng 1993a, 89). В богословских кругах его лозунг о мире во всем религиозном мире стал избитым выражением: «Мир во всем мире невозможен без мира между религиями» (стр. 76). Поскольку религиозный мир может быть установлен только путем религиозного диалога (стр. 105), Кюнг считает, что примирение народов зависит от того, насколько успешным будет этот диалог.

С одной стороны с тезисом Кюнга не поспоришь. Большинство людей в мире религиозны, и когда они воюют, то воюют и их боги. Казалось бы, примири мы богов, мы смогли бы приблизиться и к примирению народов. Однако вопрос в том, *кто* сражается и *чьи* битвы в этой войне? Народы сражаются в битве своих властолюбивых богов или сражаются боги воинственных народов? Одно, конечно, не исключает другое. Однако я подозреваю, что у богов в основном незавидная роль: они в конечном итоге делают более грязную работу за их предполагаемых земных слуг, чем их слуги. И когда боги отказываются делать грязную работу, большинство людей, участвующих в конфликтах, либо отказываются от них в пользу более сговорчивых, либо хотят перевоспитать их, что по сути то же самое. Бедные боги! Чего только им не приходится терпеть от своих скромных почитателей!

Я весьма сочувственно отношусь к оскорбленным богам, поэтому позволю себе представить мир, в котором *различные боги* не воевали бы друг с другом. Это был бы мир, в котором различные религии – различные верования и обряды – мирно существуют бок о бок. Хотя последователи *любой* религии могут заявлять, что их верования более истинны, чем другие, они демонстрируют взаимное уважение друг к другу. И это самое главное. Кюнг отбрасывает такие варианты примирения как: желание свести все религии в одну (путем пропаганды старого эксклюзивизма или нового инклюзивизма) или видеть в каждой религии культурно обусловленные проявления общей религиозности (скажем, путем пропаганды хикианского вида плюрализма; Hick 1989). Без сомнений, мир, в котором мирно сосуществуют религии, был бы более мирным, чем тот, в котором мы живем. Религиозная нетерпимость – одна из причин возникновения конфликтов. Однако перестанут ли люди воевать, если между их религиями будет мир? Конечно, нет. Есть много почитателей одного и того же бога, последователей одной и той же религии, которые сражаются друг с другом не на жизнь а на смерть, при этом каждый считает, что их общий Бог на их стороне. Случается, что люди дерутся, потому что их боги сражаются. Но, как правило, боги сражаются, потому что люди воюют друг с другом. Так или иначе они верят с небольшой разницей в *одного и того же* Бога.

Тезис: «Мир во всем мире невозможен без мира между религиями» – верен, но явно переоценен. Мир между религиями не смог бы гарантировать мир между людьми, если, конечно, никто не понимает мир между религиями как мир между последователями этих религий, в таком случае данный тезис ничего не значит. Единственное, что дал бы такой мир, – это отказ от строго религиозных войн. Ведь проблема восстановления мира между религиями связана в первую очередь с *характером каждой религии.* Насколько боги этих религий готовы участвовать в конфликтах своих почитателей? Если все религии подстрекают к насилию, примирение между ними вряд ли сможет гарантировать мир. С другой стороны, даже если религиозные верования и обряды конкретных религий несовместимы друг с другом, но все они проповедуют ненасилие, их сложно будет обвинить в разжигании военного

конфликта. Если мир в наших руках, тогда критика религиозного узаконивания насилия – воинственных богов – более насущна, чем примирение между религиями.

Ганс Кюнг не только призывал к диалогу между религиями, но и подчеркивал, что отказ от насилия лежит в основе многих религий. Недавнее заявление Парламента религий мира (1993), которое было разработано Кюнгом, содержит ряд безоговорочных директив, первая из которых – исповедовать культуру ненасилия и уважения к жизни (Küng and Kuschel 1993, 24). Обратите внимание, как это исповедание далее конкретизируется: «Те, кто наделены политической властью, должны укреплять справедливый порядок, а также делать все возможное со своей стороны, чтобы принимать ненасильственные и мирные решения» (стр. 25). Хотя нужно признать, что фраза «делать все возможное со своей стороны, чтобы принимать ненасильственные и мирные решения» страдает некоторой двусмысленностью, которую мы наблюдаем во многих религиях (в том числе и в христианстве) в отношении ненасилия. В основном религии стоят на позициях ненасилия и в то же время ищут способы узаконить насилие, когда это нужно; их представители проповедуют против войны и тут же благословляют войска своей страны. Таким образом, глубокая религиозная мудрость о ненасилии сводится к принципу, который признает любой уважающий себя полководец, а именно: есть случаи, когда насилие необходимо, когда нельзя сидеть сложа руки, если только твоя цель – правая (что, как правило, так и есть, хотя бы по той причине, что это твоя цель). С религиозным диалогом или без него, но без принципиальной позиции *никогда не использовать религию для моральной поддержки применения насилия* религиозные образы и религиозные лидеры будут по-прежнему эксплуатируемы политиками и полководцами для оправдания насилия.

Вселенский террор

Почему религиозным людям так трудно держаться позиции ненасилия, хотя ненасилие – это важная составляющая их верований? Неужели они просто не смогли противостоять логике насилия в мире кровопролития, и поэтому отказываются от своих

убеждений, когда этого требуют обстоятельства? Может ли быть такое, что сами эти религии в сути своей тяготеют к насилию (Bloch 1992) и их природа заставляет их поступать вопреки своим громким заявлениям? Не говорит ли это все о вселенском противостоянии (Juergensmeyer 1993)? Есть ли что-то, что могло бы оградить ритуальные действия этой борьбы от политического насилия? Может быть, насилие исходит от Бога, а человеческое общество лишь отражает его?

Я не могу говорить за все религии. Мы кратко рассмотрим суть христианской веры, чтобы понять ее отношение к насилию. В первую очередь я позволю себе острую критику того, что один исследователь называет христианским вселенским террором. Звать этого ученого Жиль Делез, а непосредственный объект его нападок – Книга Откровения, хотя, конечно, и христианская вера в целом. Более того, как по содержанию, так и по стратегии, его нападки на христианскую веру похожи на укоры других постмодернистских мыслителей в адрес модернизма. Модернистский универсальный разум и христианский абсолютный Бог – всего лишь два проявления, светское и духовное, одной и той же системы террора. Ради человеческой свободы, по их мнению, мы должны подвергнуть деконструкции как модернистский разум, так и древнюю религию.

В очерке «Ницше, святой Павел, Лоуренс и Иоанн Патмосский» Делез говорит, что Откровение – это притязания бедных и слабых. Вслед за Ницше (Nietzsche 1956, 258ff.) он пишет, что они вовсе не такие, какими кажутся, – не смиренные и несчастные, а весьма опасные люди, их душит обида и жажда мести. Но разве они не мечтают о Новом Иерусалиме, городе света, истины и справедливости? Да, но именно в этом и проблема. Делез пишет:

> Имеется, возможно, не так уж много сходств между Гитлером и Антихристом, зато много между Новым Иерусалимом и будущим, которое нам обещано, причем не столько научной фантастикой, сколько военно-промышленным планированием абсолютного мирового государства. Апокалипсис – это не концентрационный лагерь (Антихрист), а всеобщая военная, полицейская и гражданская безопасность нового государства (Небесный Иерусалим). Современность Апокалипсиса не в напророченных катастрофах, а в запрограммированном самопрославлении, в учреждении славы Нового Иерусалима, в безумном торжестве верховной власти,

> правовой и моральной... Апокалипсис, сам того не желая, убеждает нас по меньшей мере в том, что самое страшное вовсе не Антихрист, а этот новый, спустившийся с небес город, святой град, Всякий хоть чуть-чуть здравомыслящий читатель Апокалипсиса немедленно почувствует, что попал в кипящую серу.[2]

Почему Делез считает, что прогулка золотыми улицами города света ничем не лучше мучений в кипящей сере? Почему он полагает, что общение с Богом и Агнцем ничем не лучше союза зверя и лжепророка?

Делез приводит две взаимосвязанные причины. Первое: Новый Иерусалим тоталитарен; за ним стоит абсолютное юридическое и нравственное правление. Тоталитаризм Нового Иерусалима более зловещ, чем открытая диктатура, характеризующаяся совершенным монизмом и полным контролем над обществом со стороны государства. Ее субъекты управляются изнутри силой, которая пронизывает все сферы жизни, входит в каждый угол и каждую нишу, пока не заполнит всю Вселенную. Более того, никто не может оспорить решение Бога и обращаться к другим богам, только один Бог – судья в последней инстанции, вся власть в его руках (стр. 102). В Новом Иерусалиме нигде не спрячешься, там нет апелляционного суда для обжалования решения; только Бог все видит и сам выносит окончательное решение. Люди помещены в область тотальной слежки и вынуждены соглашаться с суждениями конечного арбитра! Если это вы зовете небесами, то чем тогда они отличаются от ада? Близкий друг Делеза Мишель Фуко описывает именно в таких терминах последнюю темницу, паноптикум Бентама (Foucault 1980,153ff.).

Вторая причина негодования Делеза против святого города состоит в том, что яркий свет Нового Иерусалима может светить только после того, как вся Вселенная погрузится во мрак. Вторя словам Ницше, что ранние христиане – это святые анархисты, которые сделали из уничтожения мира благочестивый акт (Nietzsche 1990, 192), Делез истолковывает видение Нового Иерусалима как обратную сторону космического террора, о котором мечтают бедные и слабые. Они рады уничтожению всего мира, только бы

[2] Делез рассуждает о Книге Откровения в контексте анализа комментария Лоуренса на Книгу Откровения. Я рассматриваю этот текст как выражение взглядов Делеза.

отомстить своим врагам. И в конце всего этого они будут настаивать, чтобы эта ужасная воля к разрушению назывались справедливостью и святостью (Deleuze 1980, 113)!

Обобщая возражения Делеза против Нового Иерусалима, можно сказать, что христианские небеса не только ни чем не отличаются от ада, но за ними стоит вселенский террор, который маскируется под исполнение окончательной истины и справедливости.

Как ни странно, но исполнитель террора, который разрушает мир и создает его в соответствии с его собственной волей – *Агнец*. Но тогда это странный Агнец, которого мы встречаем в Книге Откровения – «рогатый агнец, который рычит, как лев» (стр. 101), «плотоядный агнец» (стр. 102). И неважно, что он выставляет себя жертвой. Он лишь носит маску жертвы, чтобы скрыть лицо палача ради нанесения смертельного удара. В последних главах Книги Откровения маска снята, и невинный агнец выступает как всадник на белом коне, который «топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя… облечен в одежду, обагренную кровью» (Откр. 19, 13.15). Правда, Агнец, как говорят, судит праведно. Но что стоит за этим судом? Делез отвечает: «Ничего, кроме воли к разрушению, воли к тому, чтобы проникнуть в каждый уголок, воли навсегда оставить за собой последнее слово: тройная воля, в которой говорит одна-единственная упрямая воля – Сын, Отец и Святой Дух» (стр. 103). Таким образом, бедные изображают своего Агнца и своего Бога как человека с ножом в зубах (стр. 121).

Показывают ли другую картину Евангелия? На первый взгляд Иоанн Патмосский и Иисус из Назарета совершенно по-разному смотрят на вещи. Делез писал, что Иисус полон любви и его послание адресовано каждому человеку, тогда как Иоанн мечтает о вселенском терроре и обращается к коллективной душе толпы. Религия любви выступает против религии насилия. Тем не менее это лишь кажущееся различие. Христос Евангелий и Христос Апокалипсиса, «возможно, в большей степени едины, чем если бы это был один человек (стр. 121). Это две стороны одной медали. Когда Христос Апокалипсиса жестоко разрушает мир и воссоздает новый согласно своей воле, он только берет, но ничего не отдает. Когда Иисус Евангелий демонстрирует бескорыстную любовь, он отдает, не требуя ничего взамен. В Книге Откровения массы людей

погибают в один момент; в Евангелиях Иисус из Назарета идет на самоубийственную миссию. И в одном, и в другом месте торжествуют насилие и смерть. Апокалиптические разрушения мира выросли на почве, подготовленной евангельским самопожертвованием. Как заметил Мишель Фуко, геноцид и самоубийство всегда идут рука об руку (Foucault 1978,149f.).

Делез писал: «Я-субъект – это кровожадный преступник, который приносит в жертву себя и других и с завидным постоянством сеет смерть везде, где может». Почему? Делез дает два ответа. Во-первых, постоянный субъект («Я») неизменно выносит суждения с помощью символов и кодов. Всякий раз, когда физическое отношение будет передаваться отношениями логическими, поток будет поделен на сегменты, живое умирает (стр. 125). Мышление и постановка целей существуют благодаря своей подавляющей природе. Делез поэтому рекомендует перестать мыслить себя в виде своего «я» ради того, чтобы «проживать себя как поток, как совокупность потоков, находящихся в отношениях с другими потоками, вне себя и в себе» (стр. 124). Во-вторых, единство самого рационального соответствует единству мира, которое может быть достигнуто только путем подавления многообразия. Поэтому Делез настаивает на том, что мы должны поставить на первое место многообразие; единство – это не что иное, как недопустимое сокращение многообразия.

Делез восстает против вселенского террора с помощью простого алгоритма: нет субъекта – нет установленных границ для суждений – нет террора. Но он спотыкается уже в самом начале. Никто не может отрицать собственное «я», не утверждая его в то же время. Кто же тогда отрицает? Другими словами, Делез, как показывает Аласдер Макинтайр, «не может исключить самого себя из собственного объяснения в рамках его собственного философского нарратива» (MacIntyre 1990, 210). Даже если Делезу удалось бы сделать первый шаг, он точно споткнется на втором. Как я показал ранее (вторая глава), отсутствие границ погружает нашу жизнь в хаос; не было бы никаких отдельных потоков, только сплошной, стоящий на месте и заполняющий все океан (Frank 1984, 431). Если мы хотим избавиться от всяких суждений, как мы сможем прийти

к «губительной точке», в которой, по словам Делеза, «смешивается все без всякой меры» (Deleuze 1980, 117)?

Гипотетически представим, что Делезу удалось успешно сделать первые два шага. Сможем ли мы двигаться дальше и сделать третий, решающий шаг? На самом ли деле его решение приводит к свободе от террора? Ни в коем случае. Без использования символических кодов, без суждений все, что мы имели бы, – это лишь бурный поток желаний. Не следует думать, что бездумное равноправие свидетельствует об отсутствии насилия. Напротив. Как говорил Жан-Поль Сартр, именно подобное равноправие и отсутствие общения и становятся источником насилия (ср. Frank 1984, 412). Террор останется, даже если кто-то *думает*, что отрицает себя – он всего лишь отказывается от суждений. Есть нечто хуже террора, вытекающего из системы суждений, – террор без всяких суждений: головы полетят, и никто не скажет когда, зачем и почему? Более того, без системы судопроизводства мы не смогли бы бороться против угнетения и обмана, потому что мы не видели бы разницы между Лионским мясником и матерью Терезой. Тот, кто хочет заменить субъект критического суждения потоками желаний, должен одобрять все ужасы насилия в этом мире. Попытка избавиться от суждений – будь то разума или религии – не приведет к устранению насилия, а наоборот, возведет его на престол. Побег из замка (суждений) совести закончится тем, что мы окажемся в замке душегубства (Miller 1993,115).[3]

Возможно, относительно легко показать, что решение Делезом проблемы насилия несостоятельно, и альтернатива еще хуже, чем то, что он отвергает. Но вскрыв противоречия Делеза, мы пока ничего не сказали в защиту христианской веры от его разрушительной критики. Причастна ли вера к насилию не просто в отдельных случаях или случайных убеждениях, но в своей сути?

---

[3] В своем произведении «Жизнь во фрагментах» Зигмунт Бауман говорит: «Вследствие отказа и уклонения от долга типично постмодернистского (в социологическом смысле) чувства общности потребителей, насилие может вернуться на свое место, откуда сторонники процесса цивилизации его выдворили навсегда: в наши отношения с ближними, в семью, в партнерские отношения – традиционные места моральной близости, где мы сталкиваемся друг с другом лицом к лицу» (Bauman 1995,124,156).

Не оказываются ли образы нового Божьего мира угнетающими, как считает Делез? Разве установление нового мира не произойдет благодаря беспрецедентному акту насилия? Делез бросает серьезный вызов: *можно ли окончательно осудить террор без террора суда?* Может ли христианская вера судить об истине и справедливости и при этом отрицать насилие? Как мы помним, именно это делает Иисус в произведении Булгакова «Мастер и Маргарита». Он противопоставляет царство истины и справедливости царству насилия. Подойдет ли кто-то ближе к сути в толковании Книги Откровения и евангелий, чем Булгаков?

Разрывая круг насилия

Хотя это и не главная тема в Новом Завете, насилие все же служит фоном для многих новозаветных повествований. Драма спасения начинается и заканчивается насилием, и без насилия его центральный акт немыслим. Уже на первых страницах Нового Завета, когда Иисус Христос появляется на сцене истории, царь Ирод убивает невинных младенцев, чтобы устранить потенциального соперника (Мф. 2), а на последних страницах, когда история, наконец, подходит к завершению, в великой битве Иисус Христос бросает зверя и лжепророка в озеро огненное и убивает их последователей мечом уст своих (Откр. 19). А в центральном действии новозаветной драмы власти века сего замыслили жестокое убийство Иисуса Христа и осудили его, таким образом придав своим действиям политическую законность.

Христианский взгляд на насилие должен быть сформирован в результате размышлений над всей драмой пришествия Христа в мир, участвуя в ней и извлекая из нее урок. Мы не должны строить свои учения, перетасовывая отдельные библейские высказывания: слова Иисуса о том, что его ученики должны взять меч (Лк. 22, 36), но не должны пускать его в дело (Мф. 26, 52). Или слова Павла о правителях как Божьих слугах, носящих меч (Рим. 13, 1-5), и о христианах, которые «никогда не должны мстить, но дать место гневу Божию» (Рим. 12, 19). Или ответ Иоанна Крестителя солдатам, что они не должны отказываться от своего призвания (Лк. 3, 14). Каждый из этих текстов важен в своем контексте, но

ни один из них не сравнится по важности с ключевыми местами драмы: распятием и вторым пришествием. Я кратко скажу о насилии, от которого Иисус Христос, как распятый Мессия, пострадал, и насилии, которое он, как торжествующий всадник на белом коне, принесет.

Как мы помним, Делез писал о том, что бескорыстная любовь земного Иисуса готовит путь к террору небесного Господа, потому что отвержение самого себя – это первый шаг к разрушению как самого себя, так и других. Вместе они укрепляют систему суждений, которая представляет собой систему террора. Однако есть ли в таком понимании истории смысл? Нет, конечно. Крест был не трагическим исходом самоотречения, ведущим к насилию, а предсказуемым концом жизни и борьбы за Божий мир в мире насилия. Рассмотрим, как бросает вызов насилию распятый Мессия.

Прежде всего, крест *разрывает круг насилия*. Христос на кресте показал идеальный пример замене *lex talionis* («око за око и зуб за зуб) на закон непротивления («Если кто ударит тебя в правую щеку твою, подставь ему и другую» [Мф. 5, 38-42]). Страдая от насилия как невинная жертва, он взял на себя агрессию преследователей. Он разорвал порочный круг насилия, поглощая его, и принимая его на себя.[4] Он не позволил втянуть себя в автоматический круг мести, но преодолел зло, творя добро даже ценой своей жизни. Отказ Иисуса от насилия не имеет ничего общего с самоотречением, когда человек полностью отдает себя другим делать с ним все, что им заблагорассудится; это больше похоже на самоуверенность, когда человек молчаливо позволяет поймать себя в ловушку, удваивая насильственные жесты своих врагов, и преображаясь в их зеркальном отражении. Нет, распятие Мессии – это не скрытое узаконивание системы террора, но его радикальная критика. Это далеко от возведения насилия на престол, сакрализация его как жертвы, ниспровергающей насилие.

Во-вторых, крест *обнажает механизм козла отпущения*. Все рассказы о смерти Иисуса говорят, что он пострадал *несправедливо*. Его преследователи верили, что есть достаточно веских причин предать его смерти, но в действительности просто ненавидели его.

---

[4] См. обсуждение Майкла Велкера беспомощности как политического положения (Welker 1994, 128ff.).

Иисус стал козлом отпущения. Однако сказать, что Иисус был ненавидим без причины – что он был невинной жертвой, – это не означает, что он был произвольно выбранной жертвой, как говорит Рене Жирар, предложивший теорию козла отпущения (Dumouchel 1988, 13f.). В мире обмана и угнетения его невиновность – его истинность и праведность – была достаточной причиной для ненависти. Иисус *был* угрозой, и именно из-за его угрожающей невиновности его сделали козлом отпущения. В произведении «Козел отпущения» Жирар справедливо подчеркивает, что одна из функций евангельских рассказов – разоблачение механизма козла отпущения (Girard, 1986, 100ff.). Вместо того чтобы смотреть с точки зрения преследователей, Евангелия принимают точку зрения жертвы; «они непрестанно показывают, что исторические гонители и тем более гонители мифологические от нас скрывают, а именно что их жертва – это козел отпущения» (стр. 117).

Для Жирара определение жертвы как козла отпущения равносильно откровению:

> Однажды выявленные, эти механизмы перестают работать; мы все меньше верим в виновность жертв, которая требуется для работы этих механизмов, а лишенные поддержки институты, происходящие из этих механизмов, один за другим рушатся вокруг нас. Сознаем мы это или нет, но отвечают за это разрушение Евангелия (стр. 101).

Хотя разоблачение механизма козла отпущения – уже достаточно значимый проект, Жирар ожидает слишком многого от него. Даже если мы допустим спорное предположение, что непризнание механизма козла отпущения имеет важное значение для его функционирования (Atlan 1988), Жирар слишком необдуманно принимает склонность людей скрывать то, что было разоблачено, если это соответствует их интересам. Более того, невиновность Иисуса еще не говорит о том, что все, кто страдают от насилия, невиновны. Осуждая свои жертвы, угнетатели находят оправдание в фактической вине жертвы, даже если их «преступление» незначительно и было совершено в ответ на насилие против них. Одного разоблачения механизма козла отпущения недостаточно.

Неужели стратегии поглощения и разоблачения – единственные способы, которыми Иисус боролся против насилия? Неужели

страдание от насилия, как это ни парадоксально, – единственное лекарство против него? Конечно, нет. Поэтому, в-третьих, крест – часть *борьбы* Иисуса за Божью истину и справедливость. Миссия Иисуса, конечно, не состояла только в том, чтобы он стал жертвой насилия. Воззвание в сторону оставившего его Бога – это не просто крик отчаяния; падения под тяжестью креста на дороге страданий – не просто свидетельство его стойкости. Если бы Иисус не сделал ничего, кроме принесения себя в жертву насилия, мы забыли бы о нем, как о многих других невинных жертвах. Механизм козла отпущения не был бы разоблачен одними лишь его страданиями, и насилие не уменьшилось бы от его непротивления. Сам по себе отказ от насилия бесплоден, потому что избегает вторжения на территорию системы террора. В лучшем случае угнетатели не увидят в нем никакой проблемы; в худшем – найдут оправдания своим действиям. Чтобы иметь какое-то значение, ненасилие должно быть частью более широкой стратегии борьбы с системой террора.

Однако уместно ли здесь использование таких терминов как «сражение» и «борьба»? Разве ненасилие приемлет подобные термины? Служение Иисуса – провозглашение начала Божьего правления, правления Божьей истины и справедливости – было драмой, разыгранной на пустой сцене, покинутой другими актерами. Пустая сцена была бесполезной как для него, так и для нас. Так было только в начале, перед рассветом творения. На пустой сцене небытия Бог начал действо творения – и появился мир. Каждое последующее действие драмы происходило на заполненной сцене: все зрители стали актерами. Особенно в творении, зараженном грехом, провозглашение царства истины и справедливости никогда не было действием чисто теоретическим, но почти всегда – вторжением в пространство, занятое другими. Активное противостояние царству сатаны, царству обмана и угнетения, таким образом, неотделимо от провозглашения царства Божьего. Именно это противостояние привело Иисуса Христа на крест, и именно это противостояние наделяет смыслом его ненасилие. Ненасилие принесет плод только тогда, когда трансформируется в творческий акт закладывания основания нового мира.

В-четвертых, крест – *это Божественное принятие лжеца и беззаконника.* Злодея можно принять, сделав вид, что он не сделал ничего плохого, как говорит Джон Милбанк в своей книге «Богословие и социальная теория» (Milbank 1990, 411). В этом случае Христос на кресте для нас лучший пример. Подобно ему, мы могли бы сказать беззаконникам: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34) и принять их, отбросив в сторону истину и справедливость. Но мы глубоко заблуждаемся, если думаем, что прощение означает сделать вид, что никакого греха не было совершено (см. третью главу).[5] Но что еще более важно, прощение за счет истины и справедливости – это бесполезная помощь в создании нового мира, *мира без обмана и несправедливости.* Уберем справедливость и истину, и мы никогда не спасем мир – он останется точно таким же. Жить, притворяясь, что в мире нет греха, действительно может выглядеть как предвкушение небес, где не будет никакого греха, как говорит Милбанк. Тем не менее цена такого предвкушения – погружение мира в адскую тьму; мир останется таким же беззаконным, как прежде, а кровь невинных вечно будет взывать к небесам. Не может быть никакого искупления, пока не восторжествует истина и не будет раскрыта правда о мире. Невозможно разрешить проблему греха, живя так, как если бы его не было, когда на самом деле он есть, или думать, что мир был искуплен, когда на самом деле это не так. Призыв к искуплению выродился бы в пустую и вместе с тем опасную идеологию.[6]

В простом символе веры ранней церкви – «Христос умер за грехи наши» (1 Кор. 15, 3) – содержится глубокая мудрость о природе нашего мира. В основании христианской веры лежит утверждение, что Бог вошел в историю и умер на кресте в лице Иисуса Христа за

---

[5] В книге «Воплощение прощения» Грегори Джоунс справедливо выступал против Милбанка, говоря, что примирения можно достичь только признанием греха и приведением его на суд благодати (Jones 1995,146, n. 4).

[6] Жить, как будто в мире нет греха, – это слепое искупление, слишком похожее на психологию искупителя в книге Ницше «Антихрист». Там тоже каждый живет, чтобы чувствовать себя на небесах; тоже нет борьбы, и не потому, что зло побеждено, а потому что отменено само понятие греха; радостная же весть потому радостная, что стирает границу между праведностью и грехом (Nietzsche 1990,152-58).

неправедный и лживый мир. Взяв на себя грехи мира, Бог раскрыл правду о лживом мире и установил справедливость в несправедливом мире. Когда Бог стал грехом во Христе (2 Кор. 5, 21), мир обмана и несправедливости был направлен на праведный путь. Грехи были искуплены. Вопль невинной крови дал о себе знать. Поскольку новый мир стал действительностью в распятом и воскресшем Христе (2 Кор. 5, 17), стало возможным жить в новом мире, находясь в старом, в действии безвозмездного прощения, не отказываясь от борьбы за истину и справедливость.

Принять и простить преступника можно потому, что Бог принял его через искупление. Следуя теории козла отпущения Жирара, Джеймс Уильямс говорит в своей книге «Библия, насилие и священное», что в библейских текстах «жертвенный язык используется именно для того, чтобы избавиться от жертвенного взгляда на мир» (Williams 1991, 224); я считаю, что наоборот, библейские тексты повествуют, как именно Бог использует жертвенный механизм (принцип действия), чтобы преобразовать мир в место, где не будет необходимости приносить в жертву других – новый мир самоотверженной благодати, мир принятия.

Просвещение поставило нас перед выбором: либо разум, либо насилие. Ницше и постмодернисты метко показали, что разум и есть насилие (Nietzsche 1990, 43) и что хуже разумного насилия может быть только насилие неразумное (Foucault 1988, 285). Крест же Христов учит, что единственная альтернатива насилию – это жертвенная любовь, готовность поглощать насилие принятием другого, зная, что Бог всегда будет на стороне истины и справедливости. Учит ли крест отвергнуть наряду с насилием и разум? Следует ли признать самоотдачу единственным противоядием насилию? Конечно, нет. Мы не можем обойтись без разумного диалога как оружия против насилия. Но крест свидетельствует о том, что ответственность разума не отменяет ни осознание греха (Apel 1988, 17f.), ни готовность принимать других грешников. Вместо этого разум сам должен быть искуплен, поскольку он ведет нас к полемике власти. Только человек, готовый принять лжеца и беззаконника, как Христос принял их на кресте, сможет задействовать свой разум и вести диалог ради созидания мира.

Всадник на белом коне

Что же можно сказать о всаднике на белом коне, по всей видимости совершающем насилие и даже не думающем о принятии врага? Разве это не тот же страждущий Мессия? Неужели все это время он тайно мечтал о мести и теперь, наконец, пришел, чтобы получить свое, излить «гнев Бога Вседержителя» (Откр. 19, 15)? Не радуются ли на небесах разрушению Вавилона (Откр. 18, 20)? Не святые ли поют с радостью: «Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое воздайте ей по делам ее; в чаше, в которой она приготовляла вам вино, приготовьте ей вдвое» (Откр. 18, 6)? Разве это не настоящая оргия ненависти и гнева тех, кто хотел бы видеть себя в белых одеждах в окончательной победе мести над любовью, насилия над ненасилием (Jung 1957,125)? Если бы Иоанн Патмосский, кто видел Иисуса Христа как «Агнца как бы закланного» (Откр. 5, 6), взглянул на него пристальнее, то увидел, что Агнцу больше подходит образ кровожадного зверя?

Но на кого обрушивается сильная рука всадника? На тех, кто упился кровью невинных (Откр. 17, 6), кто встал войной против Агнца. Несмотря на политический порядок и экономическое процветание имперская власть Рима в глазах пророка Иоанна – система «политической тирании и экономической эксплуатации… которая зиждется на завоевании и поддерживается насилием и угнетением» (Bauckham 1993, 35). Насилие всадника – это праведный суд против этой системы, суд того, кто назван Верным и Истинным (Откр. 19, 11). Без этого суда не может быть никакого мира во всем мире, истины и справедливости: террору (зверю пожирающему) и пропаганде (лжепророку) должен быть положен конец, зло должно быть отделено от добра, и тьма от света. Это причины насилия, и они должны быть истреблены ради воцарения мира.

Почему Бог должен сказать безжалостное «нет» таким *насильственным* способом миру несправедливости, обмана и жестокости? Почему «нет» становится символом, скрытым в образах разрушительного террора, покрывающего мир кровью и пеплом? Неужели ненасилие бессильно? Традиционные попытки ответить на эти вопросы сегодня мало кого могут убедить. Попытки убрать из Книги Откровения все следы Божественного насилия, сказав,

например, что победа всадника не стала результатом «сражения буквальным оружием… он одержал победу мечом уст своих, который есть Слово Божие» (Klaassen 1966, 308), – не стоят ломаного гроша. Насилие Слова Божьего не менее смертоносно, чем насилие с помощью обычного меча. Мы должны либо отвергнуть насилие всадника, либо найти способ его объяснить; но мы не можем его отрицать. Есть ли способ объяснить не только язык Божественного завоевания, но явление Божественного насилия в Книге Откровения?

Есть люди, которые верят в силу и действенность отказа от насилия: рано или поздно к этому придет весь мир. Эта вера, однако, имеет слишком приторный вкус провинциальной идеологии, которой часто забавляются люди, не имеющие достаточно мужества и честности, чтобы задуматься о последствиях террора, происходящего у них на глазах! Дорога ненасилия в мире насилия часто приводит к страданиям: иногда можно разорвать порочный круг насилия лишь ценой своей жизни, как это видно на примере Иисуса. Если история и учит чему-нибудь, так это тому, что ненасилие не сможет вытеснить насилие.

Однако станет ли страдалец обращаться к разуму, чтобы заставить людей отказаться от безумия насилия? Думать, что можно убедить самих себя или других сделать правильный выбор – особенно важное решение отказаться от насилия, – значит, забыть, что разум и свобода не существуют в чистом виде, на некой нейтральной территории, где аргументы взвешиваются рассудительно и решения принимается непредвзято. Разум и свобода всегда вовлечены в отношения власти; эти отношения и есть причина неразберихи и неправильных решений (см. шестую главу). Человек должен *желать* мира, чтобы его смогли убедить *быть* мирным; он должен *желать* принять другого, чтобы позволить убедить себя самого сделать это. Можно ли представить себе, что сторонники насилия захотят благополучия и мира для всех людей? Многие, возможно, да. Но все ли?

Богословие суда в Апокалипсисе предполагает, что *ничто* не изменит тех, кто упрямо стоит на стороне зверя и лжепророка. Конечно, большинство из нас не звери, хотя зверь и может легко проснуться в нас; большинство из нас не лжепророки, хотя

мы легко прислушиваемся к привлекательной пропаганде. Но мы не должны отвергать трагическую *возможность* того, что есть все же люди, созданные по образу и подобию Бога, которые, твердо став на путь зла, выработали в себе защитный механизм против всяких попыток спасти их. Потерявшись в хаосе насилия, создающем собственные определения добра и разума, они стали бесчувственными к Божьей истине и доброте.

Наступает час, когда остается место лишь гневу Божьему. Как показывает в своем исследовании политического богословия Египта и Израиля Ян Ассман, «гнев против несправедливости содержит в себе так много политических эмоций, что отсутствие негодования по отношению к несправедливости – это верный признак аполитичного отношения» (Assmann 1992a, 93). Во многом Бог всей Библии и Бог Апокалипсиса – это в высшей степени политическое божество, Бог не только отдельных людей или их семей, но всех народов этого мира (Откр. 11, 15). Если Августин был прав относительно мирского града, «который, стремясь к господству, сам находится под властью этой страсти господствовать, хотя ему и поклоняются народы» (Augustine, *The City of God*, I, Preface), то Бог *не может не быть* гневающимся. Если бы Бог смотрел на все беззаконие сквозь пальцы, то стал бы соучастником несправедливости, обмана и насилия.

Мы напрасно противимся идее Божьего гнева. В книге «Гнев Агнца» Энтони Хэнсон справедливо подчеркивает, что в Книге Откровения «Божий гнев состоит отчасти в разрешении исторических последствий человеческий грехов» (Hanson 1957, 160). Кроме того, без эсхатологического измерения разговор о Божьем гневе превращается в наивную и совершенно неприемлемую идеологию о самоуничтожении зла. За пределами ожидаемого нами мира злодеи слишком часто процветают, а когда их свергают, победители оказываются не намного лучше, чем побежденные. Эсхатологический гнев Божий – это противоположность слабости Божьей любви перед лицом не воспринимающих ее грешников, затянутых в самодостаточный механизм зла. Образ Бога как доброго старичка – плод либерального воображения, представление о небесном, основанное на слепой вере в добро, свободу и рациональность общественных деятелей.

Анабаптистская традиция была и остается самой пацифистской традицией в истории христианской церкви, однако даже она никогда не затирала весть о Божьем гневе и суде (Klaassen 1981, 316-44), и вполне обоснованно. В библейских текстах не найти Бога, который не гневается на зло, будь то Ветхий Завет или Новый, будь то слова Иисуса из Назарета или Иоанна Патмосского. Как говорит псалмопевец, беззаконники, «съедающие народ мой, как едят хлеб, и не призывающие Господа?.. убоятся от страха» (Пс. 13, 4-5). Почему страх? Почему просто не вразумить или объяснить? Почему бы не завоевать терпеливой любовью? Потому что они «развратились… и совершили гнусные дела» (Пс. 13, 1); «уклонились и сделались равно непотребными» (Пс. 13, 3). Бог будет судить не просто для того, чтобы воздать людям по заслугам, но потому что они отказываются принять незаслуженную милость; беззаконник переживет ужас не потому, что он творил много зла, но потому, что до последнего сопротивлялся распростертым объятиям распятого Мессии.

Если мы согласимся с невозможностью искупления некоторых людей, не возникнет ли противоречие в самом сердце христианской веры? С одной стороны – распятый Мессия, заключающий в объятия грешников, с другой – всадник на белом коне с острым мечом, выходящим из уст его, чтобы поразить безнадежных нечестивцев? Страдающая Божья любовь против ярости гнева Божьего? Почему такой резкий контраст? Во всяком случае, не оттого, что Бог креста отличается от Бога второго пришествия. Ведь крест – это не только и не просто прощение, это *Божье установление правды в мире несправедливости и обмана*. Другая сторона медали появляется здесь потому, что некоторые человеческие существа отказываются принять установление правды. Те, кто принимает Божественное страдание (образ креста) как проявление Божественной слабости, потворствующей насилию, а не как Божественную благодать, преображающую грешника, оказывается по собственной воле под Божественным гневом (образ меча).[7] Я считаю, что насилие всад-

[7] В отрывках о восстановлении всего мира Юрген Мольтман недавно предложил рассматривать Божий суд в конце истории как восстановление справедливости наряду с оправданием грешника внутри истории (Moltmann 1996b, 235-55). Результат Божьего суда, задуманного таким образом, хорошо сочетается с надеждой на окончательную победу Божьей

ника на белом коне – это символический образ окончательного изгнания всех, отвергших искупление страдающей Божественной любви. Ради мира среди Божьего творения мы можем и должны говорить о Божественном гневе и Божественном насилии, в то же время сохраняя надежду, что в конце концов даже знаменосец покинет армию, которая ведет брань с Агнцем.[8]

Не должен ли любящий Бог быть терпеливым и любовью вести беззаконника к добру? Именно это Бог и делает: Бог терпит беззаконников на протяжении истории, пострадав за них на кресте. Но сколько Бог должен терпеть? И наступит судный день, и не потому, что Богу не терпится махнуть мечом, а потому, что чем больше он терпит насилие, тем больше его становится в мире, и каждая отсрочка суда укрепляет царство зла. «Доколе, Владыка Святый

любви, но стоит иметь в виду: ничто не может гарантировать достижение этого без Божественного насилия. Нет необходимости постулировать невозможность искупления чадам зла, чтобы это выглядело правдоподобным; с точки зрения злодея, его превращение в добровольного исполнителя Божьей воли будет означать насилие над ним. Достаточно указать на таких мыслителей, как Жиль Делез, чтобы увидеть, что в рамках определенного набора ценностей и данного представления о человеческом состоянии, житель Нового Иерусалима легко может оказаться в озере огненном (Deleuze 1980, 114). Следовательно, Божественное преобразование человека в святого жителя Нового Иерусалима, которое произойдет вопреки его воле, с точки зрения этого человека будет актом насилия. Мы считаем такой акт преобразования вполне приемлемым только потому, что как христиане мы разделяем точку зрения Божественного преобразователя и довольны своему преобразованию. Единственный способ избежать Божественного насилия над теми, кто отвергает ненасильственное изменение, – это сказать, что никто не сможет отвергнуть удивительную любовь Бога. Хотя те, кто был тронут Божьей любовью, и должны надеяться на всеобщее покаяние, на это нельзя рассчитывать, если только не закрыть глаза на истинное состояние человечества. Отсюда и происходит возможность окончательного осуждения.

[8] Юрген Мольтман резюмирует эсхатологическую позицию, предполагаемую в моем размышлении о Божьем гневе со свойственной ему точностью и изяществом: «Партикуляризма не существует в принципе, как и автоматического универсализма» (Moltmann 1996b, 249). Другой способ подчеркнуть это можно однажды услышанной фразой: «Я – не универсалист, но, может быть, Бог универсалист».

и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (Откр. 6, 10). Нам не очень нравится ответ взывающим душам о том, «чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число» (Откр. 6, 11). Но ответ этот показывает, что Божье терпение стоит дорого, это не просто ради Бога, но ради невинных. Ожидать, что беззаконники изменятся, означает позволить страданиям продолжаться.

В сотворенном мире не было насилия. Как заметил Рене Жирар: «В истории о создании мира главное происходит в самом начале, где нет никаких жертв» (Girard 1987,143). Нет хаотических сил, которые нужно преодолеть, и мир появляется через акт чистого постулирования (Milbank 1990). Хаос же появляется как искажение мирного творения. Искупление, следовательно, не может быть актом чистого постулирования, но включает в себя отрицание, борьбу, и даже насилие. В начале Бог допускает насилие на кресте, чтобы спасти мир. Затем после Божьего долготерпения по отношению к власти хаоса, отказывающейся быть искупленной через крест, приходит конец, и Бог совершает насилие против упрямого насилия, чтобы восстановить мир изначального творения. Отсюда в Апокалипсисе созидательное слово на заре творения становится обоюдоострым мечом на закате, до сотворения нового и бесконечного дня (Откр. 19, 15).[9]

Но неужели за насилием останется последнее слово в человеческой истории? Нет, суд над зверем и лжепророком – это обратная сторона спасения пострадавших от них. Бог может создать мир справедливости, истины и мира, только положив конец лжи, несправедливости и насилию. Цель суда – не вечная тишина в конце света, а нескончаемый праздник, где совершенно не похожие друг на друга люди находят себя в искреннем объятии Другого. Насилие не ставит точку в конце истории, а лишь многоточие в предвкушении бесконечного мира без насилия.

---

[9] Кэтрин Келлер возразила, сказав, что «острый меч Апокалипсиса подобен мелодраматической фаллической пародии на созидательное слово первого творения» (Keller 1992,191). И все же она не готова полностью отказаться от мотива воина, потому что она хочет оставаться верной проекту освобождения, что совершенно справедливо. Она сохраняет меч (фаллический?), но притупляет его лезвие.

Но разве Апокалипсис не рисует иную картину конца – картину, соответствующую сильному образу всадника завоевателя? Не тот ли это престол в последнем видении (Откр. 22, 1), от которого ранее исходили молнии и громы (Откр. 4, 5)? Разве сидящий на престоле (Откр. 4, 9 и 5, 1) – это не идеальный образ окончательного и неоспоримого властелина-воина? Если бы на самом деле было так, Апокалипсис бы просто отобразил насилие императорского Рима, власть которого он намеревался подорвать. Самое удивительное в этой книге то, что на престоле, власть которого простирается на всю Вселенную, мы видим жертвенного Агнца (ср. Откр. 5, 6; 7, 17; 22, 1). В сердце сидящего на престоле – образ креста. Новым миром правит тот, кто претерпел смерть на кресте, чтобы победить вражду и принять врага. Правление Агнца узаконено не мечом, а ранами; цель его правления – не подчинять себе, а дать человеку царствовать во веки веков (Откр. 22, 5). С Агнцем во главе престола исчезла пропасть между поклоняющимися и триединым Богом-царем, принявших их свои объятия.

Крест или меч?

Кто же тогда вовлечен в этот процесс отделения света от тьмы? Кто вершит суд над зверем и лжепророком? Отражая учение всего Нового Завета, автор Апокалипсиса отвечает: только Бог. Но что означает его молчание относительно человеческого участия в апокалиптическом насилии? Осуждает ли оно историческое насилие или же, наоборот, оправдывает его, как молчаливый кивок головой?

Многие богословы сказали бы, что эти вопросы наивны, поскольку утверждают прямую связь между Божественными деяниями и человеческим поведением. Первичная мотивация религиозного человека – подражать божеству; то есть, что бы ни делал Бог, его поклонники по умолчанию должны делать то же самое. Если Бог начинает войну, то вооружаемся и мы (Griffin 1993, 3ff.). Утверждение о связи между Божественными и человеческими деяниями еще раз подчеркивает, что фундаментальный богословский вопрос в отношении жестокости – это прежде всего вопрос о Боге: «Кто есть Бог?» – Бог, любящий врагов, Бог-миротворец

(Yoder 1985,104) или же Бог-отмститель, воздающий непокорным? Но принимать подражание Богу за аксиому проблематично: люди – это не Бог. До заповеди подражать Богу есть более важная заповедь: *не желать быть Богом*, дать Богу быть Богом, а людям – людьми. Без такой заповеди, не позволяющей человеку посягать на божественность, подражание Богу было бы бессмысленным, поскольку наше восприятие Бога стало бы просто зеркальным отражением себя.

Принимая во внимание основное различие между Богом и творением, библейская традиция настаивает: есть вещи, которые может делать только Бог, и насилие – одно из них. В отличие от древних культур политическое богословие Израиля не придерживалось модели отображения, согласно которой все качества Бога были также качествами царя: к примеру, гнев царя – эта вездесущая «политическая эмоция» – был ничем иным, как отражением гнева Божьего, который, в свою очередь, становился законной почвой для гнева царя. Ян Ассман говорит, что вместо секуляризации гнева Божьего, перенося его на царя, Израиль «теологизировал» гнев царя, перенося его с земли на небеса. Как следствие, история и судьба были подчинены скорее суду *Божьей* справедливости, нежели совершению Божьей праведности через царя (Assmann 1992a, 98, 105).

Новый Завет доводит «теологизацию» Божьего гнева до логического завершения и провозглашает «монополию» *Бога* на насилие, не допуская участие в ней верующим. Какая бы связь ни существовала между Божественной и государственной монополией на насилие (Рим. 13 и Откр. 13 дают разные ответы на этот вопрос), христиане не могут брать в руки мечи и собираться под знаменем всадника на белом коне. Вместо этого они должны взять свой крест и следовать за распятым Мессией. Первое послание Петра говорит: «...потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его… Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному» (1 Пет. 2, 21.23; ср. с Рим. 12, 18-21).

Близкая связь между человеческим отказом от насилия и утверждением Божьего мщения раскрывается в Новом Завете. Страждущий Мессия и всадник на белом коне в действительности

одно целое, но не в том смысле, в котором говорил об этом Делез. Они не соучастники кровопролития, а сотрудники в распространении отказа от насилия. Не вверяя себя Богу, который судит по правде, будет все сложнее следовать за распятым Мессией и не злословить, когда злословят нас. Однозначность Божьего праведного суда в конце истории – это основание для отказа от насилия. Божественная система правосудия – это не обратная сторона человеческого террора, а необходимый спутник человеческому ненасилию. Поскольку невозможно оставить поиск истины и справедливости, то ненасилие и прощение могут существовать в мире жестокости только через *замещение* и *перенос* насилия, а не через полный отказ от него.

Подобные размышления можно встретить у еврейского ученого Генри Атлана, который справедливо защищал радикальный тезис, что в борьбе с любым насилием на Бога ссылаются, «скорее, из экономических соображений, ведь ссылаться на Бога насилия проще и безопаснее, чем на Бога любви» (Atlan 1988, 206). Тем не менее чувствуется резкий контраст в этой формулировке между словами «Бог насилия» и «Бог любви», хотя Атлан и не противопоставляет их, используя фразу «Бог насилия», подразумевая «Бога, который сам устанавливает насилие и тем самым не является всецело любовью по отношению к миру» (стр. 206). Для богослова-христианина само описание Бога словами «неполная любовь» неприемлемо; он будет настаивать, что насилие со стороны Бога, кто поистине «есть любовь» (1 Ин. 4, 8), должно быть составляющей его любви. И тем не менее стоит прислушаться к словам Атлана о соотношении между Божественным насилием и человеческим ненасилием. Поскольку иногда насилие как необходимо, так и оправдано в мире насилия, он говорит, что «для того чтобы избавить мир от священного насилия, его следует вытеснить в потусторонность. Трансцендентное насилие… исключается таким образом из обыденного хода вещей» (стр. 207). «Единственный способ избавиться *от насилия* – это настаивать, что насилие законно только тогда, когда оно исходит от Бога» (стр. 206).[10] «Теологизация» насилия – это условие политики ненасилия.

[10] Частично следуя предложению Д. Х. Лоуренса о том, что Откровение – это выражение злости, ненависти и зависти, Адела Ярбро Коллинз говорит: «Откровение ограничивает воображаемое мщение и зависть

Можно возразить, что не пристало Богу размахивать мечом. Разве Бог – не любовь, долготерпеливая и всемогущая? Возразить можно следующим вопросом: «Не слишком ли надменно полагать, что наши современные представления о том, что пристало Божьей любви, а что нет, более здравы, чем у людей Божьих в истории иудаизма и христианства?». И в свете моих рассуждений о защитном механизме зла против искупления можно тоже поспорить, что в мире жестокости Богу не пристало *не размахивать мечом*; если бы Бог *не гневался* на несправедливость и не покончил с насилием, то Бог не был бы достоин нашего поклонения. Однако здесь я меньше всего хочу спорить с теми, кто говорит, что насилие в принципе не подобает Богу. Я просто хочу показать, что его насилие совершается ради человека. Атлан пишет, что в мире насилия мы сталкиваемся с неизбежным выбором: либо Божье насилие, либо человеческое. Большинство людей, настаивающих на Божьем ненасилии, не могут устоять, чтобы самим не применять насилие (или тактически совершать насилие чужими руками). Они считают, что разговоры о Божьем суде непочтительны, но в то же время спокойно вверяют суд в руки людей, вероятно, предполагая, что это менее опасно и более человечно, чем принимать за судью Бога! Ответственность «низложения сильных с престолов» (Лк. 1, 51-52) звучит для нас приемлемой; но когда то же самое должен сделать *Бог*, это выглядит непочтительно. Таким образом, насилие процветает тайно, оно существует благодаря вере в Бога, не желающего размахивать мечом.

Подозреваю, что мало кто согласится со мной в том, что отказ от насилия требует веры в Божественное отмщение. Особенно среди богословов на западе. Если мой читатель не может согласиться со мной, предлагаю ему представить, что он читает лекцию в зоне военных действий (собственно, где читал эту лекцию я). Среди его слушателей – люди, чьи города и деревни были разграблены, сожжены и стерты с лица земли; чьи дочери и сестры были изнасилованы,

---

и явно исключает жестокость» (Collins 1983, 747). Однако ее установление различия между воображаемым и реальным насилием слишком упрощенно и ошибочно. Не затрагивая вопрос о том, действительно ли Откровение выражает скорее зависть, нежели поиск истины и справедливости, важно заметить, что Откровение не просто воображает насилие, а что в своем «воображении» насилия оно приписывает его только Богу.

а отцам и братьям перерезали горло. Тема лекции: «Христианское отношение к насилию». Тезис: «Человек должен отказаться от всякого насилия, потому что Бог есть совершенная, ненасильственная любовь». Мой читатель вскоре бы понял: вера в отказ от насилия на основании Божьего отказа от суда может родиться только в тихом пригороде. В выжженной же, пропитанной кровью невинных земле, эта вера не проживет и дня. Что ж, возможно, простой стул у смертного одра этой веры будет неплохим местом поразмыслить о многих других «кресельных» порождениях либерального ума.

Перспектива войны и перспектива мира

В своей книге «Перспективы гражданской войны» Ганс Энценсбергер напоминает своим читателям о Сизифе, трагическом герое греческой мифологии, который был приговорен бесконечно толкать тяжелый камень в гору. «Это камень мира», – говорит автор в последнем предложении своей пессимистической книги (Enzensberger 1993, 93). В первых же словах своего труда он поясняет, почему перспектива войны намного лучше, чем перспектива мира:

> Животные борются за выживание, но они не ведут войн. Человек – единственный примат, который охотно и спланированно совершает массовое убийство своих же соплеменников. Война входит в число самых важных человеческих изобретений, а вот способность устанавливать мир – вероятно, более позднее достижение. Древнейшие традиции, легенды и мифы человечества в большинстве своем говорят об убийстве (стр. 9).

Согласно Энценсбергу, страшная привычка разрушать и убивать, прописанная в самой природе человека, оставляет место лишь для отрицательной утопии – «Гобсовского мифа о борьбе всех против всех» (стр. 36). Мир – не более чем кратковременная передышка перед неотвратимой новой войной. Насилию принадлежит первое слово в истории; за ним же будет и последнее, как, впрочем, и все слова посередине.

Сравним образ сизифова труда по установления миру с библейской картиной. В Книге пророка Исаии мы читаем:

И произойдет отрасль от корня Иессеева,
и ветвь произрастет от корня его;
и почиет на нем Дух Господень,
дух премудрости и разума,
дух совета и крепости,
дух ведения и благочестия;
и страхом Господним исполнится,
и будет судить не по взгляду очей Своих
и не по слуху ушей Своих решать дела.
Он будет судить бедных по правде,
и дела страдальцев земли решать по истине;
и жезлом уст Своих поразит землю,
и духом уст Своих убьет нечестивого.
И будет препоясанием чресл Его правда,
и препоясанием бедр Его – истина.
Тогда волк будет жить вместе с ягненком,
и барс будет лежать вместе с козленком;
и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе,
и малое дитя будет водить их.
И корова будет пастись с медведицею,
и детеныши их будут лежать вместе,
и лев, как вол, будет есть солому.
И младенец будет играть над норою аспида,
и дитя протянет руку свою на гнездо змеи.
Не будут делать зла и вреда
на всей святой горе Моей,
ибо земля будет наполнена ведением Господа,
как воды наполняют море (Ис. 11 1-9).

Если бы не упоминание волков и ягнят, страдальцев и нечестивых, маленьких детей и змей, мы бы подумали, что это некий фантастический мир, который не имеет ничего общего с действительностью. Но это описание нашего мира – мира, избавленного от несправедливости и разрушения, мира, в котором последнее слово стоит за примирением, а не за страхом.

Библейская картина мира – кто-то назовет ее утопией – радостней, чем у Энценсберга. Насилие – это не судьба человечества, потому что Бог мира – начало и конец человеческой истории. Библейское видение мира открыто для нас, но это задача куда труднее Сизифовой. Конечно, толкать камень мира в гору насилия – как пишет Энценсберг, «проявлять добрососедство, даже если каждый знает, что убийца может вернуться завтра, послезавтра или через

год» (Enzensberger 1993, 92) – невероятно тяжело. Однако это легче, чем нести свой крест, следуя за распятым Мессией. Именно к этому призывал Иисус Христос христиан. Уверенные в Божьей справедливости и препоясанные Божьим присутствием, они должны разорвать порочный круг насилия и мести. Они не станут отрицать возможные трагические последствия: возлюбив своих врагов, они могут в конечном итоге тоже оказаться на кресте. Тем не менее очень часто дорогостоящий акт отказа от мести становится семенем, из которого произрастает слабый плод мира Пятидесятницы – мира между людьми, принадлежащими разным культурам, но собравшимся в одном месте, где они могут понимать язык друг друга и разделять друг с другом свое имущество.

Вполне возможно, что полный отказ от мести и насилия невозможен в жестоком мире. Тираны, возможно, должны быть сброшены с престолов, а безумцев, сеющих запустение, нужно остановить. Дитрих Бонхеффер решил принять участие в покушении на Гитлера – это хорошо известный и достойный пример. Речь идет так же и о насильственных мерах, которые должны быть предприняты для предотвращения восхождения на трон тиранов и безумцев, рвущихся к власти, задержании преступников, бродящих по улицам в поисках легкой наживы и дешевого развлечения. Возможно, в нашем мире, страдающем от насилия, вопрос стоит не просто: «Насилие или мир», а о том, «какие формы насилия можно допустить ради достижения мира в обществе, которое вынуждено поддерживать само себя через попустительство насилию несправедливости (Suchocki 1995, 117). Но если кто-то решит взяться за меч вместо креста, не следует искать поддержку этому в религии, которая поклоняется распятому Мессии. Ведь там не сильные названы блаженными, а кроткие (Мф. 5, 5).

Некоторым христианам трудно справиться с искушением найти религиозное оправдание вполне понятной потребности взять в руки оружие. Если они все же поддаются искушению, не стоит тогда и отмежевывать свою версию христианской веры от соучастия в разжигании насилия. Конечно, они могут сказать, что религиозные символы должны использоваться для оправдания только *справедливых* войн, и вдохновения только на *правые* войны. Но покажите мне хоть одну из воюющих сторон, кто не думает, что его

война – справедливая! Простая логика подсказывает нам, что по крайней мере одна из них должна быть неправа. Но, опять же, логика вряд ли может существовать в хаосе военных баталий, и тогда все будут правы, а значит не будет прав никто, а значит миром будет править насилие – во имя богов, которых уже невозможно отличить от бесов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аквинский Фома. *Сумма против язычников.* – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.

_____. *Сумма теологии.* Киев: Эльга, 2002.

Аренд Ханна. *Ситуация человека.* Разделы 24-26 главы V // Вопросы философии. – 1998. – № 11.

_____. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме.* – М.: Европа, 2008.

Ассман Ян. *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности.* М.: Языки славянской культуры, 2004.

_____. *Египет: теология и благочестие ранней цивилизации.* М.: Присцельс, 1999.

Барт Карл. *Церковная догматика.* Т. 1. М.: ББИ, 2007.

_____. *Церковная догматика.* Т. 2. М.: ББИ, 2011.

Бауман Зигмунт. *Актуальность Холокоста.* – Москва: Европа, 2010.

Бонхеффер Дитрих. *Следуя Христу.* – М: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992.

Брюггеман Уолтер. *Бытие.* – Черкассы: Коллоквиум, 2013.

Булгаков Михаил. *Мастер и Маргарита.* – М.: Эксмо, 2013.

Делез Жиль. *Ницше и философия.* – М.: Ad Marginem, 2003.

Деррида Жак. *Письмо и различие.* – СПб.: Акад. проект, 2000.

Декарт Рене. *Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы.* – М.: Академический проект, 2011.

Достоевский Федор. *Братья Карамазовы.* – М.: Эксмо, 2010.

Элиас Норберт. *О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования.* – М.: СПб, 2001.

Фуко Мишель. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук.* СПб.: АОЗТ «Талисман», 1994.

_____. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* – М.: Ad Marginem, 1999.

Жирар Рене. *Козел отпущения.* – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.

Хабермас Юрген. *Философский дискурс о модерне.* – М.: Весь мир, 2003.

Харрис Томас. *Молчание ягнят.* – М.: Эксмо, 2010.

Хейз Ричард. *Этика Нового Завета.* – М.: ББИ, 2005.

Гоббс Томас. *Левиафан.* – М. Мысль, 2001.

Иеремиас Иоахим. *Богословие Нового Завета.* М.: Восточ. лит., 1999.
Юнг Карл Густав. *Собрание сочинений. Ответ Иову.* – Канон+РООИ «Реабилитация».
Леви-Стросс Клод. *Печальные тропики.* – М.: АСТ, Астрель, 2010 г.
Левинас Эммануэль. *Путь к Другому.* – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007.
Лиотар Жан-Франсуа. *Состояние постмодерна.* М. – СПб.: Ин-т экспериментальной социологии – Алетейя, 1998.
Макинтайр Аласдер. *После добродетели: исследования теории морали.* М.: Академический проект, 2000.
Миллер Джеймс. *Страсти Мишеля Фуко.* – М.: Кабинетный ученый, 2013.
Ницше Фридрих. *Ессе Homo. Антихрист.* СПб.: Азбука-классика, 2007.
_____. *Веселая наука. Злая мудрость.* М.: Эксмо, 2008.
_____. *Сумерки идолов. Ессе Homo.* М.: АСТ Хранитель, 2007.
_____. *Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов.* – М.: Академический проект, 2007.
_____. *По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали.* – М.: Академический проект, 2007.
_____. *Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках.* – М.: Академический проект, 2007.
Оруэлл Джордж. *1984 и эссе разных лет.* – М.: Прогресс, 1989.
Ратцингер Йозеф. *Введение в христианство.* – М.: Духовная библиотека, 2006.
Рикер, Поль. *Я-сам как другой.* – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
Рорти Ричард. *Случайность, ирония и солидарность.* М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
Тайсен Герд. *Тень Галилеянина.* – М.: Флюид, 2006.
Зизиулас Иоанн. *Бытие как общение.* – СПб.: Свято-Филаретский православно-христианский институт, 2000.

Allen, Barry. *Truth in Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.
Alston, William P. *The Reliability of Sense Perception.* Ithaca: Cornell University Press, 1996.
Anderson, Paul. "Was the Fourth Evangelist a Quaker?" *Quaker Religious Thought* 76 (21991): 27-43.
Apel, Hans-Otto. *Diskurs und Verantwortung.* Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
Appiah, K. Anthony. "Identity, Authenticity, Survival; Multicultural Societies and Social Reproduction." In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann, 149-63. Princeton: Princeton University Press, 1994.
Appleby, Joice, Lynn Hunt, and Margaret Jacob. *Telling the Truth About History.* New York: Norton, 1994.
Aptowitzer, V. *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur.* Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation 1. Wien: R. Löwit, 1922.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

_____. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benzinger, 1948.

Arendt, Hanah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking, 1968.

_____. *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*. Garden City: Doubleday, 1959.

_____. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970.

Aronowitz, Stanley. "My Masculinity." In *Constructing Masculinity*, edited by Maurice Berger et al., 307-320. New York: Routledge, 1995.

Assmann, Aleida and Jan Assmann. "Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns." In *Kultur und Konflikt*, edited by Jan Assmann and Dietrich Harth, 11-48. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 1992.

_____. *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. Themen LU, edited by Heinrich Meier. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1992a.

Atlan, Henry. "Founding Violence and Divine Referent." In *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, edited by Paul Dumouchel, 198-208. Stanford; Stanford University Press, 1988.

Augustine. *Concerning the City of God Against the Pagans*. Translated by Henry Bettenson. Harmondsworth: Penguin, 1976.

Aukerman, Dale. *Reckoning with Apocalypse: Terminal Politics and Christian Hope*. New York: Crossroad, 1993.

Bailey, F. G. *The Prevalence of Deceit*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Bailey, Kenneth E. *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15*. St. Louis: Concordia, 1992.

Balslev, Anindita Niyogi. *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1991.

von Balthasar, Hans Urs. *Katholisch: Aspekte des Mysteriums*. Kriterien 36. Einsiedeln: Johannes, 1975.

Bam, Brigalia Hlophe, ed. *Rite of Reconciliation*. Johannesburg: South African Council of Churches, 1996.

Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Barth, Christoph. *Introduction to the Psalms*. New York: Scribners, 1966.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. 1/1. Translated by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T. Clark, 1975.

_____. *Church Dogmatics*. Vol. III/l. Translated by J. W Edwards et al. Edinburgh: T&T Clark, 1958.

_____. *Church Dogmatics*. Vol. III/2. Translated by Harold Knight et al. Edinburgh: T&T Clark, 1960b.

_____. *Church Dogmatics*. Vol. III/3. Translated by G. W Bromiley and J. Ehrlich. Edinburgh: T&T Clark, 1960a.

Bauckham, Richard. *The Theology of the Book of Revelation.* New Testament Theology, edited by James D. G. Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity.* London: Routledge, 1992.

_____. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality.* Oxford: Blackwell, 1995.

_____. *Modernity and the Holocaust.* Ithaca: Cornel University Press, 1989.

_____. *Postmodern Ethics.* Oxford: Blackwell, 1993.

Beasley-Murray, George R. *John.* Word Biblical Commentary, Vol. 36. Edited by David A. Hubbard et al. Waco: Word, 1987.

de Beauvoir, Simone. *The Second Sex.* Translated by H. M. Parshley. New York: Vintage Books, 1952.

Beckford, James A. *Religion and Advanced Industrial Society.* London: Unwin Hyman, 1989.

Bellah, Robert. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial.* New York: Seabury, 1975.

_____, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* New York: Harper, 1985.

Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics.* New York: Routledge, 1992.

Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections.* Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1968.

Berger, Peter. *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity.* New York: Free Press, 1992.

Berger, Theresa. "Ecumenism: Postconfessional? Consciously Contextual?" *Theology Today* 53 (21996): 213-19.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty.* London: Oxford University Press, 1969.

Bird, Phyllis. "Male and Female He Created Them: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation." *Harvard Theological Review* 74 (1981): 129-59.

_____. "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts." In *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, edited by Kari Elisabeth Borresen, 11-34. Oslo: Solum, 1991.

Bittner, Christian, and Anne Ostermann. "Bruder, Gast oder Feind? Sozialpsychologische Aspekte der Fremdenbeziehung." In *Die Fremden*, edited by O. Fuchs, 104-119. Düsseldorf: Patmos, 1988.

Blanchot, Maurice. *Michel Foucault.* Translated by Barbara Wahlster. Tübingen: Edition Diskord, 1987.

Bloch, Maurice. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bloom, Lawrence A. "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory." *Ethics* 98 (2 1988): 472-91.

Bock, Darrell. *Luke 9:51-24:53.* Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker, 1996.

Bollinger, Dwight. *Language - The Loaded Weapon.* White Plains: Longman, 1980.

Bondi, Roberta C. *To Pray and to Love.* Minneapolis: Fortress, 1991.

Bonhoeffer, Dietrich. *The Cost of Discipleship.* Translated by R. H. Fuller. New York: The Macmillan Co., 1963.

_____. *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* München: Christian Kaiser, 1966.

Borg, Marcus J. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.

Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity.* Contraversions, edited by Daniel Boyarin and Chana Kronfeld. Berkeley: University of California Press, 1994.

Brettschneider, Werner. *Die Parabel vom verlorenen Sohn: Das biblische Gleichnis in der Entwicklung der europäischen Literatur.* Berlin: Erich Schmidt, 1978.

Brock, Rita Nakashima. *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power.* New York: Crossroad, 1988.

Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narrative in the Four Gospels.* Vol. 1. New York: Doubleday, 1994.

Brown, Robert McAfee, ed. *Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church.* Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Bruce, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians.* NICNT, edited by F. F. Bruce. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Brueggemann, Walter. *Genesis.* Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Vol. 1. Edited by James Luther Mays. Atlanta: John Knox Press, 1982.

_____. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith.* Overtures to Biblical Theology, edited by W. Brueggemann and J. R. Donahue. Philadelphia: Fortress, 1977.

Bulgakov, Michail. *The Master and Margarita.* Translated by Michael Glenny. Ontario: Signet, 1967.

Bultmann, Rudolph. "*Alētheia.*" In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. Kittel, 1:232-51. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Burke, P. "Geschichte als soziales Gedächtnis." In *Mnemosyne*, edited by A. Assmann and D. Harth, 289-304. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1990.

Campbell, William S. *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans.* Studies in the Intercultural History of Christianity, edited by Richard Friedli, et al. Frankfurt: Peter Lang, 1991.

Caputo, John D. *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction.* Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Charry, Ellen T. "Christian Jews and the Law." Modern Theology 11 (2 1995): 185-93.

_____. "Literature as Scripture: Privileged Reading in Current Religious Reflection." *Soundings* 74 (1-21991): 65-99.

Chilton, Bruce and J. I. H. McDonald. *Jesus and the Ethics of the Kingdom.* Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* Berkeley: University of California Press, 1978.

Cioran, E. M. *A Short History of Decay*. Translated by Richard Howard. London: Quartet Books, 1990.

Coakley, Sarah. "*Kenōsis* and Subversion: On the Repression of 'Vulnerability' in Christian Feminist Writing." In *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*, edited by Daphne Hampson. London; SPCK, 1996 (forthcoming at time of publication).

Collins, Adela Yarbro. "Persecution and Vengeance in the Book of Revelation." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, edited by David Hellholm, 729-49. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.

Connolly, William E. "I. Taylor, Foucault, and Otherness." *Political Theory* 13 (3 1985): 365-76.

Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

_____. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.

Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon, 1973.

Delbanco, Andrew. *The Death of Satan: How Americans Have Lost the Sense of Evil*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995.

Deleuze, Gilles. *Kleine Schriften*. Translated by K. D. Schacht. Berlin: Minerva, 1980.

_____. *Nietzsche und die Philosophie*. Translated by Bernd Schwibs. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1991.

_____, and Claire Parnet. *Dialoge*. Translated by Bernard Schwibs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1980.

Demmerling, Christoph. "Differenz und Gleichheit. Zur Anatomie eines Argumentes." In *Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik*, edited by Christoph Demmerling and Thomas Rentsch, 122-31. Berlin: Akademie, 1995.

Derrida, Jacques. "Des Tours de Babel." *Semeia* 54 (1991): 3-34.

_____. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority." *Cordoza Law Review* 11 (1990): 950-55.

_____. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Translated by P-A. Brault and M. B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Descartes, René. *Discourse on Method and the Meditations*. Translated by F E. Sutcliffe. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Dietrich, Walter. "'Wo ist dein Bruder?' Zu Tradition und Intention von Genesis 4." In *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli zum 70.* Geburtstag, edited by Herbert Donner et al., 94-111. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Dikötter, Frank. *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

_____. "Throw-Away Babies." *Times Literary Supplement* (January 12, 1996): 4-5.

Dostoevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Translated by R. Pevear and L. Volokhonsky. San Francisco: North Point, 1990.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routlege, 1966.

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Duerr, Hans Peter. *Obszönität und Gewalt: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß.* Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

Dulles, Avery. *The Catholicity of the Church.* Oxford: Oxford University Press, 1987.

Dumitrescu, Soriu, ed. 7 *Dimineti cu Staniloae.* Bucuresti: Anastasi, 1992.

Dumouchel, Paul. "Introduction." In *Violence and Truth: On the Work of René Girard,* edited by Paul Dumouchel, 1-21. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Dunn, James D. G. *Jesus' Call to Discipleship.* Understanding Jesus Today, edited by Howard Clark Kee. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. "Pharisees, Sinners, and Jesus." In *The Social World of Formative Christianity: In Tribute to Howard Clark Kee,* edited by Jacob Neusner et al., 264-89. Philadelphia: Fortress, 1988.

Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity.* Translated by M. D. Barber. New York: Continuum, 1995.

Eagelton, Terry. "The Death of Self-Critidsm." *Times Literary Supplement* (November 24, 1995): 6-7.

Eckstein, Hans-Joachim. *Verheißung und Gesetz: Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15-4,7.* WUNT 86, edited by Martin Hengel and Otfried Hofius. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.

Ehrenreich, Barbara. "The Decline of Patriarchy." In *Constructing Masculinity,* edited by Maurice Berger et al., 284-90. New York: Routledge, 1995.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization.* Translated by Edmund Jephcott. Oxford: Blackwell, 1994.

Elon, Amos. "The Politics of Memory." The New York Review of Books 40 (October 7, 1993): 3-5.

Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial.* New York: BasicBooks, 1995.

Enzensberger, Hans Magnus. *Aussichten auf den Bürgerkrieg.* Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

Epstein, A. L. *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity.* London: Travistock, 1978.

Erickson, John and Paul Laraz, eds. *The Paschal Service.* Wayne: Orthodox Christian Publications Center, 1990.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth.* Translated by Constance Farrington. New York: Grove Weidenfeld, 1963.

Faulkner, William. *Intruder in the Dust.* New York: Random House, 1948.

Fausto-Sterling, Anne. "How to Build a Man." In *Constructing Masculinity,* edited by Maurice Berger et al., 127-34. New York: Routledge, 1995.

Fish, Stanley. "Why We Can't All Just Get Along." *First Things* 60 (21996): 18-26.

Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation, and Notes.* The Anchor Bible 28A, edited by W. F Albright and D. N. Feedman. New York: Doubleday, 1985.

Flanagan, Owen and Kathryn Jackson. "Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited." *Ethics* 97 (21987): 622-37.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.

_____. "The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom." In *The Final Foucault*, edited by James Bernauer and David Rasmussen. Cambridge: MIT Press, 1988.

_____. *History of Sexuality. Volume I: Introduction.* Translated by Robert Hurley. New York: Random House, 1978.

_____. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews.* Translated by Donald E Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

_____. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* Translated by Richard Howard. New York: Random House, 1988a.

_____. *The Order of Things.* London: Travistock Publications, 1970.

_____. "The Political Technology of Individuals." In Technologies of the Self, edited by Luther H. Martin et al., 145-62. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988b.

_____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Translated by Colin Gordon et al. New York; Pantheon Books, 1980.

Frank, Manfred. *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

Frankfurt, Harry. "The Faintest Passion." *Proceedings and Addresses of the A. P. A.* 66 (3 1992): 5-21.

Fraser, Nancy. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions." Praxis International 1 (1981): 272-87.

Frischer, Fritz. "Zum Problem der Kontinuität in der deutschen Geschichte von Bismark zu Hitler.» In *Nationalsozialistische Diktatur* 1933-1945, edited by K. D. Bracher, M. Funke, and H.-A. Jacobsen, 770-82. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1986.

Fung, Raymond. "Good News to the Poor - A Case for a Missionary Movement." In *Your Kingdom Come: Mission Perspectives*, 83-92. Geneva: World Council of Churches, 1980.

Gatens, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality.* London: Routledge, 1996.

Gates, Henry L. *Loose Canons: Notes on the Culture Wars.* New York: Oxford University Press, 1992.

Geertz, Clifford. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding." In *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, 55-70. New York: Basic Books, 1983.

Gestrich, Christof. *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt: Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violence.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Gilkey, Langdon. "Plurality and Its Theological Implications." In *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, edited by John Hick and Paul Knitter, 37-50. Maryknoll: Orbis, 1987.

Gilligan, Carol. "Moral Orientation and Moral Development." In *Women and Moral Theory*, edited by E. F. Kittay and D. T. Meyers, 19-33. Totowa: Rowman & Littlefield, 1987.

Girard, René. *Things Hidden Since the Foundation of the World.* Translated by S. Bann and M. Metteer. Stanford: Stanford University Press, 1987.

_____. *The Scapegoat.* Translated by Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

Gnilka, Joachim. *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte.* Freiburg: Herder, 1993.

González, Justo L. *Out of Every Tribe and Nation: Christian Theology at the Ethnic Roundtable.* Nashville: Abingdon, 1992.

Gossman, Lionel. *Between History and Literature.* Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Goudsblom, Johan. *Nihilism and Culture.* Oxford: Blackwell, 1980.

Graham, Elaine L. "Gender, Personhood, and Theology." *Scottish Journal of Theology* 48 (3 1995): 341-58.

Griffin, David Ray. "The War-System and Religion: Toward a Post-Anarchist Hermeneutic." Unpublished paper, 1993.

Griffioen, Sander. "The Metaphor of the Covenant in Habermas." Faith and Philosophy 8 (4 1991): 524-40.

Grosz, Elizabeth. "Irigaray and the Divine." In *Transfigurations: Theology and the French Feminists*, edited by C. W Maggie Kim et al., 199-214. Minneapolis: Fortress, 1993.

Gundry-Volf, Judith M. "Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2-16: A Study of Paul's Theological Method." In *Schriftauslegung – Evangelium - Kirche*, edited by Otfried Hofius et al., 151-71 Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

_____. "Male and Female in Creation and New Creation: Interpretations of Galatians 3:28c in 1 Corinthians 7." In *To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology. FS. R. H. Gundry*, edited by Moses Silva and Thomas E. Schmidt, 95-121. Sheffield: JSOT 1994.

_____. "Spirit, Mercy, and the Other." *Theology Today* 52 (1 1995): 508-523.

Gunton, Colin. *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Gurevitch, Z. D. "The Embrace: On the Element of Non-Distance in Human Relations." *The Sociological Quarterly* 31 (2 1990): 187-201.

_____. "The Power of Not Understanding: The Meeting of Conflicting Identities." *The Journal of Applied Behavioral Science* 25 (2 1989): 161-73.

Gutiérrez, Gustavo. *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent.* Translated by Matthew J. O'Connell. Maryknoll: Orbis, 1987.

_____. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation.* 2nd ed. Translated by Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll: Orbis, 1988.

Gutmann, Amy. "Introduction." In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann, 3-24. Princeton: Princeton University Press,1994.

Habermas, Jürgen. "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment." *New German Critique* 26 (1982): 29.

_____. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Halbwachs, Maurice. *Das Kollektive Gedächtnis.* Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Hall, Douglas John and Rosemary Radford Ruether. *God and the Nations.* Minneapolis: Fortress, 1995.

Hamilton, V. *The Book of Genesis: Chapters 1-17.* NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Hampson, Daphine. "Reinhold Niebuhr on Sin: A Critique." In *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time,* edited by R. Harries, 46-60. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Hanson, Anthony Tyrrel. *The Wrath of the Lamb.* London: SPCK, 1957.

Harle, Wilfried. *Dogmatik.* Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

Harris, Thomas. *The Silence of the Lambs.* New York: St. Martin's, 1988.

Hauerwas, Stanley. *After Christendom? How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas.* Nashville: Abingdon, 1991.

_____. "In Praise of Centesimus Anus." *Theology* 95 (1992): 416-32.

_____, Richard Bondi, and David B. Burrell. *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

Havel, Václav. *Living in Truth.* London: Faber and Faber, 1986.

Hays, Richard. *New Testament Ethics: Community, Cross, New Creation.* San Francisco: Harper, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of the Spirit.* Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Hengel, Martin. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity.* Translated by John Bowden. London: SCM, 1983.

_____. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early*

Hellenistic Period. Translated by John Bowden. London: SCM, 1974.

_____. *The Pre-Christian Paul.* Translated by John Bowden. London: SCM, 1991.

Herman, Claire. "The Widow's Gesture." *Times Literary Supplement* (July 12,1996): 28-29.

Hick, John. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent.* New Haven: Yale University Press, 1989.

Hiebert, Paul G. "The Category 'Christian' in the Mission Task." International Review of Mission 72 (July 1983): 421-27.

Hill, Craig C. *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within Earliest Christianity.* Minneapolis: Fortress, 1992.

Hirsch, Herbert. *Genocide and the Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* The Library of Liberal Arts, edited by Oskar Piest. Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1967.

Horowitz, Donald L. *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley: University of California Press, 1985.

Ignatieff, Michael. "Homage to Bosnia." *The New York Review* 41 (8 1994): 3-5.

_____. "Is Nothing Sacred? The Ethics of Television." *Daedalus* 114 (4 1985): 57-78.

Irigaray, Luce. *Divine Women.* Translated by Stephen Muecke. Sydney: Local Consumption Publications, 1986.

_____. "Equal to Whom?" *differences* 1 (1989): 59-76.

_____. *I Love to You. Sketch for a Felicity Within History.* Translated by Alison Martin. New York: Routledge, 1996.

_____. *This Sex Which is Not One. Translated by Catherine Porter with Carolyn Burke.* Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Jacoby, Susan. *Wild Justice: The Evolution of Revenge.* New York: Harper & Row, 1983.

Janowski, Bernd. "Dem Löwen gleich, gierig nach Raub: Zum Feindbild in den Psalmen." *Evangelische Theologie* 55 (2 1995): 155-73.

Janowski, J. Christine. "Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths 'Kirchlicher Dogmatik'." *Marburger Jahrbuch Theologie* 7 (1995): 13-60.

Jepsen, Alfred. "'Aman." In *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. J. and H. Ringgren Botterweck, 1:292-323. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.* Translated by John Bowden. New York: Scribners, 1971.

Jewett, Paul K. and Marguerite Shuster. *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse.* New York: Crossroad, 1993.

Johnson, Luke Timothy. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.

Jones, L. Gregory. *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis.* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Jones, Serene. "This God Which Is Not One: Irigaray and Barth on the Divine." In *Transfigurations: Theology and the French Feminists*, edited by C. W. Maggie Kim et al., 109-141. Minneapolis: Fortress, 1993.

Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Jung, Carl Gustav. "After the Catastrophe." In *Collected Works of C. G. Jung*, edited by H. Read et al., 20:194-217. New York: Pantheon Books, 1964a.

_____. *Answer to Job.* Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge, 1954.

_____. "Epilogue to 'Essay on Contemporary Events'." In *Collected Works of C. G. Jung*, edited by H. Read et al., 20:227-43. New York: Pantheon, 1964.

_____. "Wotan." In *Collected Works of C. G. Jung*, edited by H. Read et al., 20:179-93. New York: Pantheon Books, 1964b.

Kant, Immanuel. *On History.* Translated by Lewis White Beck et al. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

_____. *The Metaphysical Elements of Justice. Part I of The Metaphysics of Morals.* Translated by J. Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Kaplan, Robert D. *The Ends of the Earth: A Journey at the Dawn of the 21st Century.* New York: Random House, 1996.

Keillor, Garrison. *The Book of Guys.* New York: Penguin, 1994.

Keller, Catherine. *From a Broken Web. Separation, Sexism, and Self.* Boston: Beacon, 1986.

_____. "Why Apocalypse, Now?" *Theology Today* 49 (1992): 183-95.

Kennedy, Paul. *Preparing for the Twenty-First Century*. New York: Vintage Books, 1994.

Klaassen, Walter, ed. *Anabaptism in Outline*. Scottdale: Herald Press, 1981.

Klaassen, William. "Vengeance in the Apocalypse of John." *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966): 300-311.

Kohut, Heinz. *The Restoration of the Self New York*. International University Press, 1977.

Kristeva, Julia. *Fremde sind wir uns selbst*. Translated by Xenia Rajewsky. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

_____. "A New Type of Intellectual; the Dissident." In *The Kristeva Reader*, edited by Toril Moi, 289-301. Oxford; Blackwell, 1986.

_____. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

Kundera, Milan. *The Book of Laughter and Forgetting*. Translated by Michael Henry Heim. New York: Penguin, 1986.

Küng, Hans et al. *Christianity and World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Translated by Peter Heinegg. Maryknoll: Orbis Books, 1993b.

_____, and Karl-Josef Kuschel, eds. *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. New York; Continuum, 1993.

_____. *Global Responsibility. In Search for a New World Ethic*. Translated by John Bowden. New York: Continuum, 1993a.

Kürzinger, Josef. "Frau und Man nach 1 Kor 11,11f." *Biblische Zeitschrift* 22 (2 1978): 270-75.

Kuschel, Karl-Josef. *Abraham: Sign of Hope for Jews, Christians, and Muslims*. Translated by John Bowden. New York: Continuum, 1995.

LaCugna, Catherine Mowry. "God in Communion with Us. The Trinity." In *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, edited by Catherine Mowry LaCugna, 83-114. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.

Lamb, Sharon. *The Trouble with Blame: Victims, Perpetrators, and Responsibility*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Lapide, Pinchas. *Von Kain bis Judas: Ungewohnte Einsichten zu Sünde und Schuld*. GTB 1439. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Lebacqz, Karen. *Six Theories of Justice. Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*. Minneapolis: Augsburg, 1986.

Levenson, Jon. "Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology." In *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, edited by Jacob Neusner et al., 281-307. Philadelphia: Fortress, 1987.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris; Libraire Plon, 1955.

Lévinas, Emmanuel. *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris; Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. *Ethics and Infinity*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburg: Duquesne University Press, 1985.

_____. *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*. Translated by A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

_____. "The Trace of the Other." In *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, edited by Mark C. Taylor, 345-59. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

Lévy, Bernard-Henri. *Gefährliche Reinheit*. Translated by Maribel Königer. Wien; Passagen Verlag, 1995.

Long, Burke O. "Ambitions of Dissent: Biblical Theology in a Postmodern Future." *Journal of Religion* 76 (2 1996); 276-89.

Lovin, Robin W. *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

Lukes, Steven. *The Curious Enlightenment of Professor Caritat: A Comedy of Ideas*. London: Verso, 1995.

_____. "Multikulturalismus und Gerechtigkeit: 'Politik der gleichen Würde' und 'Politik der Anerkennung.' Überlegungen im Anschluß an Charles Taylor." In *Die Gegenwart der Gerechtigkeit: Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik*, edited by Christoph Demmerling und Thomas Rentsch, 99-111. Berlin: Akademie, 1995a.

Luntley, Michael. *Reason, Truth and Self: The Postmodern Reconditioned*. London: Routledge, 1995.

Lyotard, Jean-François and Eberhard Gruber. *Ein Bindestrich: Zwischen "Judischem" und "Christlichem."* Düsseldorf: Parerga, 1995.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

_____. *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985*. Translated by Don Barry et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

_____. *Das postmoderne Wissen*. Bremen: 1982.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

_____. "Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of Systems and History." In *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, edited by Patricia Cook, 65-82. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

_____. "Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?" In *The Tanner Lectures on Human Nature*, edited by Grete B. Peterson, 16:309-361. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.

_____. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988.

Maffesoli, Michel. "Jeux De Masques: Postmodern Tribalism." Design Issues 4 (1-2 1988): 141-51.

Marshall, I. Howard. *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Martin, Rex. "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault." In *Technologies of the Self*, edited by Luther H. Martin et al., 5-12. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988.

Marx, Karl. *Werke: Ergänzungsband*, Vol. 1. Berlin: Diez Verlag, 1968.

McClendon, James Wm. Jr. *Ethics: Systematic Theology*, Vol. I. Nashville: Abingdon, 1986.

McCoy, Charles and J. Wayne Baker. *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*. Louisville: Westminster/John Knox, 1991.

Meeks, Wayne A. "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity." *Journal of the History of Religions* 13 (1 1973): 165-208.

Menand, Louis. "The Culture Wars." *The New York Review of Books* 41 (1994): 18.

Metz, Johann Baptist. "The Last Universalists." In *The Future of Theology: A Festschrift for Jürgen Moltmann*, edited by Mirolsav Volf, 47-51. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.

Miller, James E. *Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Shuster, 1993.

Miller, Patrick D. *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Moltmann, Jürgen. "Christianity and the Values of Modernity and of the Western World." Unpublished paper, 1996a.

_____. "Christus Oder Konstantin." *Publik-Forum* 24 (17 1995a): 18-29.

_____. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress, 1996b.

_____. "Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times." *Scottish Journal of Theology* 47 (1 1994): 19-40.

_____. "Forty Years After the Stuttgart Declaration." In *Case Study 2: The Forgiveness and Politics Study Project*, edited by Brian Frost. London: New World Publications, 1987.

_____. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*. München: Kaiser, 1991.

_____. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Christian Kaiser, 1995a.

_____. *Public Theology and the Future of the Modem World*. Pittsburgh: ATS, 1995b.

_____. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress, 1992.

_____. *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Translated by Margaret Kohl. San Francisco: HarperCollins, 1981.

Moltmann-Wendel, Elisabeth, ed. *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes: Studien zur Feministischen Theologie*. Gütersloh: Kaiser, 1995.

_____. "Zur Kreuzestheologie heute: Gibt es eine feministische Kreuzestheologie?" *Evangelische Theologie* 50 (6 1990): 546-57.

Morrison, Toni. *Beloved*. New York: Signet, 1987.

Mott, Stephen C. *Biblical Ethics and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1982.

Mouffe, Chantal. "Das Paradoxon des politischen Liberalismus." In *Die Gegenwart der Gerechtigkeit: Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik*, edited by Christoph Demmerling and Thomas Rentsch, 181-87. Berlin: Akademie, 1995.

Mouw, Richard J. "Christian Philosophy and Cultural Diversity." *Christian Scholar's Review* 17 (1987): 109-121.

_____, and Sander Griffioen. *Pluralism and Horizons. An Essay in Christian Public Philosophy.* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Müller-Fahrenholz, Geiko. *Vergebung macht frei: Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung.* Frankfurt: Otto Lembeck, 1996.

Murphy, Jeffrie G. and Jean Hampton. *Forgiveness and Mercy.* Cambridge Studies in Philosophy and Law, edited by Jules Coleman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Nagel, Thomas. *The View from Nowhere.* New York: Oxford University Press, 1986.

Neudeck, Rupert. "Europa am Ende? Das gute Beispiel: Albanien." *Orientierung* 57 (10 1993): 117-20.

Neuer, Werner. *Man and Woman in Christian Perspective.* Translated by Gordon Wenham. London: Hodder & Stoughton, 1990.

Neusner, Jacob. *Children of the Flesh, Children of the Promise: A Rabbi Talks with Paul.* Cleveland: Pilgrim, 1995.

_____. "Christmas and Israel: How Secularism Turns Religion into Culture." In *Christianity and Culture in the Crossfire*, edited by David Hoekema et al. Grand Rapids; Eerdmans, 1997 (forthcoming at time of publication).

Neyrey, Jerome H. "Unclean, Common, Polluted, and Taboo: A Short Reading Guide." *Foundations & Facets Forum* 45 (4 1988): 72-82.

Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism.* Hamden: The Shoe String Press, 1954.

Niebuhr, Reinhold. "Christian Faith and Natural Law." In *Love and Justice. Selection from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, edited by D. B. Robertson, 46-54. Cleveland: The World Publishing Company, 1967.

_____. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics.* New York: Scribner's, 1960.

_____. The Nature and Destiny of Man. New York: Scribner's, 1964.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals.* Translated by Francis Golffing. Garden City: Doubleday, 1956.

_____. *Ecce Homo: How One Becomes What One is.* Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1979.

_____. *The Gay Science with a Prelude in Rhymes arui an Appendix of Songs.* Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

_____. *Human, All Too Human. A Book for Free Spirits.* Translated by Marion Faber. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.

_____. *Jenseits von Gut und Böse.* Vol. 6/2. Nietzche Werke, edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

_____. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One.* Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin, 1969.

_____. *Twilight of the Idols and The Anti-Christ.* Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin Books, 1990.

Nolland, John. *Luke 9:21-18:34.* Word Biblical Commentary, Vol. 35B, edited by Ralph P. Martin. Dallas: Word Books, 1993.

Okin, Susan Moller. "Reason and Feeling in Thinking about Justice." *Ethics* 99 (1 1989): 229-49.

Oppenheimer, Helen. *The Hope of Happiness.* London: SCM, 1983.

Orwell, George. *Nineteen Eighty-Four.* New York: Harcourt, Brace and Co., 1949.

Pagels, Elaine. *The Origin of Satan.* New York: Random House, 1995.

Pannenberg, Wolfhart. *Anthropology in Theological Perspective.* Translated by Michael J. O'Connell. Philadelphia: Westminster, 1985.

_____. *Systematic Theology.* Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Pasewark, Kyle A. "Remembering to Forget: A Politics of Forgiveness." *Christian Century* 112 July 5-12,1995): 683-85.

_____. *A Theology of Power: Being Beyond Domination.* Minneapolis: Fortress, 1993.

Pederson, Paul. "Ambiguities of Tradition: Widow Burning in Bengal in the Early Nineteenth Century." In Religion, Tradition, and Renewal, edited by A. W. Geertz and J. S. Jensen, 67-78. Aarhus: Aarhus University Press, 1991.

Pfaff, Peter. "Einspruch gegen Landwirtschaft: Kafkas 'Heimkehr': Die Parabel zu Parabel." In *Die Sprache der Bilder: Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie,* edited by Hans Weder, 76-91. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989.

Plantinga, Cornelius. *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin.* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Plantinga Pauw, Amy. "Personhood, Divine and Human." *Perspectives* 8 (2 1993): 12-14.

_____. "Who or What Is the Holy Spirit?." *The Christian Century* 113 (January 17, 1996): 48-51.

Plaskow, Judith. *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich.* Washington: University Press of America, 1980.

Pöhlmann, Wolfgang. *Der verlorene Sohn und das Haus: Studien zu Lukas 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau.* WUNT 68, edited by Martin Hengel and Otfried Hofius. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

Premdas, Ralph. "The Church and Ethnic Conflicts in the Third World." *The Ecumenist* 1 (41994): 53-56.

Prestige, G. L. *God in Patristic Thought.* London: SPCK, 1956.

Rabinowitz, J. J. "The Susa Tablets, the Bible, and the Aramaic Papyri." *Vetus Testamentum* 11 (1961): 56-76.

Radford Ruether, Rosemary. "Christian Anthropology and Gender; A Tribute to Jürgen Moltmann." In *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann,* edited by Miroslav Volf et al., 241-52. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

von Ranke, Leopold. *Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1494-1535.* Berlin: Reimer, 1824.

Ratzinger, Joseph. *Introduction to Christianity*. Translated by J. R. Foster. New York: Herder and Herder, 1970.

_____. "Der Neue Bund: Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament." *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 24 (3 1995): 193-208.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1993.

Reese-Schäfer, Walter. *Lyotard zur Einführung*. Wien: Junius Verlag, 1989.

Rensberger, David. "The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel." *JBL* 103 (3 1984): 395-411.

Rentsch, Thomas. "Unmoglichkeit und Selbsttranszendenz der Gerechtigkeit." In *Die Gegenwart der Gerechtigkeit: Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik*, edited by Christoph Demmerling and Thomas Rentsch, 191-96. Berlin: Akademie, 1995.

Ricoeur, Paul. "Evil, A Challenge to Philosophy and Theology." *Journal of the American Academy of Religion* 53 (31985): 635-48.

_____. "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: I." In *The Conflict of Interpretations*, edited by Don Ihde. Evanston: Northwestern University, 1974.

_____. Oneself as Another. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. "Theonomy and/or Autonomy." In *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, edited by Miroslav Volf, 284-98. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Rilke, Rainer Maria. *The Notebooks of Malte Laurids Brigge*. Translated by Stephen Mitchell. New York: Random House, 1982.

Ritschl, Dietrich. *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhdnge theolo- gischer Grundgedanken*. München: Christian Kaiser, 1984.

Robbins, Jill. *Prodigal Son/Elder Brother. Religion and Postmodernism*, edited by Mark C. Taylor. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Rorty, Richard. "Habermas and Lyotard on Post-modemity." *Praxis International* 4 (1 1984): 32-44.

_____. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rose, Gillian. *Love's Work: A Reckoning with Life*. New York: Schocken, 1996.

Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Translated by William W. Hallo. New York: Holt, Rinehart, Winston, 1971.

Rubenstein, Richard L. *The Cunning of History*. New York: Harper, 1978.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.

_____. *Representations of the Intellectuals. The 1993 Reith Lectures*. New York: Pantheon, 1994.

Saiving, Valerie. "The Human Situation: A Feminine View." In *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, edited by Carol A. Christ and Judith Plaskow, 25-42. San Francisco: Harper, 1979.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus.* London: The Penguin Press, 1993.
_____. *Jesus and Judaism.* Philadelphia: Fortress, 1985.
Sanneh, Lamin. "Christian Missions and the Western Guilt Complex." *The Christian Century* (1987): 330-34.
Schaar, John. *Legitimacy and the Modem State.* New Brunswick: Transaction Books, 1981.
Schlenke, Manfred. "Der große Fritz als erster Nazi. Erinnerung an den Un-Geist von Potsdam." *Evangelische Kommentare* 26 (1993): 330-33.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth. "The Twelve." In *Women Priests: a Catholic Commentary on the Vatican Declaration,* edited by Leonard Swidler and Arlene Swidler, 114-22. New York: Paulist, 1977.
Schweiker, William. "Power and Agency of God." *Theology Today* 52 (21995): 204-224.
Selznick, Philip. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community.* Berkeley: University of California Press, 1992.
Sennett, Richard. *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities.* London: Faber and Faber, 1993.
_____. "Christian Cosmopolitanism." *Boston Review* 19 (5 1994): 13.
Sheppard, Gerald T. "'Enemies' and the Politics of Prayer in the Book of Psalms." In *The Bible and the Politics of Exegesis,* edited by D. Jobling et. al., 61-82. Cleveland: Pilgrim, 1992.
Shriver, Donald W. Jr. *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics.* New York: Oxford University Press, 1995.
Smedes, Lewis B. *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve.* San Francisco: Harper & Row, 1984.
_____. "Telling the Truth." *Discernment* 1 (1 1992): 2-3.
Sobrino, Jon. *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth.* Translated by P. Bums and E. McDonagh. Maryknoll: Orbis, 1993.
Söding, Thomas. "Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur Johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (Joh 18,28 -19,6)." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (11996); 35-58.
Soelle, Dorothee. *Suffering.* Translated by Evert R. Kalin. Philadelphia: Fortress, 1975.
Song, Choan-Seng. *Third-Eye Theology* Rev. ed. Maryknoll: Orbis, 1991.
Stierlin, Helm. *Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen: Eine Dynamik menschlicher Beziehungen.* Suhrkamp Taschenbuch 313. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.
Stoller, Robert J. *Sex and Gender.* London: Hogarth Press, 1968.
Stout, Jeffrey. *Ethics After Babel. The Language of Morals and Their Discontents.* Boston: Beacon, 1988.
_____. "Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics." *Journal of Religion* 69 (2 1989): 220-32.
Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung: Von Jesus zu Paulus.* Vol. 1. Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
Suchocki, Marjorie Hewitt. *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology.* New York: Continuum, 1995.
Sullivan, William M. *Reconstructing Public Philosophy.* Berkeley: University of California Press, 1982.

Surin, Kenneth. *Theology and the Problem of Evil.* Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Takaki, Ronald. *A Different Mirror: A History of Multicultural America.* Boston: Little, Brown and Company, 1993.

Tamez, Elsa. *The Amnesty of Grace: Justification by Faithfrom a Latin American Perspective.* Translated by Sharon H. Ringe. Nashville: Abingdon, 1993.

Taylor, Charles. "II. Connolly, Foucault, and Truth." *Political Theory* 13 (3 1985a): 377-85.

_____. "Comparison, History, Truth." In *Myth and Philosophy*, edited by Frank Reynolds and David Tracy, 37-55. New York: State University of New York Press, 1990.

_____. *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. "Justice After Virtue." In *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, edited by John Horton and Susan Mendus, 16-43. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994a.

_____. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

_____. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann, 25-73. Princeton: Princeton University Press, 1994b.

_____. *Sources of the Self The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Mark Kline. "Religion, Cultural Plurality, and Liberating Praxis: In Conversation with the Work of Langdon Gilkey." *The Journal of Religion* 72 (2 1991): 145-66.

_____. *Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis.* Maryknoll: Orbis, 1990.

Theissen, Gerd. "'Geben is seliger als nehmen' (Apg 20:35); Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum." In *Kirche, Recht und Wissen- schaft: Festschrift für Oberkirchenrat i. R. Prof Dr Dr Albert Stein zum siebzigsten Geburtstag*, edited by Andrea Boluminski, 197-215. Neuwied: Luchterhand Verlag, 1995.

_____. *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

_____. *The Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form.* Translated by John Bowden. London: SCM Press, 1987.

_____. *Sociology of Early Palestinian Christianity.* Translated by John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

Thiselton, Anthony C. *Interpreting God and the Postmodern Self On Meaning, Manipulation and Promise.* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

_____. "Truth." In *The New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by Colin Brown, 3:874-901 Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Tiersma, Judith. "Beauty for Ashes." *Theology, News and Notes* 38 (4 1992): 17.

Tilley, Terrence. *The Evils of Theodicy.* Washington: Georgetown University Press, 1991.

Tillich, Paul. *Love, Power, and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications.* London: Oxford University Press, 1954.

Todorov, Tzvetan. "The Abuses of Memory." *Common Knowledge* 5 (1 1996): 6-26.

_____. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Translated by Richard Howard. New York: HarperCollins, 1984.

Torrance, Thomas F. "One Aspect of the Biblical Conception of Faith." *Expository Times* 67 (4 1957): 111-14.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York: The Free Press, 1990.

Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.

de Unamuno, Miguel. *Abel Sanchez and Other Stories*. Translated by Anthony Kerrigan. Chicago: Henry Regnery Company, 1956.

Van den Bosch, Lourens P. "A Burning Question. Asti and Sati Temples as the Focus of Political Interest." *Numen* 37 (2 1990): 174-94.

Van Leeuwen, Mary Stewart. *Gender and Grace: Love, Work, and Parenting in a Changing World*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.

Van Wolde, Ellen. "The Story of Cain and Abel: A Narrative Study." *Journal for the Study of the Old Testament* 52 (1991): 25-41.

Vance, Caroline S. "Social Construction Theory and Sexuality." In *Constructing Masculinity*, edited by Maurice Berger et al., 37-48. New York: Routledge, 1995.

Vetlesen, Arne Johan. *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Volf, Miroslav. "Catholicity of 'Two or Three': Free Church Reflections on the Catholicity of the Local Church." *The Jurist* 52 (11992a): 525-46.

_____. "Christliche Identität und Differenz: Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (3 1995): 356-74.

_____. "Exclusion and Embrace. Theological Reflections in the Wake of 'Ethnic Cleansing'." *Journal of Ecumenical Studies* 29 (2 1992): 230-48.

_____. "Soft Difference. Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1 Peter" *Ex Auditu* 10 (1994): 15-30.

_____. "Theology, Meaning, and Power." In *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, edited by Miroslav Volf et al., 98-113. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

_____. *Trinity and Community: An Ecumenical Ecclesiology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

_____. *Work in the Spirit. Toward a Theology of Work*. New York: Oxford University Press, 1991.

_____. *Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*. Fundamentaltheologische Studien 10. München: Christian Kaiser, 1988.

Volkan, Vamik. *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*. Northvale: Jason Aronson, 1988.

Vuković, Željko. *Ubijanje Sarajeva* (The Killing of Sarajevo). Beograd: Kron, 1993.

Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

_____. *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

Webb, Stephen H. *The Gifting God: A Trinitarian Ethics of Excess.* New York: Oxford University Press, 1996.

Wegner, Judith Romney. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah.* New York: Oxford University Press, 1988.

Weir, Allison. *Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity.* New York: Routledge, 1996.

Welker, Michael. "Gewaltverzicht und Feindesliebe." In *Einfach von Gott reden: Ein theologischer Diskurs. Festschrift für Friedrich Mildenberger zum 65. Geburtstag,* edited by Jürgen Roloff and Hans G. Ulrich, 243-47. Stuttgart: W Kohlhammer, 1994a.

_____. *God the Spirit.* Translated by John F. Hoffmeyer. Minneapolis: Fortress, 1994.

_____. *Kirche im Pluralismus.* Kaiser Taschenbuch 136. Gütersloh: Christian Kaiser, 1995a.

_____. *Schöpfung und Wirklichkeit.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.

Wellmer, Albrecht. "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism." *Praxis International* 4 (4 1984): 337-62.

Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15.* Word Biblical Commentary, Vol. 1. Waco: Word Books, 1987.

West, Cornel. "The New Cultural Politics of Difference." In *The Identity in Question, edited by John Rajchman.* 147-71. New York: Routledge, 1995.

Westermann, Claus. *Genesis 1-11: A Commentary.* Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1984.

_____. *Genesis 12-36: A Commentary.* Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1985.

Westphal, Merold. *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism.* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Wie Weibliche Freiheit Entsteht: Eine Politische Praxis. Translated by Trandel Sattler. Berlin: Orlanda Fraenverlag, 1989.

Wiesel, Elie. *From the Kingdom of Memory: Reminiscences.* New York: Summit Books, 1990.

Willi, Thomas. "Der Ort von Genesis 4:l-16 innerhalb der althebräischen Geschicht-schreibung.» In *Isaac Leo Seeligmann Volume: Essays on the Bible and the Ancient World,* edited by Alexander Rofé and Yair Zakovitch, 3:99-113. Jerusalem: E. Rubenstein's, 1983.

Williams, James G. *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence.* Valley Forge: Trinity Press International, 1991.

Williams, Jane. "The Doctrine of the Trinity: A Way Forward for Feminists?" In *Women's Voices: Essays in Contemporary Feminist Theology,* edited by Teresa Elwes, 31-43. London: Marshall Pickering, 1992.

Williams, Rowan. "Barth on the Triune God." In *Karl Barth: Studies of His Theological Method,* edited by S. W. Sykes, 147-93. Oxford: Clarendon, 1979.

_____. *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel.* London: Darton, Longman & Todd, 1982.

Wink, Walter. "All Will be Redeemed." *The Other Side* 28 (Nov.-Dec. 1992a): 17-23.

_____. *Engaging the Powers.* Minneapolis: Fortress Press, 1992b.

Wolf, William John. "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Man." In *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*, edited by C. W. Kegley and R. W Bretall, 229-49. New York: Macmillan, 1956.

Wolfe, Alan. "Democracy versus Sociology: Boundaries and Their Political Consequences." In *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, edited by Michele Lamont and Marcel Fournier, 309-325. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Wolterstorff, Nicholas. "Public Theology or Christian Learning." Unpublished paper, 1996.

_____. *Until Justice and Peace Embrace.* Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

_____. *What New Haven and Grand Rapids Have to Say to Each Other.* Grand Rapids: Calvin College, 1993.

Wood, Michael. *America in the Movies.* New York: Columbia University Press, 1989.

Wright, N. T. *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology.* Minneapolis: Fortress, 1992.

Wright, Robin. "The New Tribalism." *Los Angeles Times*, June 8, 1992, H1-2

Yoder, John Howard. *He Came Preaching Peace.* Scottdale: Herald, 1985.

_____. *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster.* Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference.* Princeton: Princeton University Press, 1990.

Zaret, David. *The Heavenly Contract: Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism.* Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

Zenger, Erich. "'Das Blut deines Bruders schreit zu mir' (Gen 4:10): Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel." In *Kain und Abel - Rivalität und Brudermord in der Geschichte des Menschen*, edited by Dietmar Bader, 9-28. München: Schnell & Steiner, 1983.

Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church.* Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

_____. "Die pneumatologische Dimension der Kirche." *Communio* 2 (1973): 133-47.

_____. "L'eucharistie: quelques aspects bibliques." In *L'eucharistie*, edited by J. Zizioulas et al., 11-74. Paris: Mame, 1970.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин *43, 143, 150, 204, 356*
Арендт Ханна *134, 135, 249, 250, 335*
Ассман Ян *283, 356, 361, 368*
Атлан Генри *362, 363*
Барт Карл *196, 197, 203, 204, 368*
Бауман Зигмунт *12, 34, 77-80, 111, 114, 128, 161, 163, 169, 246, 336, 337, 347, 368*
Бонхеффер Дитрих *137, 140, 254, 366, 368*
Боярин Даниэль *38, 41, 42, 47, 166, 201, 211, 214, 215*
Булгаков Михаил *329-332, 348, 368*
Бультман Рудольф *324*
Визель Эли *66, 67, 147, 277, 278, 281*
Витгенштейн Людвиг *117*
Гегель Г. В. Ф. *158, 161-166*
Гоббс Томас *331, 368*
Декарт Рене *244, 287, 295, 333, 368*
Делез Жиль *33-35, 60, 115, 343-349, 357, 362, 368*
Деррида Жак *6, 7, 60, 237, 270, 368*
Достоевский Федор *137, 151, 368*
Жирар Рене *99, 100, 106, 131, 132, 350, 353, 359, 368*
Йодер Говард *13*
Кант Иммануил *232, 233, 295, 334*
Капуто Джон *236-239, 264*
Кюнг Ганс *340-342*
Леви-Стросс Клод *76, 369*
Лиотар Жан-Франсуа *115-120, 369*
Макинтайр Аласдер *241-248, 289, 295, 310, 314, 346, 369*
Милбанк Джон *243, 352*
Мольтман Юрген *vii, ix, 13-16, 19, 114, 133, 136, 144, 150, 173, 174, 179, 194, 204-207, 357, 358*
Нибур Ричард *28, 30, 70, 72, 85, 264, 265*
Ницше Фридрих *17, 27, 36, 49, 58-60, 84, 87, 125, 126, 137, 142, 149, 150, 155, 156, 192, 193, 219, 220, 237, 238, 245, 255, 264, 291, 294, 305, 308, 325, 343, 344, 352, 353, 368, 369*
Ньюзнер Джейкоб *32, 37, 40*
Пейджелс Элейн *89*
Плантинга Корнелиус *ix, 63, 64, 66*
Райт Н. Т. *4, 39, 40*
Ратцингер Джозеф *143, 144, 204-207, 369*
Рикер Поль *65, 150, 152, 308, 369*

Рорти Ричард *20, 21, 67-69, 117, 118, 295, 369*
Тиллих Пауль *273*
Тодоров Цветан *7, 50, 77, 225, 281, 307*
Фейербах Людвиг *193, 196, 197*
Фома Аквинский *143, 243, 288, 304, 368*
Фуко Мишель *58-62, 94, 115, 228, 291-298, 321, 324, 344, 346, 368, 369*
Хабермас Юрген *118, 293, 308, 368*
Хауэрвас Стэнли *ix, 305, 327*
Юнг Карл *91, 132, 369*

БИБЛЕЙСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Бытие

1, 2 *64*
1, 27 *210*
1, 28 *270*
2, 18-25 *192*
2, 22 *35*
2, 23 *211*
3, 24 *101*
4, 1-16 *99–106*
4, 23-24 *135*
10, 18-32 *270*
11, 4 *36, 269*
11, 6 *270*
11, 7 *270*
11, 30 *31*
12, 1 *47*
12, 1-3 *31, 271*
12, 2 *36*
12, 4 *31*
15, 6 *31*
15, 17 *177*
23, 4 *33*
24, 1-9 *33*
41, 51 *157*
42, 21-23 *157*
44, 27 *157*
45, 14-15 *157*
46, 1 *157*

Исход

3, 13 *310*
14, 21 *98*

Второзаконие

21, 18-21 *185*

Иисус Навин

24, 2 *32*

Книга Судей

4, 1 *262*

Иов

41, 4 *174*

Псалтырь

13, 1 *357*
13, 3 *357*
13, 4-5 *357*
45, 10 *227*
102, 6 *257*
144, 17 *262*
145, 7-9 *263*

Притчи

31, 8 *260*

Исаия

2, 2-4 *229*
5, 8 *81*
11, 3-4 *263*
11, 13 *112*
28, 15-17 *315*
30, 9-10 *280*
30, 12 *280*
43, 18-25 *154*
45, 21 *262*
49, 15-16 *154*
58, 6 *257*
65, 17 *153*

Иеремия

6, 13-15 *94*
9, 4 *313*
9, 4-6 *311*
9, 5 *313*
9, 6 *315*
31, 31 *175*
31, 34 *154*
43, 18 *153*
65, 17 *154*

Иезекииль

12, 2 *303*
13, 8-16 *94*

Осия

11, 8 *178*
12, 6 *257*

Амос

5, 15 *257*
5, 24 *257*
6, 12 *257*

Михей

4, 1 *230*
4, 2-4 *229*
4, 3 *227, 230*
4, 4 *227*
4, 5 *230*
6, 8 *257*

Захария

8, 16 *22*

Ев. от Матфея

5, 3-8 *132*
5, 5 *366*
5, 13 *30*
5, 38-42 *349*
5, 44 *89, 127*
5, 45 *255*
6, 12 *136*
6, 24 *127*
6, 33 *230*
6, 39 *330*
9, 36 *15*
15, 24 *252*
15, 29-39 *253*
18, 21 *136*
23, 15 *89*
26, 52 *348*
28, 20 *331*

Ев. от Марка

1, 15 *73*
1, 16-20 *33*
2, 5 *125*
2, 7 *139*
2, 15-17 *73-74*
2, 17 *94, 125*
5, 1-20 *74*
5, 25-34 *74*
7, 1-23 *125*
7, 14-23 *74*
7, 15 *75*
9, 50 *30*
10, 41-45 *166*
10, 45 *19*
14, 26 *19*
14, 27 *19*
14, 31 *19*
15, 24 *18*
15, 34 *19*
15, 40 *19*
15, 41 *19*

Ев. от Луки

1, 51-52 *363*
3, 14 *348*
4, 18-19 *124*
10, 30 *76*
10, 31 *77*
15, 11-32 *108, 179, 262*
15, 32 *262*
19, 8 *131*
22, 20 *177*
23, 34 *136, 140, 352*
22, 36 *348*

Ев. от Иоанна

1, 29 *158*
3, 11 *321*
3, 20-21 *324*
3, 21 *307*
5, 19-30 *204-205*
7, 16 *144, 321*
7, 18 *321*
8, 32 *303, 324*
8, 40 *321*
8, 44 *323*
8, 45 *306, 324*
10, 24 *323*
10, 38 *143-144*
11, 48 *317*
11, 50 *318*
12, 49 *321*
13, 1 *207*
13, 31-32 *322*
14, 6 *322*
14, 9 *144, 205*
14, 24 *321*
16, 13 *324*
17, 1 *207*
17, 11 *320*
17, 17 *324*
17, 21 *144*
18, 17 *320*
18, 20 *323*
18, 30 *319*
18, 36 *320*
18, 37 *320, 323*
19, 6 *319*
19, 10 *318*
19, 11 *320, 323*
19, 12 *319*
19, 15 *319*
19, 21 *319*
20, 30 *317*

Деяния

1, 6 *271*
2, 1 *271*
2, 3 *271*
2, 3-7 *271*
2, 4 *272*
2, 11 *271*
2, 17 *269, 271*
2, 17-18 *272*
2, 38 *271*
2, 45 *272*

4, 34 *273*
4, 35 *273*
5, 3-4 *313*
5, 6-10 *314*
6, 1 *273*
6, 3 *274-275*
10, 5 *74*

1 Петра

2, 6 *316*
2, 21-23 *361*
4, 17 *49*

1 Иоанна

1, 8 *85*
3, 11-17 *106*
4, 8 *14, 265, 362*

Римлянам

3, 9 *85*
3, 23 *85*
3, 23-24 *89*
3, 26 *267*
4, 5 *267*
4, 11 *31*
4, 13 *47*
4, 16 *31*
4, 17-19 *31*
5, 6 *15*
5, 10 *141*
6, 3 *16*
6, 5 *70*
7, 14-20 *94*
7, 15 *95*
8, 18 *155*
9, 3 *45*
9, 33 *316*
11, 17 *45*
12, 18-21 *361*
12, 19 *348*
13, 1-5 *348*
15, 7 *21*

1 Коринфянам

1, 18 *142*
1, 18-25 *20*
2, 2 *17*
9, 4 *37*
10, 17 *43*
11, 2-16 *210*
11, 8-9 *214*
11, 11 *214*
11, 12 *214-215*
11, 21-24 *16*
11, 24-25 *145, 279*
11, 26 *279*
12, 12-13 *44*
13, 12 *289, 326*
15, 3 *352*

2 Коринфянам

1, 17 *313*
1, 18 *314*
4, 2 *311, 314*
5, 10 *231*
5, 17 *48, 98, 353*
5, 21 *353*
11, 10 *306*

Галатам

2, 19-20 *69*
2, 20 *16*
3, 1 – 4, 11 *39*
3, 8 *37*
3, 16 *37*
3, 26-28 *42*
3, 28 *40, 51, 210-211, 214*
4, 8 *39*

Ефесянам

2, 13-17 *44*
2, 14 *44*
4, 11-18 *211*
4, 13 *307*
4, 14 *306*
4, 15 *306-307*
5, 21-33 *210*
5, 25-26 *217*
5, 28 *218*
5, 29 *218*
5, 29-27 *218*
6, 12 *91*
6, 14-16 *22*

Евреям

11, 8 *32*

Откровение

2, 7 *303*
4, 5 *360*
4, 9 *360*
5, 1 *360*
5, 6 *354, 360*
5, 9 *50-51*
6, 10 *155, 359*
6, 11 *359*
7, 9 *50*
7, 17 *166, 360*
11, 15 *356*
17, 6 *354*
18, 5 *154*
18, 6 *354*
18, 20 *354*
19, 11 *354*
19, 11-17 *331*
19, 13-15 *345*
19, 15 *354, 359*
20, 10 *49*
21, 3 *47*
21, 3-4 *269*
21, 4 *49, 153*
21, 5 *269*
22, 1 *360*
22, 1-4 *158*
22, 1-5 *166*
22, 5 *49, 360*

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие vii

Введение
Крест, Я и Другой 1

Беспорядочный мир 5
Общественное устройство и члены общества 10
Крест Христов 13
Вызов, соблазн, обетование 17
Темы и шаги 21

Часть I 25

Глава 1
Общность и разобщенность 27

В путь... 31
...не трогаясь с места 37
Культура, соборность и экуменизм 47

Глава 2
Презрение 53

Сомнительное торжество принятия 54
Различия, презрение и суждение 63
Личность и ее суть 68
Анатомия и динамика исключения 72

Мнимая невинность 81
Сила презрения 90
Преступление Каина 99

Глава 3
Принятие **107**

Двойственный характер освобождения 109
Прощание с великими повествованиями 115
Политика чистого сердца 122
Практика прощения 132
Пространство, отведенное для Другого. Крест, Троица, евхаристия 140
Блаженное забвение 147
Драма принятия 158
Договор, завет, объятия 167
Распахнутые руки отца 179

Глава 4
Гендерная принадлежность **191**

«Из ребра Бога мужчины» 192
Гендер – божественный или человеческий? 194
«Принадлежность» ипостасей Троицы 203
Гендерная принадлежность 208
Чье ребро? 219

Часть II **221**

Глава 5
Угнетение и справедливость **223**

Справедливость – единственная и неповторимая 229
Справедливость у каждого своя 236
Справедливость в рамках традиции 241
Перекрывающиеся «территории» и базовые ценности . . . 244
Справедливость, ценности и различия 248

В поисках справедливости, в борьбе за справедливость . . . 254
Поиск справедливости и готовность принять Другого . . . 261
Родной язык и общая собственность . . . 269

Глава 6
Истина и ложь **276**

Ответный тост . . . 281
Рассказать, как все было на самом деле . . . 285
Режимы истины . . . 290
Двойное зрение . . . 298
Правдивость и принятие . . . 303
Истина и общество . . . 309
Иисус пред Пилатом. Истина против власти . . . 316
Истина, свобода, насилие . . . 325

Глава 7
Насилие и мир **329**

Разум против насилия . . . 333
Воюющие народы, воинственные боги . . . 338
Вселенский террор . . . 342
Разрывая круг насилия . . . 348
Всадник на белом коне . . . 354
Крест или меч? . . . 360
Перспектива войны и перспектива мира . . . 364

Библиография **368**

Именной указатель **390**

Библейский указатель **392**

Науково-популярне видання

Вольф Мірослав
Презирство й прийняття
(російською мовою)

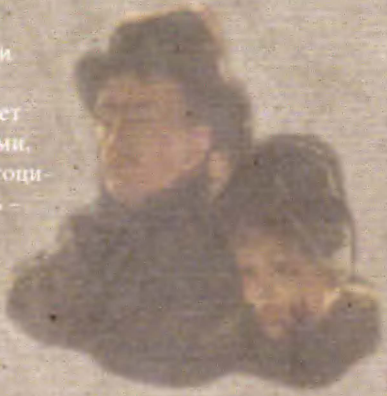
Перекладачі:
О. К., С. Корнієнко, О. Розенберг, Н. Холмогорова
Головний редактор *Олександр Карплюк*
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 05.03.14. Формат 60x90/16
Папір книжковий. Друк офс. Гарнітура Мініон
Ум. друк. арк. 24,5. Наклад 800 прим.
Зам. № 4-03-0503.

Видавництво „Колоквіум”
а/с 63, м. Черкаси, 18000
тел. (063) 963-7511
email: main@colbooks.org
www.colbooks.org
Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика “Глобус”»
61012, м. Харків, вул. Енгельса, 11

Свідоцтво ДК № 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com



Опираясь на личные переживания, связанные с гражданской войной и этническими чистками в бывшей Югославии, богослов хорватского происхождения Мирослав Вольф рассматривает проблему неприятия и ненависти между людьми, принадлежащими к разным национальным и социальным группам. По мнению автора ненависть – это грех, искажающий действительность до такой степени, что человек уже не способен трезво воспринимать свое окружение и видит во всяком Другом потенциального врага, достойного лишь презрения. Так, считает богослов, пером всегда предвзятых летописцев пишутся и истории, в которых честь и достоинство одного народа с легкостью приносятся в жертву, чтобы превознести другой.

В своей книге, шесть лет после выхода в свет завоевавшей престижный приз Громайера, автор призывает читателя-христианина искать спасение не только в примирении с Богом, не только в умении приспособиться жить с другими, но и в готовности открыть для Другого свои объятия, как это однажды сделал для человека Бог.

Мирослав Вольф – преподаватель богословия в семинарии Йельского университета. Широко известен своими работами в области систематического богословия и этики, в том числе вышедшей в «Коллоквиуме» книгой «По подобию Нашему» (2012).

На обложке: Дж. Тиссо, «Возвращение блудного сына. Современная интерпретация» (1882).

ISBN 978-966-8957-43-7

издательство
КОЛЛОКВИУМ