

АНДРЕЙ ШИШКОВ

Кто скрывается в тени: контуры темной экклесиологии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-61-89>

Andrey Shishkov

Who Is Hiding in the Shadows: The Outlines of Dark Ecclesiology

Andrey Shishkov — School of Theology and Religious Studies of the University of Tartu (Estonia). andrey.v.shishkov@gmail.com

The article describes dark ecclesiology, a new theological theory of the church. According to the author, it represents a strategy of emancipation of the ecclesiastical thought and practice from clericocentrism. For centuries, ecclesiology focused on describing hierarchical structures that shaped normativity within the church. Everything strange and abnormal remained in the shadows. “Invisible” groups (women; queer people; unbaptized; human embryos; animals and other non-human living beings) fall into the shadow area and are excluded by the clerical authorities from the scope of ecclesiology. Dark ecclesiology allows for a fresh look at the church. As a theological research method, it reconsiders the church’s composition, structure, and boundaries; it provides an opportunity to speak about earlier excluded church actors and things, avoiding their forced normalization within the framework of mainstream ecclesiological theories. The critical potential of dark ecclesiology makes it possible to reveal the contingency of church norms and the arbitrariness of the exclusion from the church of those who consider themselves to be church members. Shadow actors are described through theological infra-language, which is a way of correlating different perspectives and narratives in one space through which they express their belonging to the church. Dark ecclesiology refers to a flat ontology that asserts the ontological equality of all actors, including God. Methodologically, it uses the ideas of object-oriented philosophers (T. Morton, G. Harman, and others) and B.

Статья подготовлена при поддержке Estonian Research Council, grant PRG 1274.

Latour's actor-network theory. In dark ecclesiology, in Latour's terms, the reassembly of the church community takes place.

Keywords: Bruno Latour, contextual theologies, dark ecclesiology, declericalisation, flat ontology, Graham Harman, infra-language, object-oriented ontology, Timothy Morton.

РЕЗОНАНСНЫЕ события и тенденции последних лет, оказавшие большое влияние на общественную мысль и поведение, такие как пандемия коронавируса, выступления в поддержку движения *Black Lives Matter* (BLM), феминистские акции и движение против насилия под хештегом *#metoo*, задавшая новую перспективу экологической повестке речь Греты Тунберг в ООН, затронули и мировое христианство. Например, в июне 2020 г. архиепископ Кентерберийский Джастин Уэлби, реагируя на BLM, напомнил, что Иисус не был белым, а в алтаре Сент-Олбанского собора появилась фреска работы художницы Лорны Мэй Уодворт, где Христос изображен чернокожим. Рефлексируя о пандемии коронавируса, папа Франциск в своих катехизических поучениях говорит о взаимосвязи человечества и всего творения. Христианские богословы стремятся все больше контекстуализировать евангельское послание в конкретных обстоятельствах современной жизни.

Контекстуальные теологии появились в 1960–1970-х гг. и сегодня занимают значительную часть пространства христианской богословской мысли. Их возникновение стало ответом на неспособность традиционных теологических подходов продемонстрировать универсальность христианства в разных культурных, социальных и политических средах. Доминировавший в церкви белый, буржуазный, европоцентричный, мужской, клерикальный взгляд на вопросы веры и церковной практики не мог ответить на многочисленные проблемы, возникавшие перед христианами в разных культурных, социальных и политических контекстах: социальное неравенство, различные формы угнетения, расизм, сексизм, загрязнение окружающей среды. В самом традиционном богословском взгляде на церковь и мир содержались элементы структурного насилия, не дававшие увидеть эти проблемы. Ему на смену пришло разнообразие перспектив: феминистская, постколониальная, черная, квир и экотеология; все эти подходы значительно расширили поле богословской работы и постепенно подвергли критике и вытеснили из мейнстрима «классические» методы. Правда, в тех христианских

конфессиях (таких как православие), где господствуют консервативные и архаичные богословские парадигмы, контекстуальные теологии только начинают развиваться. Популярность и широкое распространение контекстуальных теологий связаны с бурным ростом за последние полвека числа последователей христианства на глобальном Юге, где контекстуальные теологии (например постколониальные) активно развивались все это время. В ответ на развитие контекстуальных теологий, в свою очередь, появились подходы, основная задача которых заключалась в том, чтобы говорить об универсальности христианства не через его погружение в разнообразные контексты, а через переосмысление метафизических оснований христианской веры. Здесь можно упомянуть британского теолога Джона Милбанка и связанное с ним движение «Радикальная ортодоксия».

В этой статье я обращаюсь к теме контекстуализации в экклезиологии — богословской дисциплине, описывающей церковь, и предлагаю новую теоретическую рамку для христианских контекстуальных экклезиологий.

Необходимость эмансипации экклезиологической мысли

Если попытаться выделить главный мотив контекстуальных теологий (при всем их разнообразии), то это выявление в социальной и церковной структуре силовых линий доминирования и смещение перспективы богословского рассмотрения с позиции доминирующего к позиции угнетенного. Точно такая же работа необходима и в отношении экклезиологии. Дело в том, что властные клерикальные институты через экклезиологию задают такой вариант нормы в «церковном организме», что часть церковных акторов и явлений оказывается угнетенной или даже исключенной из церкви.

Экклезиология определяет то, как церковь осмысляет и описывает саму себя. Расцвет экклезиологии как самостоятельного направления богословской мысли происходит в эпоху Реформации, когда она становится центром теологической мысли своей эпохи¹. Богословам конфликтующих друг с другом христианских конфессий (католикам и протестантам) понадобилось ответить своим последователям на два вопроса: *что* есть церковь и *где* есть церковь. Второй период расцвета экклезиологии начался несколько столетий спустя с появлением экуменического движе-

1. Hovorun, C. (2015) *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, p. 69. New York: Palgrave Macmillan.

ния, которое заново поставило те же самые вопросы в глобальном масштабе². На формирование экклезиологии как самостоятельной богословской дисциплины также оказала влияние секуляризация, благодаря которой появилась необходимость различения церковного и светского пространств в обществах модерна и, соответственно, описания первого с позиции церкви.

Наиболее распространенные подходы в экклезиологии описывают церковь через (1) тотальные органические общности (тело Христово, народ Божий); (2) священные иерархии (как связанные с церковным служением, так и иерархии святости); (3) таинства, обряды и коллективные практики (евхаристия, крещение, литургия, чтение Писания и т.д.); (4) священные пространства (храм, церковное собрание, святое место)³. Эти подходы, в свою очередь, делятся на те, которые отдают предпочтение «мистическому» или «метафизическому» описанию церкви, и те, которые рассматривают церковь институционально.

Часть экклезиологических подходов представляет собой связки между этими четырьмя пунктами. Например, в классическом обзоре моделей церкви кардинала Авери Даллеса «церковь как институт» связывает священную иерархию с органической общностью народа, а «церковь как таинство» связывает народ и таинства⁴. Иногда все четыре пункта сходятся в одной экклезиологической модели, например в такой как евхаристическая экклезиология, где народ, собираясь на евхаристическое собрание, возглавляемое иерархом, соединяется в единое тело Христово⁵.

2. Kärkkäinen, V.M. (2002) *An Introduction to Ecclesiology*. Downers Grove, IL: IVP Academic, pp. 7–8. Кульминацией экклезиологических изысканий экуменизма стал принятый в 2013 г. Всемирным советом церквей документ «Церковь: к общему видению»: World Council of the Churches (2013) *The Church: Towards a Common Vision*. WCC Publications.
3. См., например: Dulles, A. (1991) *Models of the Church*. New York, NY: Image Books; Kärkkäinen, V.M. *An Introduction to Ecclesiology*; Hovorun, C. *Meta-Ecclesiology*.
4. Dulles, A. *Models of the Church*, pp. 26–38, 55–67.
5. Классические работы по евхаристической экклезиологии: Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Париж, 1971; Zizioulas, J. (1997) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: SVS Press. Критика — Volf, M (1998) *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Шишков А. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1(57). С. 25–38; Shishkov, A. (2017) “The Problematic Issues of Eucharist Ecclesiology in the Context of Contemporary Political Theology”, *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, pp. 189–206. London; New York: Bloomsbury T&T Clark.

Все эти подходы объединяет общая целевая причина существования церкви — спасение ее членов, достижение ими Царства Небесного, участи обетованной Богом в своем Откровении, которое лежит в основании христианского вероучения. Соответственно, одна из задач экклезиологии — определить круг «спасающихся».

На протяжении веков экклезиология концентрировалась на описании церковных иерархических (клерикальных) структур. Именно церковные структуры — поместные церкви, священная иерархия, собор и собрание, народ, община, церковные границы — были в центре внимания богословов. Через них задавалась нормативность в церкви: подлинно церковное должно так или иначе принадлежать к клерикальным структурам⁶. Клерикоцентричность стала отличительной чертой экклезиологии. Клирики стали рассматриваться как избранная часть церковного народа, чье священство давало им преимущество не только практического характера, но и — в каких-то интерпретациях — онтологического⁷.

Попытки деклерикализации экклезиологии нередко предпринимались в логике клерикализма. Так, чтобы ввести в экклезиологию мирян как полноценных участников церкви, Мартину Лютеру понадобилось предложить концепцию всеобщего священства⁸. Точно так же протопресвитер Николай Афанасьев, чтобы ослабить клерикализм в православной экклезиологии, обращается к концепту царственного священства мирян, утверждая, что литургия совершается не одним священником, но всей общиной⁹. Шведский православный теолог Михаэль Хьяльм ставит проблему эмансипации церкви, однако пути решения этой проблемы предлагаются им через литургическое богословие, которое работает в рамках клерикализованного пространства православного богослужения¹⁰. Архимандрит Кирилл Говорун делает попытку отделить «церковные структуры» от «церковной природы», в ка-

6. См. критический анализ этой темы в: Novorun, C. (2017) *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR: Cascade Books.

7. Здесь имеются в виду экклезиологические представления, согласно которым благодать священства не просто наделяет священника властью, но и оказывает влияние на его человеческую природу, улучшая ее. Как говорится в чинопоследовании хиротонии, «божественная благодать, всегда немощная врачующая и оскудевающая восполняющая».

8. Концепция всеобщего священства верующих появляется в трактате Лютера «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520).

9. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. С. 40–41.

10. Hjälm M. (2011) *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis Media.

честве которой выступает община, но останавливается на самом моменте разделения¹¹. Вопрос о месте женщины в церкви тоже традиционно обсуждается в рамках дискуссии о женском священстве, то есть включении женщин в клерикальные структуры.

Такие подходы, в рамках которых некоторые клерикальные функции распространяются на более широкие группы верующих, можно назвать «мягким» клерикализмом. Проблему клерикоцентричного взгляда на церковь они не решают, а может быть, даже усугубляют. Экклезиологический клерикоцентризм усиливается еще и тем, что контроль над различием нормативного и ненормативного (ортодоксии и гетеродоксии) осуществляется клерикальными структурами.

Задачу эмансипации экклезиологической мысли ставят перед собой контекстуальные экклезиологии, которые рассматривают церковь с точки зрения угнетенных групп¹², однако часть из них тоже следует логике клерикализма. Другая же часть (как большинство феминистских экклезиологий) действительно выявляет проблему угнетения (в данном случае женщин в церкви) и пытается предложить ее решение в рамках экклезиологической теории и практики.

Между тем доминирующим все еще остается подход, в котором то, что не становится частью клерикальных структур, оказывается сокрытым. Все странное (*weird, queer*) и ненормативное остается в тени, но при этом продолжает существовать в церкви. Размер этой тени зависит от конфессиональной оптики. Далее я продолжу рассмотрение этой темы в основном с точки зрения конфессиональной оптики православия.

В православии в тени оказываются: женщины; гомосексуалы, трансгендеры и другие квир-люди; некрещеные люди¹³; человеческие эмбрионы¹⁴; животные и другие нечеловеческие живые существа; священные предметы и вещи. В тени оказываются даже богословы, у которых нет иерархического статуса (священ-

11. См. Novorun, C. *Scaffolds of the Church*.

12. Обзор контекстуальных экклезиологий см. в: Kärkkäinen, V.M. *An Introduction to Ecclesiology*, pp. 167–230.

13. История церкви знает немало случаев, когда некрещеные люди оказывали серьезное влияние на церковную жизнь; например, император Константин, председательствовавший на I Вселенском соборе, на тот момент не был крещен. Также ряд мучеников, прославленных в лике святых, не были крещены (мч. Виктор и Сосфен, обратившиеся во время истязаний вмч. Евфимии; мч. Каллиник Киликийский и др.). Также здесь следует упомянуть споры об участии некрещеных младенцев.

14. Споры об участии неродившихся младенцев, а также христианская про-лайф аргументация.

ного сана или места в иерархии святости). В то время как на свету — в основном иерархи и клерикальные структуры. При этом влияние на церковную жизнь всех сокрытых в тени остается довольно значительным, а вопрос об их присутствии в Царстве Небесном стоит как никогда остро.

Как правило, в рамках клерикоцентричных эkkлезиологий условия спасения связаны с клерикальными структурами. Эти эkkлезиологии строятся на идее, что если человек будет принадлежать правильной юрисдикции, правильно участвовать в правильных богослужениях и таинствах, следовать правильным практикам, соотносить свою веру с ортодоксией, содержание которой контролируют клирики, то он спасется (хотя в таких эkkлезиологиях всегда содержится дисклеймер «на все воля Божья»). Отсюда главный прагматический вопрос верующих: «А как правильно?». Через это «как правильно?» реализуется властный контроль клерикальных институтов над пространством смыслов и практик.

Область церковного темного

Концептуализировать область «темного» в церкви попытался русский церковный мыслитель Сергей Фудель (1900–1977) — через образ темного двойника церкви. Фудель обращается к этому образу в рассказе о священнике, объявившем своей пастве об оставлении служения:

В 20-х годах в одном подмосковном храме кончилась литургия. Все шло, как обычно, и священник сделал завершающее благословение. После этого он вышел к народу на амвон и начал разоблачаться. В наступившей тяжелой тишине он сказал: «Я двадцать лет вас обманывал и теперь снимаю эти одежды». В толпе поднялся крик, шум, плач. Люди были потрясены и оскорблены: «Зачем же он служил хотя бы сегодня». Неизвестно, чем бы это закончилось, если бы вдруг на амвон не взошел какой-то юноша и сказал: «Что вы волнуетесь и плачете! Ведь это всегда было. Вспомните, что еще на Тайной Вечери сидел Иуда». И эти слова, напомнившие о существовании в истории темного двойника Церкви, как-то многих успокаивали или что-то объясняли. И, присутствуя на Вечери, Иуда не нарушил Таинства¹⁵.

15. Фудель С.И. У стен церкви // Собрание сочинений: В 3-х т. Том 1. М.: Русский путь, 2001. С. 120.

Мы видим, что ненормативное и откровенно странное, с точки зрения паствы, поведение священника приводит к смятению и тревоге — «крик, шум, плач». Главный страх — «нарушение таинства», то есть подрыв клерикальной гарантии спасения. Для колонизированного клерикальными экклезиологиями церковного сознания важен не решившийся на честный поступок священник, а «целостность» клерикальной структуры — совершенного им в собрании народа таинства. Восстановление баланса происходит через стигматизацию странного Другого, священник ставится в один ряд с Иудой¹⁶, предавшим Христа, и это «многих успокаивает», хотя дальше Фудель добавляет: «Эти слова многое объясняют, но они не снимают с нас ни скорби, ни страха»¹⁷. Темный двойник у Фуделя — это такая сторона церковной жизни, с которой необходимо бороться и которую надо осуждать. Ощущение темного двойника порождает ужас, а борьба с ним непременно имеет клерикальные черты: через причастность к темному двойнику человек отлучает себя от церкви, а воссоединяется с ней с помощью исповеди, после прочтения священнослужителем разрешительной молитвы.

В конце концов Фудель приходит к выводу, что «все искаженное, нечистое, неправильное, что мы видим в церковной ограде, не есть Церковь, и для того, чтобы не иметь с этим общения, совсем не надо выходить за ее ограду, нужно только самому в этом зле не участвовать»¹⁸. Еще более кратко эта мысль выражается фразой из «Диалогов» священника Валентина Свенцицкого: «Всякий грех в Церкви есть грех не Церкви, но против Церкви»¹⁹. Вновь, как и в примере выше, на первый план выходит тема чистоты и целостности, однако такой подход не различает этически

16. Не все церковные акторы напрямую связываются с темным двойником, но их причастность к нему описывается через образы темных сил: «Помню, один священник говорил мне, что “оформление” атеизма его дочери совершилось в храме под впечатлением, полученным от злых старух. Борьбы с ними, кажется, никто не ведет. Впрочем, слышал я, что наместник одного монастыря недавно даже отлучил от причастия одну такую ревнительницу устава и человеконенавистницу... И еще я слышал, что один мудрый московский протоиерей называет этих женщин “православными ведьмами”» (Фудель С.И. У стен церкви. С. 123).

17. Там же. С. 120.

18. Там же. С. 122.

19. Фудель С.И. Воспоминания // Собрание сочинений: В 3 т. Том 1. М.: Русский путь, 2001. С. 81. У Свенцицкого фраза звучит следующим образом: «Разве тяжкие грехи отдельных представителей Церкви, хотя бы из состава иерархии, могут быть названы грехами Церкви? Это не грехи Церкви, а грехи их перед Церковью»: Свенцицкий В., прот. Диалоги. М.: Отчий дом, 2017. С. 167.

недопустимое и просто странное и ненормативное — все относится к темному двойнику. Здесь также нет различия грешника и греха, что делает эту концепцию этически сомнительной.

Исключающая сила концепции «темного двойника церкви» в целом характерна для многих эkkлезиологий, которые можно объединить в группу «романтических эkkлезиологий», то есть возникших под влиянием идей романтизма²⁰. Для эkkлезиологий этого типа характерно рассматривать церковь как «организм», в котором все «темное» (в указанном выше негативном смысле) либо «отсыхает, отмирает и отпадает», либо определяется как болезнь, с которой необходимо бороться и в конечном счете уничтожить. Механизм исключения (впрочем, как и включения) при этом находится под контролем клерикальных структур, которые определяют, что принадлежит церкви, а что должно быть отделено от нее. Актуальные примеры исключенных мы находим в дискуссиях о спасении схизматиков и еретиков; представителей ЛГБТ-сообщества; некрещеных людей, особенно младенцев; человеческих эмбрионов; нечеловеческих живых существ, в первую очередь — домашних животных, живущих с человеком, и др.²¹

Темная эkkлезиология

Темный двойник у Фуделя — это не подход к описанию ненормативного и странного, а способ его исключения из церкви. Однако оно все равно остается в церкви как непроявленный эkkлезиальный феномен, для которого в эkkлезиологии, которой пользуется Фудель, нет языка описания. Темное выходит за рамки существующих объясняющих стратегий.

20. См. подробнее про православные романтические эkkлезиологии: Shishkov, A. (2021) "How Modern Orthodox Ecclesiology Hinders the Orthodox-Catholic Theological Dialogue on Uniatism: Romantic Approach, Nationalism, and Anti-colonial Narrative", *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?* (Vol. 2), pp. 125–138. Springer Nature — Palgrave MacMillan.

21. Можно также поставить вопрос об эсхатологической участи вещей, например тех, которые принято считать культурным наследием. Еще в середине XX в. Георгий Федотов задавался вопросом, означает ли конец времен обязательное уничтожение культуры? И он приходит к размышлению о таком варианте эсхатологии, в котором: «Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удаchi найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града» (Федотов Г. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 55).

Оригинальный подход к «темному» предложил Тимоти Мортон в своем проекте темной экологии²². Мортон развивает этот проект на основании объектно-ориентированной онтологии (ООО) — философского подхода, входящего в более общую философскую рамку, названную спекулятивным реализмом²³. Среди основных принципов ООО — идея конечности человеческого познания (в том числе философского мышления); запрет на прямое постижение реальности (вещи по своей сути изъяты для познания²⁴); критика корреляционизма²⁵. Для теологии ООО становится онтологическим базисом, как в свое время для отцов церкви им был неоплатонизм²⁶.

Мортон пишет, что «мы живем во вселенной конечности и хрупкости, в мире, в котором объекты наполнены и окружены таинственными герменевтическими облаками незнания»²⁷. Темная экология, по Мортону, это экологическое сознание, характе-

22. Morton, T. (2016) *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
23. Об объектно-ориентированной онтологии см. подробнее: Харман Г. Спекулятивный реализм: Введение. М.: Рипол-Классик, 2019. С. 287–364; Harman, G. (2018) *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Pelican.
24. Основатель ООО Грэм Харман объясняет это так: «Термин “изъятие” не обозначает никакого беспричинного мистического исчезновения вещей из имманентного пространства, это просто еще один способ сказать, что форма может существовать только в одном месте; она не может быть перемещена — в сознание или куда-то еще, — не будучи переведенной (translated) во что-то совершенно отличающееся от того, чем она была» (Харман Г. Спекулятивный реализм. С. 324–325).
25. Термин «корреляционизм» придумал один из четырех основателей спекулятивного реализма, французский философ Квентин Мейясу. Под ним он понимает такую установку, согласно которой «невозможно мыслить мышление и мир отдельно друг от друга, поскольку они рассматриваются как пара, существующая лишь во взаимной корреляции». Харман утверждает, что эту философскую установку «интересует лишь наш доступ к миру и никогда — сам мир» (Харман Г. Спекулятивный реализм. С. 66–67). Мейясу поясняет, что «под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» (Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016. С. 11). Речь идет о позиции, в которой реальность вещей соотносится с мышлением о них. Или, как говорит Мортон: «[В корреляционизме] смысл возможен только как то, что существует между человеческим разумом и тем, что он мыслит, его “объектами”, хрупкими и слабыми» (Мортон Т. Гиперобъекты: Философия и экология после конца мира. Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 20).
26. Как возможна теология на основе объектно-ориентированной онтологии Хармана и экспериментальной метафизики Бруно Латура, показывает Адам Миллер: Miller, A.S. (2013) *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. New York: Fordham University Press.
27. Morton, T. *Dark Ecology*, p. 6.

ризующееся им как «темно-угнетенное» (*dark-depressing*), «пугающе темно-загадочное» (*dark-uncanny*) и «странным образом темно-сладостное» (*strangely dark-sweet*)²⁸. Этот тип сознания возникает из ситуации тревожащей недостаточности наших способов описания окружающего мира, в первую очередь — научных, которые претендуют на роль основных объясняющих стратегий современного мира. В перспективе темной экологии изучаемые ею объекты становятся странными (*weird*), а экологическое сознание при столкновении с ними становится темным. Оно не может проникнуть «вглубь» объектов, поскольку те изъяты для познания. Описанные выше три характеристики экологического сознания — это способы столкновения со странными объектами: осознанное несовершенство описания окружающего мира угнетает, пугает и, одновременно, становится странно притягательным. Странность вещей вызывает беспокойство, а попытки избавиться от него приводят к насилию через навязывание объясняющих стратегий, которые в свою очередь оказываются так же несовершенны²⁹. Мортон описывает этот процесс как петлю, порочный круг или уроборос. Методология Мортон применяется в самых различных областях знания — от экологии до *urban studies*, в каком-то смысле она становится универсальной эпистемологией странного и темного.

Этот процесс столкновения со странным мы находим и у Фуделя и его героев: оно вызывает скорбь, страх и ужас³⁰ (*dark-depressing*), отождествляется с грехом (*dark-uncanny*). Попытка избавиться от ужаса перед темным двойником приводит их к исключительному насилию через обращение к нормативной эклизиологической рамке, заданной клерикальными структурами. Тот же самый ужас перед странным мы находим в истории внутрицерковной борьбы с различными видами гетеродоксии и гетеропраксии. За их искоренение отвечали все те же клерикальные структуры, которые, в свою очередь, задавали норму. Однако новое обнаружение в церкви ненормативного и гетеродоксального, несмотря на попытки его искоренить, вновь вызывает скорбь, страх и ужас, создавая порочный круг. Этот подход не принимает во внимание, что странное и темное принадлежит к церковному бытию, а не инородно по отношению к нему. Соответственно, попытка его искоренения может быть квалифицирована как эккле-

28. Ibid., p. 5.

29. Ibid., p. 78.

30. Об ужасе от темного двойника см.: Фудель С.И. У стен церкви. С. 220.

зальная ошибка или грех. При этом сам процесс формирования нормы в традиции можно охарактеризовать как случайный и зависящий от произвола властных инстанций³¹.

Таким образом, перед современной экклезиологией стоит задача поиска такого богословского языка, который, во-первых, описывал бы феномены, попадающие в область церковной тени; во-вторых, делал бы это ненасильственным образом; и, в третьих, предлагал бы общую метафизическую рамку для их описания. Контекстуальные экклезиологии способны справиться с первыми двумя задачами, но не с третьей. Несмотря на попытки создать кросс-контекстуальные (интерсекциональные) подходы, такие как экофеминистские, общей метафизики в них нет (возможно, пока). Подход, который способен объединить в себе все три задачи, я называю *темной экклезиологией*. Он призван показать неоднозначность, странность и контингентность наших представлений о церкви через рассмотрение феноменов, не попадающих в «освещенную» область, связанную с нормативным описанием и заданную клерикоцентричными экклезиологиями.

Темная экклезиология не ставит перед собой задачу вывести теневого актора «на свет», то есть включить в нормативные описания — это невозможно без насилия. Скорее речь идет о размывании самого понятия церковной нормы через превращение церковной границы из «тонкой карандашной линии»³², как о ней пишет Говорун, в «плоскость с градиентом». В этой связи важным методологическим моментом становится опасность «засветки» теневой области, что означает властное вмешательство «света разума», приводящее к искажению предмета исследования. Об этой проблеме пишет и Мортон, когда задается вопросом о том, как мы проживаем экологические данные, а не только оперируем ими³³.

Полина Ханова, отталкиваясь от идей Мортон, но уже в области *urban studies*, тоже пишет о проблеме «засветки»: «как го-

31. Контингентность возникновения церковных норм демонстрируют догматические и литургические споры. Например, Русская церковь в XVII в. анафематствовала тех православных христиан, которые совершали крестное знамение двумя перстами, однако в XX в. отменила эту анафему. Точно так же в 1965 г. предстоятели Константинопольского патриархата и Римско-католической церкви сняли взаимные анафемы, которые в 1054 г. привели к расколу между церквями. В обоих случаях анафемы предполагали, что благая посмертная участь находящихся под ними, как минимум под вопросом.

32. Novorun, C. *Scaffolds of the Church*, p. 11–49.

33. Мортон Т. Статья экологичным. М.: Ад Маргинем, 2019. С. 18.

ворить о темном, оставив его темным?»³⁴. Она проводит параллель с размышлениями Жака Деррида о том, как можно говорить от имени безумия, которое не говорит, не превращая его в очередную вариацию разума. В своих размышлениях Деррида обращается к образу «черного света», который он называет «бдением “сил неразумия” вокруг *Cogito*»³⁵. В каком-то смысле это «бдение “сил неразумия”» совпадает с мортоновскими «таинственными герменевтическими облаками незнания». Можно сказать, что эти «таинственные облака» излучают «черный свет».

Для христианской теологии идея «черного света» не нова. Она может быть представлена через метафорику божественного мрака, представленную в апофатическом богословии. Тогда «черный свет» можно соотнести с «сверхсущностным лучом Божественного мрака» Ареопагита³⁶. Уже у апостола Павла мы находим идею, схожую с «облаком незнания»: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13:12); а также — попытку говорить «от имени безумия»: «мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Григорий Нисский продолжает эту традицию христианской апофатики и говорит о «светозарном мраке», в который вошел Моисей на Синайской горе для беседы с Богом, и добавляет: «В том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком, объято отовсюду непостижимостью»³⁷.

Кэтрин Келлер пишет, что «светозарная тьма (*luminous dark*) сопротивляется доминированию и его языку»³⁸. Ханова спра-

34. Ханова П. Темные города: темная экология и Urban Studies // Логос. 2019. Т. 29. № 5. С. 73.

35. Деррида Ж. *Cogito* и история безумия // Письмо и различие. СПб: Академический проект, 2000. С. 81.

36. Подробнее про христианское святоотеческое богословие божественного мрака см.: Лосский В. По образу и подобию // Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 570–581.

37. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 316. Ср. с фрагментом из Ареопагита: «И тогда Моисей отрывается от всего зримого и во мрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-незнанием сверхразумное уразумевая» (*Дионисий Ареопагит*. Мистическое богословие // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. С. 745).

38. Keller, C. (2003) *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, pp. 204. London, New York: Routledge.

ведливо отмечает, что темную сторону «нельзя кодифицировать как объекты, структуры или практики»³⁹, она требует иной логики описания: «логика черного света — полумрак, который призван “скрывать очертания тел и выявлять трепет души”⁴⁰»⁴¹. Мортон считает, что преимущественной стратегией описания темной экологии становится искусство, ведь «красота дает нам фантастический невозможный доступ к недоступным, ушедшим в себя, не до конца определенным качествам вещей, к их таинственной реальности»⁴². Поэтому он называет темную экологию, помимо прочего, арт-проектом⁴³. В темной экклезиологии защита области церковной тени от «засветки» также относится скорее к методам теологической эстетики (темная теоэстетика).

Плоская онтология

Один из ключевых методологических моментов в темной экклезиологии — это плоская онтология. Американский философ Йен Богост описывает плоскую онтологию следующим образом: «Все вещи одинаково существуют, хотя они и не существуют одинаково»⁴⁴. Плоская онтология предполагает, что ни одному объекту нельзя отдать онтологический приоритет: «бытие не иерархично»⁴⁵.

Термин «плоская онтология» впервые появляется в работе Роя Бхаскара «A Realist Theory of Science» (1975), в 1990-е использу-

39. Ханова П. Темные города. С. 74.

40. Интересно, что Ханова цитирует С.С. Аверинцева, который, в свою очередь, говорит о полумраке внутри церковного храма и его эстетической соотнесенности с «божественным мраком»: «Блеск драгоценного убранства, мелодии напевов, красноречие проповеди, благоухание ладана создавали мощное синтетическое воздействие чувственного порядка; “театральность” богослужения не уступала по своей продуктивности высшим достижениям зрелищного искусства древности — на место залитого солнцем и открытого ветрам греческого театра встает церковный полумрак, пронизанный мерцанием свечей и лампад. Этот полумрак (зримое соответствие того незримого “божественного мрака”, о котором говорил Псевдо-Ареопагит) был призван скрывать очертания тел и выявлять трепет души» (Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 57).

41. Ханова П. Темные города. С. 74.

42. Мортон Т. Статья экологичным. С. 48.

43. Morton, T. *Dark Ecology*. P. xi.

44. Богост Й. Чужая феноменология, или Каково быть вещью? Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 21.

45. Там же. С. 34.

ется в дискуссиях вокруг работ Делёза и Гваттари, но отправной точкой в современном употреблении этого термина становятся работы Мануэля Деланды — «*Intensive Science and Virtual Philosophy*» (2002) и «*A New Philosophy of Society*» (2006).

Деланда считает, что плоская онтология образуется «уникальными, сингулярными индивидуальными сущими, отличающимися друг от друга своим пространственно-временным масштабом, а не онтологическим статусом»⁴⁶. Этим «индивидуальным сущим» может быть как отдельный организм, так и целый биологический вид, уникальная индивидуальность которого формируется в процессе истории. Несмотря на то, что организм и вид в пространственно-временном отношении неравны, они равны онтологически как одинаково существующие и должны рассматриваться на одной плоской «онтологической шкале». Другой пример — это человеческий организм и составляющие его клетки. В пространственно-временном масштабе они не равны, но онтологически нельзя сказать, что клетка человеческого тела первична по отношению к человеку в целом, и наоборот⁴⁷. При этом меньшие индивидуальные сущие образуют «вложенные множества» в бóльших, а также их действующие части⁴⁸. Плоская онтология, по словам Деланды, «не содержит в себе тотальностей, всеобъемлющих целостностей, чье существование просто постулируется без прояснения их исторического происхождения»⁴⁹.

В области социального Деланда отказывается от таких «реифицированных тотальностей», как общество или культура. Он пишет:

Порой социальные ученые оправдывают разговор об «обществе как целом», возрождая гегелевские тотальности, иной раз — используя в качестве метафоры организм и рассматривая общество как функциональное целое. В каждом из этих случаев они склонны допускать существование систематичности, распространяющейся на все общество. Онтология индивидуальных сущих, напротив, требует каждый раз выяснения, какой конкретный исторический процесс дал начало целому, или, что то же самое, каков источник систематичности⁵⁰.

46. Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. 2017. № 3. С. 39.

47. См. DeLanda, M. (2013) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Rev. ed, pp. 85–86. London, New York: Bloomsbery Academic.

48. Деланда М. Новая онтология для социальных наук. С. 43.

49. Там же. С. 43.

50. Там же. С. 43.

Иными словами, каждое конкретное общество или социальный институт складывается в процессе исторической индивидуации и может как содержать вложенные множества других индивидуальных сущих, так и само быть вложенным множеством в более масштабном индивидуальном сущем. Все они «могут рассматриваться как сосуществующие в одном онтологическом плане и тем самым способные взаимодействовать друг с другом, несмотря на то, что каждый из них подчинен собственному историческому ритму»⁵¹. Одна из таких тотальностей — церковь, понятая не в конкретно историческом ключе, а как некое функциональное целое, объединенное общей системой.

В объектно-ориентированной онтологии (ООО) понятие «плоская онтология» используется «в том же самом смысле, что и у Деланды»: как онтология, которая «трактует все объекты одинаково, а не предполагает, что для разных типов объектов необходимы совершенно различные онтологии»⁵². Но в отличие от Деланды, чья «онтология индивидуальных сущих» работает с «материальными» объектами, основатель ООО Грэм Харман радикально расширяет круг объектов, включая в него также метафизические и воображаемые сущности. Важным референсом для Хармана становится творчество Альфреда Норга Уайтхеда (1861–1947), оригинального мыслителя, повлиявшего на становление процесс-теологии. Уайтхед задолго до всех упомянутых философов считал, что человеческие и нечеловеческие сущности обладают одинаковым онтологическим статусом, и тем самым предвосхитил идею плоской онтологии⁵³.

В подходе принадлежащего к ООО философа Леви Брайанта

плоская онтология отрицает любую онтологию трансцендентности, или присутствия, наделяющую какой-либо один тип сущностей привилегированным положением в качестве начала всех прочих сущностей и в качестве того, что полностью налично (present) для самого себя⁵⁴.

Это значит, что

51. Там же. С. 51–52.

52. Harman G. *Object-Oriented Ontology*, pp. 54.

53. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 54.

54. Брайант Л. Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 251.

нет никаких суверенных сущих, таких как Бог, сила, платоновские формы, Благо, *cogito*, трансцендентальная субъективность, язык, знаки, жизнь и так далее, которые действуют как иерархии бытия, определяя всех других существ⁵⁵.

С одной стороны, в ООО существование Бога одинаково реально с существованием людей, животных, химических элементов, с другой — интерпретация места Бога в плоской онтологии бросает вызов традиционным христианским онтологиям, где он рассматривается как первопричина всего сущего. По словам Леви Брайанта,

если Бог существует, он не суверен, как великий архитектор Лейбниц, который спроектировал и создал этот мир как лучший из всех возможных миров, а скорее мастер-самоучка (*tinkerer*), как и все мы, который должен иметь дело с запросами других машин^{56,57}.

На эту проблему указывает и Харман⁵⁸, но в его понимании плоская онтология — это лишь стартовая точка: «это — идея, что философия должна *начинаться* с забрасывания как можно более широкой из возможных сетей в своем стремлении говорить обо всем»⁵⁹. По его мнению, главный враг плоской онтологии — «таксономическое предубеждение, что мир должен быть разделен на небольшое количество радикально различных типов сущностей (*entities*)»⁶⁰. К такого рода предубеждениям он относит также «средневековое» деление мира на «Бога и все остальное», которое характерно для традиционного христианского теизма.

Адам Миллер пишет: «Объектно-ориентированная метафизика исключает возможность традиционного, всемогущего, бесстрастного, всецело трансцендентного Бога, сотворившего мир из ничего»⁶¹. Однако сам Миллер не предлагает никакой концепции, в рамках которой можно было бы рассматривать Бога на одной онтологи-

55. Bryant, L. (2014) *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, pp. 115. Edinburgh: Edinburgh University Press.

56. «Машина» в терминологии Брайанта может быть понята как аналог «объектов» Хармана или «индивидуальных сущих» Деланды.

57. Bryant, L. *Onto-Cartography*, p. 115.

58. Harman, G. *Object-Oriented Ontology*, p. 55–56.

59. *Ibid.*, p. 256.

60. *Ibid.*, p. 256. При этом Харман оговаривается, что плоская онтология может быть для философии «хорошим началом, но разочаровывающим концом» (*Ibid.*, p. 54).

61. Miller, A. *Speculative Grace*. P. 132.

ческой плоскости с тварными сущностями. Он упоминает Уайтхеда и Латура⁶², но скорее риторически, чем концептуально. Между тем, именно метафизика Уайтхеда, получившая развитие в процесс-теологии, становится ключом к решению этой проблемы. Уайтхед говорит о Боге как одновременно трансцендентном и имманентном по отношению к тварному миру и его объектам:

Сказать, что Бог постоянен, а Мир изменчив, так же верно, как и что Мир постоянен, а Бог изменчив.

Сказать, что Бог един, а Мир множественен, так же верно, как и Мир един, а Бог множественен.

Сказать, что по сравнению с Миром Бог в высшей степени актуален, так же верно, как и то, что в сравнении с Богом Мир в высшей степени актуален.

Сказать, что Мир имманентен Богу, так же верно, как и что Бог имманентен Миру.

Сказать, что Бог трансцендентен миру, так же верно, как и то, что Мир трансцендентен Богу.

Сказать, что Бог творит Мир, так же верно, как и что Мир творит Бога⁶³.

Латур, вторя Уайтхеду, также считает, что «религия — не про трансцендентность, не про Духа свыше, она вся — про имманентность»⁶⁴.

Другой вариант включения плоской онтологии может быть осуществлен через комплекс теологических подходов, генетически связанных с «теологией после Аушвица», оказавшей большое влияние на возникновение контекстуальных теологий. Эти подходы, как и процесс-теология, бросают вызов традиционному христианскому теизму, рассматривающему Бога как всемогущего, неизменного, бесстрастного и онтологически превосходящего мир властителя, по сравнению с которым бытие творений ничтожно. Юрген Мольтман, один из христианских теологов, работавших с темой «теологии после Аушвица», пишет, что событие Христа Распятого представляет собой умаление Бога в ничто (смерть на кресте), через которое онтологическая ничтожность творения

62. В частности, его богословскую работу: Latour, B. (2011) “‘Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain’: Being a Sort of Sermon on the Hesitations in Religious Speech”, *RES: Anthropology and Aesthetics* 39: 215–234.

63. Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. D.R. Griffin, D.W. Sherburne (eds.), p. 348. New York: Free Press.

64. Latour, B. “‘Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain’”, p. 219.

устраняется, что «меняет общее впечатление о бренности всех вещей на перспективу надежды и освобождения всех вещей»⁶⁵.

Классический вопрос в рамках «теологии после Аушвица»: «Где был Бог, когда страдали невинные люди?» — получает здесь неожиданный для традиционной христианской метафизики ответ: «Он страдал вместе с ними». Бог спускается на один уровень существования с человеком. Он страдает вместе с евреями в газовых камерах, с бедняками — в трущобах латиноамериканских фавел, с женщинами — в патриархальном обществе, со всеми живыми существами — в мире, страдающем от загрязнения окружающей среды.

Процесс-теологию⁶⁶ и «теологию после Аушвица» объединяет тема сострадательной любви Бога, которая несовместима с образом бесстрастного всемогущего властителя. Ее мы также находим в различных теологиях освобождения, а также в «слабой теологии»⁶⁷. Эта же идея сострадательной любви Божией становится основанием для интеграции в христианскую теологию плоской онтологии: она предполагает, что любое живое существо, любое творение обладает ценностью, равной самому Богу. В этом смысле образ мастера-самоучки у Брайанта — это описание кенозиса, совершенного Богом из любви к творению.

Плоская онтология позволяет также объяснить изменчивость церковных норм в истории (например, когда некоторые догматические разделения перестают рассматриваться как существенные для спасения). В этом случае Бог перестает рассматриваться как всевластный монарх в церкви (чей образ используется клерикальной властью для своей легитимации), а становится одним из участников совещательного (делиберативного) процесса формирования церковных норм, который может быть описан как постоянное перезаключение завета Бога и его народа (церкви). Здесь перспективным может стать подход, рассматривающий церковь как *res publica* (в широком смысле слова), объединенную принципом свободы как не-доминирования.

65. Moltmann, J. (1993) *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, pp. 218. Minneapolis, MN: Fortress Press.

66. См.: Cobb, Jr., J.B., Griffin, D.R. (1976) *Process Theology: An Introductory Exposition*, pp. 41–62. Philadelphia: The Westminster Press.

67. Примечательно, что на «слабую теологию» Джона Капуто оказала влияние Кэтрин Келлер, которая в свою очередь обращается к процесс-теологии; см., например: Keller, C. (2008) *On the Mystery: Discerning God in Process*. Minneapolis, MN: Fortress Press. См. также статью С. Коначевой в настоящем номере журнала.

Инфразык описания церкви

Темная экклезиология — это прежде всего *инфра-язык*, нарратив, не претендующий на властное описание окружающего мира с позиции только лишь того, кто описывает. По словам Бруно Латура, смысл инфразыка заключается в том, что «он позволяет перемещаться из одной системы координат в другую», чтобы избежать риска «сделать всех акторов немymi»⁶⁸. Эти системы координат — (1) язык исследователей «для выражения того, что, как они утверждают, говорят акторы» и (2) «собственный развитый и вполне рефлексивный язык акторов»⁶⁹. Инфразык предполагает «самоллюстрирование вместо самореференции», то есть такой рассказ, который «не требует для себя привилегий»⁷⁰. У Латура это принципиально «бедный, ограниченный, краткий и простой»⁷¹ язык описания, который напоминает скорее карту, а не богатый ландшафт. Достоинство такого бедного описания заключается в том, что ты «не рискуешь поверить в то, что сам мир состоит из линий и точек»⁷². Инфразык появляется для того, чтобы избежать редукционизма. В противоположность этому Латур предлагает ирредукционистскую установку, согласно которой мы еще не знаем, как связаны между собой изучаемые нами акторы, но уже утверждаем, что они могут вступать в ассоциации, оказывая друг на друга влияние⁷³.

В клерикоцентричных экклезиологиях система координат задается клерикальными акторами, тогда как остальные члены церкви не имеют собственного голоса и даже подвергаются обезличиванию⁷⁴. В темной экклезиологии нормативность, задаваемая клерикальными институтами, размывается через соотнесение в одном пространстве множества перспектив (систем координат). Такими перспективами

68. Латур Б. Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 46.

69. Там же. С. 45–46.

70. Широков А. Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура. С. 208.

71. Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими осложнениями // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 191.

72. Там же. С. 187.

73. Латур Б. Пересборка социального. С. 151.

74. Здесь можно вспомнить остроумное замечание Мирослава Вольфа о том, что евхаристическая экклезиология митрополита Иоанна Зизиуласа рискует обратить каждую личность в «человеческого клона Христа»: Volf, M. *After Our Likeness*, pp. 181–182. См. также: Шишков А. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии. С. 30–35.

становятся личные нарративы людей, определяющих свою принадлежность к церкви (в метафизическом смысле, а иногда и в юрисдикционном). Причем эта принадлежность к церкви может проживаться акторами по-разному — от агностического сомнения до полной уверенности. Установленные церковной иерархией нормативные процедуры, такие как обязательность крещения и прочее, здесь оказываются вторичны по отношению к самоиллюстрирующим нарративам (некрещенные святые мученики⁷⁵ — подтверждение этого тезиса).

В отличие от метаязыка⁷⁶, который предполагает описание церкви *после* (мета) формирования различных нормативных экклезиологических теорий и который сам начинает задавать нормативность, стратегия темной экклезиологии позволяет описывать церковных акторов и явления *до* (инфра)⁷⁷ того, как клерикальные институты вынесли суждение об их эсхатологической судьбе путем включения в свои нормативные теории. И здесь возникает множество точек пересечения с контекстуальными теологиями, часть из которых можно охарактеризовать как самоиллюстрирующие нарративы теневого акторов.

Например, православный ЛГБТ-активист Михаил Черняк сообщает в преамбуле к своей статье в сборнике по православной инклюзии: «Я пишу эту статью не как профессиональный богослов, но как православный христианин, хорошо знакомый с православным богословием, а также как активист с верой в то, что всегда можно предложить конструктивное решение и найти выход из тупика»⁷⁸. В его

75. Некрещенные святые мученики — это темные святые: с одной стороны, они признаются церковной учительной властью святыми, с другой — размывают своим примером границы заданной этой властью церковности. Для объяснения того, как они вступили в церковь без крещения, придумываются различные способы замены крещения, такие как «крещение кровью». Еще один тип темных святых — это святые схизматики или еретики (в православии, например, — св. Исаак Сирий). Третий тип — святые, чье поведение не соответствует моральной норме церкви (например, гомосексуалы, как католический святой кардинал Джон Генри Ньюман).

76. Кирилл Говорун предпринял попытку исследовать возможность создания мета-экклезиологии (Novogun, С. *Meta-Ecclesiology*). На мой взгляд, результатом его исследования стала демонстрация того, что метаэкклезиология невозможна (Шишков А.В. В поисках новой экклезиологической парадигмы // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 268–273).

77. Идея *инфра*- как *до* и *мета*- как *после* взята из: Широков А.С. Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура: как писать инфрарефлексивные тексты // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 1. С. 204.

78. Черняк М. Возможность ЛГБТИ-аффирмативного дискурса в Православной церкви: сложности и перспективы // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклюзии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 157.

статье не только содержатся аналитические инструменты и процедуры, позволяющие делать те или иные умозаключения, но и описывается личный опыт бытия гомосексуалом в Православной церкви. Примечательно, что в своем нарративе Черняк описывает свое место представителя ЛГБТ-сообщества в церкви, обращаясь к понятиям апофатики, икономии и тайны замысла Божия, то есть к понятиям, традиционно размывающим «свет» богословского разума. При этом в тексте статьи нет призыва к включению ЛГБТ в нормативное описание церкви. Здесь граница тоже описывается размыто и апофатически — через двойное отрицание: «Не все запрещено из того, что не разрешено явным образом»⁷⁹. Темная экклезиология интерпретирует нарратив Черняка как простое (бедное) «я здесь — внутри церкви». Этот нарратив описывает состояние самоопределения актора до заданной церковной учительной властью нормативности. В логике темной экклезиологии теолог не может игнорировать это самоопределение, даже если церковная власть исключает этого актора из церкви⁸⁰. При этом важно понимать, что инфраязык предполагает описание конкретного актора, а не конструирование некоей обобщенной фигуры. Та же гомосексуальность церковного актора может иметь в церкви самые разные проявления — от позиции угнетенного до позиции угнетателя, и каждое ее проявление требует собственного описания.

В том же сборнике, посвященном вопросам инклюзии в православии, анонимный архиерей размывает сексуальную нормативность в церкви, также обращаясь к апофатике, тайне и проч. Этот представитель учительной власти выступает как теневой актер еще более явно — скрывая свою личность⁸¹. Для церковной власти такая самоиллюстрация церковного гомосексуала, как в случае Черняка, одновременно пугающая и притягательная, поэтому ее зацикленность на вопросах регулирования человеческой сексуальности можно, по-мортоновски, назвать *dark-sweet*.

79. Черняк М. Возможность ЛГБТИ-аффирмативного дискурса в Православной церкви. С. 167.

80. Темная экклезиология также размывает проблематику формального членства в церкви и тему «воцерковленности»/«расцерковленности». Голос тех, кого церковная власть (а вслед за ней и исследователи церкви, изучающие ее из задаваемой клирическими акторами перспективы) называет «захожанами», «культурными православными» и т.д., тоже должен быть услышан.

81. Анонимный православный архиерей. Православие и сексуальность: опыт церковного размышления о Боге и человеке // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклюзии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 20–29.

С гораздо более сложной ситуацией мы сталкиваемся в таких контекстуальных теологиях, которые описывают тех, кто не может предложить самоиллюстрирующего нарратива, — например, нечеловеческих живых существ. В рамках темной экологии Мортон решает эту проблему через критику понятия «природы», которым описывается вся совокупность нечеловеческих живых существ, противопоставленная человеческому обществу⁸². Здесь человек может встать на позицию онтологически равного нечеловеческим живым существам и описать себя как представителя общей с ними экосистемы, не отделяясь от них.

В христианском богословии вопрос о попадании нечеловеческих живых существ в Царство Небесное остается дискуссионным. С одной стороны, достаточно распространена точка зрения, что животные и другие нечеловеческие живые существа не обладают бессмертной душой, а потому не будут восстановлены, как человек; в эсхатоне живые существа будут сотворены заново. С другой стороны, существует альтернативная точка зрения, которая предполагает именно восстановление конкретных нечеловеческих живых существ, а не их замену. Первая позиция не предполагает онтологического равенства людей и не-людей. Она находит свое выражение в церковной практике. Например, совершенно различно воспринимается прикосновение к святыне двух живых существ. Муха, попавшая в евхаристическую чашу, подлежит сожжению как нечто скверное⁸³, а человек, пьющий из этой чаши, напротив, «очищается», даже если делает это несознательно, как младенец, принимающий причастие.

Вторую позицию мы находим в христианской экотеологии. Например, один из основателей экотеологии Линн Таунсенд Уайт-мл. предлагает обратиться к «глубоко религиозному, но еретическому» опыту Франциска Ассизского и его последователей. По его словам, Франциск хотел «свергнуть монархическую власть человека над тварным миром и установить демократию всех Божьих творений»⁸⁴. Эта позиция коррелирует с демократи-

82. См.: Morton, T. (2007) *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

83. «Если насекомое попадет в чашу по освящении Святых Даров, их следует потреблять обычным порядком, а насекомое предварительно вынуть со всеми предосторожностями так, чтобы не упала на что-нибудь капля Крови Христовой, трижды промыть вином над другим сосудом, завернуть в бумагу или тряпочку, а по окончании литургии сжечь и вместе с вином вылить в проточную воду»: Настольная книга священнослужителя. Т. 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1977. С. 422–423.

84. White, L. (1967) “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155 (3767): 1207.

ей объектов Леви Брайанта⁸⁵ и демократией людей и не-людей в политической экологии Бруно Латтура⁸⁶.

Необходимость включения нечеловеческих живых существ в церковь связана с тем, что утверждение их равнодостоинства и равноценности с человеком в рамках христианского дискурса оказывается возможным только через их «воцерковление». Например, классический христологический тезис «не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасется»⁸⁷, подразумевающий восприятие Богом во Христе человеческой природы, переосмысливается в экотеологических подходах через идею «глубинного воплощения» (*Deep Incarnation*), в которое включены и нечеловеческие живые существа⁸⁸. Инфрязык темной экклезиологии принимает во внимание перспективу условной мухи, попавшей в евхаристическую чашу, и включает ее в экклезиологическое описание.

Заключение: пересборка церковного коллектива

Темная экклезиология позволяет по-новому взглянуть на церковь. Как метод теологических исследований церкви она заново ставит вопрос о ее составе, устройстве и границах. Темная экклезиология начинается с утверждения, что в церкви находится много неоднозначного и странного, а существующие в традиции представления о ней противоречивы, складывались случайно и зависят от произвола церковных властных инстанций. Клерикальные структуры, присваивая себе власть определять церковную норму, осуществляя насилие над теми, кого они исключают из церкви.

Критический потенциал темной экклезиологии позволяет вскрывать контингентность церковных норм и произвольность исключения из церкви тех, кто сам относит себя к церкви. Включение в экклезиологическое описание ранее исключенных из него приводит к переосмыслению границ церкви, ее структуры и способов осуществления власти в ней. Обнаружение области «церковной тени» позволяет говорить о церковных акторах

85. Брайант Л. Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019.

86. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию? М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

87. Григорий Богослов, св. Послание 1-е К пресвитеру Кледонию против Аполлинария.

88. См.: Gregersen, H.N. (2015) "The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation", *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, pp. 225–253. Minneapolis: Fortress Press.

и вещах без их исключения из церкви или насильственной нормализации в рамках нормативных экклезиологических теорий. Они описываются средствами богословского инфразыка, который представляет собой способ соотнесения в одном пространстве разных перспектив и нарративов, важное место среди которых занимают самоиллюстрирующие нарративы, через которые исключенные акторы описывают свою принадлежность к церкви. Этот инфразык позволяет также проводить между церковными акторами и вещами гораздо большее число связей, чем те языки, что задаются властными клерикальными нарративами (например рассматривать евхаристию не только в рамках клерикально заданных ролей). В темной экклезиологии происходит, если пользоваться терминологией Латура, пересборка церковного коллектива⁸⁹.

Плоская онтология, которая лежит в основании темной экклезиологии, позволяет рассматривать акторов и вещи как онтологически равные друг другу, что исключает различные виды экклезиального эссенциализма (например отнесение квир-людей к «грешникам по природе», не имеющим благой участи в эсхатологической перспективе, или нечеловеческих живых существ — к сущностям, не наследующим Царства Небесного). Кроме того, плоская онтология позволяет рассматривать Бога не как статичного властителя мира, который возвещает данные раз и навсегда истины, проводниками которых становятся клерикальные институты, а как одного из равных участников совещательного процесса по выявлению истины. Это, с одной стороны, дает возможность объяснить изменчивость церковных норм (в том числе догматических и этических), а также разнообразие подходов к ним. Например, в одну эпоху то или иное явление может квалифицироваться как грех, препятствующий спасению в вечности, а в другую — как норма. Так, часть христианских церквей больше не считает го-

89. Латуровский термин «коллектив», на мой взгляд, удачно подходит для описания той общности, которая возникает в церкви, с точки зрения темной экклезиологии. С одной стороны, оно отличается от традиционного понятия «община» или «сообщество», имеющего в клерикоцентричных экклезиологиях эссенциалистские черты. Оно выходит за пределы понимания церкви, как выходит за рамки традиционного «общества людей», соединенных верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами (*Филарет, свят.* Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной церкви. М.: Сибирская благовонница, 2013. С. 64). С другой — как и у Латура, оно означает такую общность, в которую входят не только люди, но и другие живые существа, ангелы и духовные сущности, вещи и, наконец, Бог. См. подробнее о коллективе у Латура: *Латур Б.* Политики природы. С. 269.

мосексуальность греховной и допускает этот формат отношений в качестве церковной нормы, освящая однополые браки в таинстве венчания. С другой стороны, это позволяет разработать принципиально иной подход к формированию церковной нормы, чем тот, что задается клерикальными институтами, — сделать процесс их выработки более демократичным и делиберативным.

Описанная выше методология может быть востребована в контекстуальных теологиях как объединяющий их фрейм, дающий, с одной стороны, общий методический базис для их разработки (критика церковных структур, онтологическое равенство акторов, предоставление голоса актерам и т.д.), а с другой — представляющий достаточно пространства и свободы для контекстуальных теологических дискурсов (темная экклезиология — это не ландшафт, а карта; ср. с Латуром).

Для дальнейших исследований в парадигме, задаваемой темной экклезиологией, на мой взгляд, наиболее актуальны следующие темы: (1) дальнейшее обоснование плоской онтологии (место Бога); (2) защита области церковной тени от «засветки» (темная теоэстетика); (3) разработка теории церковной власти и действия (темная соборность); (4) разработка темы Бога как теневого политического актора (темная политическая теология); (5) создание контекстуальных нарративов на основе темной экклезиологии — феминистских, квір-, постколониальных, энвайронменталистских и др.; (6) описание церковных практик через темную экклезиологию (например, литургия людей и вещей).

Библиография / References

Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17–64.

Анонимный православный архиерей. Православие и сексуальность: опыт церковного размышления о Боге и человеке // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклюзии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 20–29.

Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971.

Богост Й. Чужая феноменология, или Каково быть вещью? Пермь: Гиле Пресс, 2019.

Брайант Л. Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019.

Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. 2017. № 3. С. 35–56.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию? М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

- Латур Б.* Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // *Логос*. 2017. Том 27. № 1. С. 173–200.
- Лосский В.* По образу и подобию // *Боговидение*. М.: АСТ, 2006. С. 570–581.
- Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2016.
- Мортон Т.* Гиперобъекты: Философия и экология после конца мира. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
- Мортон Т.* Статья экологичным. М.: Ад Маргинем, 2019.
- Настольная книга священнослужителя. Том. 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1977.
- Свенцицкий В., прот.* Диалоги. М.: Отчий дом, 2017.
- Федотов Г.* Эсхатология и культура // *Новый Град*. 1938. № 13. С. 45–56.
- Филарет, свт.* Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной церкви. М.: Сибирская благовонница, 2013.
- Фудель С.И.* Собрание сочинений в 3-х томах. Том 1. М.: Русский путь, 2001.
- Ханова П.* Темные города: темная экология и Urban Studies // *Логос*. 2019. Том 29. № 5. С. 71–86.
- Харман Г.* Спекулятивный реализм: Введение. М.: Рипол-Классик, 2019.
- Харман Г.* Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.
- Черняк М.* Возможность ЛГБТИ-аффирмативного дискурса в Православной церкви: сложности и перспективы // «Ибо я дивно устроен»: сборник текстов о православии и инклюзии ЛГБТ-людей. Амстердам: Европейский форум ЛГБТ-христианских групп, 2018. С. 157–173.
- Широков А.С.* Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура: как писать инфрарефлективные тексты // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18. № 1. С. 186–217.
- Шишков А.В.* В поисках новой экклезиологической парадигмы // *Вопросы теологии*. 2019. Том 1. № 2. С. 268–273.
- Шишков А.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // *Вестник ПСТГУ Серия I: Богословие. Философия*. 2015. Вып. 1(57). С. 25–38.
- Nastol'naia kniga sviashchennosluzhitelia. Tom. 1.* [Handbook for Clergy. Vol. 1] (1977). М.: Izdanie Moskovskoi Patriarkhii.
- Afanas'ev, N. (1971) *Tserkov' Dukha Sviatogo* [The Church of Holy Spirit]. Paris: YMCA-Press.
- Anonymous (2018) “Pravoslavie i seksual'nost': opyt tserkovnogo razmyshleniia o Boge i cheloveke” [Orthodoxy and Sexuality: Some Random Reflections on the Doctrine of God and Antropology], “Ibo ia divno ustroen’: sbornik tekstov o pravoslavii i inkluzii, LGBT-liudei pp. 18–26. Amsterdam: Evropeiskii forum LGBT-khristianskikh grupp.
- Averintsev S.S. (1976) “Sud'by evropeiskoi kul'turnoi traditsii v epokhu perekhoda ot antichnosti k Srednevekov'iu” [“The Fate of the European Cultural Tradition in the Era of Transition from Antiquity to the Middle Ages”], in *Iz istorii kul'tury Srednikh vekov i Vozrozhdeniia*, pp. 17–64. Moscow: Nauka.
- Bogost, I. (2012) *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

- Bryant, L. (2014) *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bryant, L.R. (2011) *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press.
- Cherniak, M. (2018) “Vozmozhnost’ LGBTI-affirmativnogo diskursa v Pravoslavnoi tserkvi: slozhnosti i perspektivy” [Potential LGBTI-Affirmative Discourse of the Orthodox Church: Challenges and Hopes], “Ibo ia divno ustroen”: sbornik tekstov o pravoslavii i inkluzii LGBT-liudei, pp. 141–156. Amsterdam: Evropeiskii forum LGBT-khristianskikh grupp.
- Cobb Jr., J.B., Griffin, D.R. (1976) *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: The Westminster Press.
- DeLanda, M. (2013) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Rev. ed. London, New York: Bloomsbury Academic.
- DeLanda, M. (2017) “Novaia ontologiya dlia sotsial’nykh nauk” [A New Ontology for the Social Sciences], *Logos* 3: 35–56.
- Dulles, A. (1991) *Models of the Church*. New York, NY: Image Books
- Fedotov, G. (1938) “Eskhatologiya i kul’tura” [Eschatology and Culture], *Novyi Grad*. 13: 45–56.
- Filaret, st. (2013) *Prostrannyyi khristianskii katekhizis Pravoslavnoi kafolicheskoi vostochnoi tserkvi* [The Large Christian Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church]. M.: Sibirskaia blagozvonitsa.
- Fudel’, S.I. (2001) *Sobranie sochinenii v 3-kh tomakh. Tom 1*. [Collected Works Issued in Three Volumes. Vol. 1]. M.: Russkii put’.
- Gregersen H.N. (2015) “The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation”, *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, pp. 225–253. Minneapolis: Fortress Press.
- Harman G. (2018) *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Pelican.
- Harman, G. (2011) *The Quadruple Object*. Winchester, U.K.; Washington, D.C.: Zero Books.
- Harman, G. (2018) *Speculative Realism: An Introduction*. London: Polity.
- Hjälml M. (2011) *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis Media.
- Hovorun, C. (2015) *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan. 2015.
- Hovorun, C. (2017) *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Kärkkäinen, V.M. (2002) *An Introduction to Ecclesiology*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Keller, C. (2003) *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London, New York: Routledge.
- Keller, C (2008) *On the Mystery: Discerning God in Process*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Khanova, P. (2019) “Temnye goroda: temnaia èkologiya i Urban Studies” [Dark Cities: Dark Ecology and Urban Studies], *Logos* 5: 71–86.
- Latour, B. (2017) “Ob aktorno-setevoi teorii. Nekotorye raz’iasneniia, dopolnennyye eshche bol’shimi uslozhneniiami” [On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More than a Few Complications], *Logos* 1: 173–200.
- Latour, B. (2004) *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2011) “‘Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain’: Being a Sort of Sermon on the Hesitations in Religious Speech’,’ *RES: Anthropology and Aesthetics* 39: 215–234.

- Lossky, V. (2006) “Po obrazu i podobiiu” [In the Image and], in *Bogovidenie*, pp. 570–581. Moscow: AST.
- Meillassoux, Q. (2010) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Miller A.S. (2013) *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. New York: Fordham University Press.
- Moltmann, J. (1993) *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Morton, T. (2016) *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Morton, T. (2007) *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press
- Morton, T. (2013) *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Morton, T. (2017) *Being Ecological*. Penguin Books.
- Shishkov A. (2015) “Struktura tserkovnogo upravleniia v evkharisticheskoj èkkleziologii” [Structure of the Church Government in the Eucharistic Ecclesiology], *Vestnik PST-GU Seriia I: Bogoslovie. Filosofiiia* 1(57): 25–38.
- Shishkov, A. (2017) “The Problematic Issues of Eucharist Ecclesiology in the Context of Contemporary Political Theology”, *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, pp. 189–206. London; New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Shishkov, A. (2021) “How Modern Orthodox Ecclesiology Hinders the Orthodox-Catholic Theological Dialogue on Uniatism: Romantic Approach, Nationalism, and Anti-colonial Narrative”, *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? (Vol. 2)*, pp. 125–138. Springer Nature — Palgrave MacMillan.
- Shishkov A.V. (2019) “V poiskakh novoi èkkleziologicheskoi paradigmy” [Searching for a New Ecclesiological Paradigm], *Voprosy teologii* 2: 268–273.
- Shirokov A.S. (2019) “Politika ob’iasneniia i strategii opisaniia Bruno Latoura: kak pisat’ infrarefleksivnye teksty” [The Politics of Explanation and Strategy of Description of Bruno Latour: How to Write Infra-reflexive Texts], *Sotsiologicheskoe obozrenie*. 1: 186–217.
- Sventsitsky, V. (2017) *Dialogi* [Dialogues]. M.: Otchii dom.
- Volf, M (1998) *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdemans.
- White, L. (1967) “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155(3767): 1203–1207.
- Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. D.R. Griffin, D.W. Sherburne (eds.). New York: Free Press.
- World Council of the Churches (2013) *The Church: Towards a Common Vision*. WCC Publications.
- Zizioulas J. (1997) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: SVS Press.