

Кондратенко Сергей Евгеньевич

### **ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

В статье анализируются политические аспекты дискурса современной Католической Церкви. Обращаясь к актуальным папским энцикликам, классическим трудам по политической философии, автор доказывает, что существующие политические амбиции римского католицизма имеют глубокие исторические и философские корни. В условиях кризиса традиционных политических институтов и гражданского общества Церковь, претендуя на абсолютное обладание знанием о политическом благе, выступает инициатором новых общественных дискуссий, в центре которых - сугубо политические вопросы.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2015/8-1/24.html](http://www.gramota.net/materials/3/2015/8-1/24.html)

Источник

### **Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58): в 3-х ч. Ч. I. С. 97-103. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2015/8-1/](http://www.gramota.net/materials/3/2015/8-1/)

### **© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)  
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

5. ГАПК. Ф. Р-321. Оп. 1.
6. ГАПК. Ф. Р-359. Оп. 1.
7. ГАПК. Ф. Р-364. Оп. 1.
8. ГАПК. Ф. Р-380. Оп. 1.
9. ГАПК. Ф. Р-383. Оп. 1.
10. ГАПК. Ф. Р-452. Оп. 1.
11. ГАПК. Ф. Р-469. Оп. 1.
12. ГАПК. Ф. Р-649. Оп. 1.
13. ГАПК. Ф. Р-884. Оп. 1.
14. **Декреты Советской власти.** М.: Госполитиздат, 1964. Т. 3. 11 июля – 9 ноября 1918 г. 664 с.
15. **Из истории Всероссийской Чрезвычайной комиссии. 1917-1921 гг.:** сб. документов. М.: Госполитиздат, 1958. 511 с.
16. **Известия Пермского губисполкома.** 1918. 22 сентября.
17. **Кобелева Е. А.** Место и роль органов ЧК в процессе становления Советского государства. 1918 – начало 1922 г. (на материалах Пермского Прикамья): дисс. ... к.и.н. Пермь, 2005. 354 с.
18. **Ленин В. И.** В. И. Ленин и ВЧК: сборник документов (1917-1922 гг.). Изд-е 2-е, доп. М.: Политиздат, 1987. 642 с.
19. **Спицнадель В. Н.** Основы системного анализа [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vixri.ru/d/a\\_mat/Spicnadel%27%20V.%20N.\\_OSNOVY%20SISTEMNOGO%20ANALIZA.pdf](http://www.vixri.ru/d/a_mat/Spicnadel%27%20V.%20N._OSNOVY%20SISTEMNOGO%20ANALIZA.pdf) (дата обращения: 22.03.2013).
20. **Титов Ю. П.** Создание ВЧК, ее правовое положение и деятельность. М.: ВЮЗИ, 1981. 61 с.
21. **Уральский рабочий.** 1918. 11 декабря.
22. **Ф. Э. Дзержинский – председатель ВЧК-ОГПУ. 1917-1926** / сост. А. А. Плеханов, А. М. Плеханов. М.: МФД; Материк, 2007. 872 с.
23. **Философский энциклопедический словарь.** М.: Советская энциклопедия, 1989. 814 с.
24. **Центр документации общественных организаций Свердловской области (ЦДООСО).** Ф. 4. Оп. 1.

#### CREATION OF VOLOST UNIT OF SOVIET STATE SECURITY ORGANS SYSTEM (BY THE EXAMPLE OF WEST URAL REGION)

Kobeleva Ekaterina Arkad'evna, Ph. D. in History  
Perm State Agricultural Academy  
kobeleva.ek@yandex.ru

The article is devoted to the problems of the formation of state security organs system in the Soviet state. This is a complex, contradictory and multifaceted process. The All-Russian Extraordinary Commission for Combating Counter-Revolution (Cheka) as a system can be divided into separate subsystems and levels. The aim of the article is to analyze the lower level of the most important territorial subsystem of the state security organs in West Ural region – volost Cheka and volost emergency commissioners. Their characteristic features and connection with the state authority are revealed and described.

*Key words and phrases:* state security; Civil War; Cheka; West Ural region; Soviet state security organs.

УДК 322

**Политология**

*В статье анализируются политические аспекты дискурса современной Католической Церкви. Обращаясь к актуальным папским энцикликам, классическим трудам по политической философии, автор доказывает, что существующие политические амбиции римского католицизма имеют глубокие исторические и философские корни. В условиях кризиса традиционных политических институтов и гражданского общества Церковь, претендуя на абсолютное обладание знанием о политическом благе, выступает инициатором новых общественных дискуссий, в центре которых – сугубо политические вопросы.*

*Ключевые слова и фразы:* католицизм; глобализация; государство; Церковь; Франциск I; политическая аргументация; кризис; энциклика.

**Кондратенко Сергей Евгеньевич**, к. полит. н.  
Санкт-Петербургский государственный университет  
skondr@mail.ru

#### ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ©

За год до падения берлинской стены в переломный момент европейской истории в 1988 году папа римский Иоанн Павел II выступил с речью в Европейском парламенте, в которой метафорично, но при этом достаточно четко обозначил свое понимание миссии этого института, стремящегося к обеспечению единого пространства свободы: «Мое чаяние как верховного пастыря Вселенской Церкви, по рождению принадлежащего к Центральной Европе и знающего устремления славянских народов – этого второго “легкого” нашего

общего европейского организма, – чтобы Европа, свободно и суверенно избравшая себе институты власти, простиралась до пределов, определенных ей не только географией, но и еще более – историей» [9, с. 204]. Здесь знаменательно не столько использование известной органистической метафоры, берущей свое начало в платоновском «Тимее», сколько призыв к светским властям включить в процесс евроинтеграции Центральную и Восточную Европу, успешно реализованный в последующие годы.

В этой же речи, следуя томистской традиции, понтифик еще раз с предельной четкостью разграничил «кесарево» и «Богово», обозначив безусловную приоритетность последнего. По мнению Иоанна Павла II, общество, государство и политическая власть – всегда изменяющиеся и всегда поддающиеся совершенствованию части мироустройства. Ни одно политическое устройство не может иметь абсолютной ценности, не может само по себе представить человеку все необходимые блага: «Никакая общественная программа не увенчается построением Царства Божия на земле, то есть не приведет к эсхатологическому совершенству» [Там же, с. 206]. Задача Церкви – задавать здравые пределы для политической власти и не допускать ее в сферу совести, последних целей, последнего смысла существования, стремления к недостижимому совершенству. Именно поэтому Церковь не может оставаться в стороне от процесса построения единой Европы, так как с позиций католицизма христианская вера является одним из фундаментальных оснований Европы.

Эти слова принадлежат главе института, со времен Второго Ватиканского собора неустанно декларирующего свое принципиальное невмешательство в политику и государственные дела [2, с. 11]. В то же время эти слова звучат эхом древних политических теорий: от органистической концепции государства до универсалистских теорий *Pax Romana* и *Universitas Christianorum*.

Спустя четверть века после выступления Иоанна Павла II в 2014 году новый римский понтифик Франциск I прибыл в Страсбург с четырехчасовым символическим визитом, чтобы констатировать глубочайший кризис европейских институтов. Наблюдатели отметили, что в своей речи перед европарламентариями Франциск неоднократно использовал образ стареющей Европы. Из центра мира, генерирующего идеи для всех континентов, Европа превратилась в периферию. На смену же новым идеям и свершениям пришла непобедимая бюрократическая волокита европейских институтов [15]. Примечательно, что сразу после своего выступления в Европарламенте папа Франциск, расставив приоритеты, отправился с трехдневным экуменистическим визитом в Турцию, которая, по словам его предшественника Бенедикта XVI, с исторической и культурной точек зрения имеет очень мало общего с Европой.

В условиях современного кризиса традиционных политических институтов и гражданского общества, неспособных отвечать на глобальные вызовы современности, Католическая Церковь инициирует общественные дискуссии, поднимая сугубо политические вопросы, связанные с природой и способами достижения общественного блага, пределами политической власти, будущим национальных государств, возможностями и формами участия граждан в политике, эффективностью международных институтов и т.д. При этом сама Церковь демонстрирует политическую адаптивность и готовность к внутренним институциональным изменениям. Об этом может свидетельствовать как беспрецедентное в новейшей истории недавнее отречение папы Бенедикта XVI, так и развернутая реформа курии, начатая его преемником Франциском I. Существенный научный интерес представляют не только предлагаемые Церковью решения системных проблем, но и источники политической аргументации современного католицизма.

Католицизм, выступая прямым конкурентом государства, притязает на обладание истиной о том, что есть политическое благо, которое является центральным концептом различных политико-философских систем. К примеру, Бенедикт XVI в одной из своих энциклик указывает, что неустанный поиск истины – важнейшая задача Церкви, и от этой миссии Церковь не откажется никогда [2, с. 11]. Однако, как справедливо замечает Л. Штраус, «истина может быть только одна: отсюда и конфликт между этими двумя притязаниями и, следовательно, конфликт между мыслящими существами; и это неизбежно означает спор» [13, с. 298]. Дуализм католицизма и государства – один из самых динамичных элементов в истории европейского общества, ставший причиной бесчисленных конфликтов и зачастую открытой конфронтации между светскими и духовными властями, в которую была вовлечена значительная часть интеллектуальной элиты Европы. Вместе с тем именно этот дуализм породил исключительно плодотворные политические дискуссии, продолжающиеся по сей день. В этом дуализме как раз и кроется секрет конкурентоспособности всего Запада [12, с. 121].

Папа Франциск в своей первой программной энциклике *Lumen Fidei*, особо акцентируя внимание на связи общего блага и христианской веры, обосновывает ключевое значение веры в преодолении недуга массовой амнезии в современном мире, вызванной чрезмерным доверием к субъективному индивидуализму: «Вера, которая рождается из любви к Богу, укрепляет связи между людьми и служит справедливости, законности и миру. Вот почему она не отдаляет нас от мира и не является чуждой для конкретной деятельности современного человека. Более того, без любви к Богу единство людей было бы основано только на полезности, интересе или страхе. Вера же является наилучшей основой человеческих отношений, их конечной судьбы в Боге, и ставит их на служение общему благу» [17]. Франциск ставит диагноз современному обществу – кризис тотального индивидуализма – мировоззренческой идейной основы прошлого века. Ни отказаться от индивидуализма, ни вернуть его в приемлемые рамки европейские либеральные общества самостоятельно не могут. В этих условиях существенно возрастает роль Церкви – традиционного института, стремящегося укреплять границы индивидуализма на основе общечеловеческих ценностей: мира, справедливости, свободы и т.д.

Институты национального государства и международные организации оказываются дискредитированными в глазах общества. Франциск утверждает, что ранее мы чрезмерно доверяли этим учреждениям, словно

политические институты могут сами достичь желанной цели. В действительности одних только учреждений недостаточно, поскольку «целостное человеческое развитие – это, прежде всего, признание, а значит, оно подразумевает свободное и солидарное принятие на себя ответственности всеми» [2, с. 13].

Когда в V в. в результате крушения Западной Римской империи идее государственного всемогущества был нанесен сокрушительный удар, а единство *Pax Romana* окончательно перестало быть политическим, Церковь стала единственной силой, способной конструировать социум на основе веры. Сегодня глава Римской курии пытается сделать то же самое, предлагая альтернативную форму человеческого общежития, позволяющую сохранить человеческую индивидуальность: «Жизнь верующего становится жизнью Церкви, потому что вера исповедуется в теле Церкви как конкретной общности верующих. Христиане являются единым целым, не теряя своей индивидуальности... вера не является личным делом, некой индивидуалистической концепцией, субъективным мнением, но ее следует озвучивать, она должна стать вестью» [17].

Предшественник Франциска Бенедикт XVI, признанный европейский теолог и интеллектуал, следуя многовековым традициям католицизма с его универсалистскими тенденциями и рассуждая в духе классических образчиков политической философии, в качестве общего блага провозглашает всеобщий мир (*pax universalis*). Мир, согласно понтифику, это неискоренимое и страстное желание, которое есть в сердце у каждого человека, независимо от специфических культурных особенностей. Понтифик провозглашает, что все люди принадлежат к единой семье. Обостренное превознесение собственных отличий противоречит этой основополагающей истине. «Следует вернуться к сознанию того, что нас объединяет общее предназначение, в конечном счете трансцендентное, чтобы лучше оценить собственные исторические и культурные различия, не противопоставляя себя друг другу, но соглашаясь с теми, кто принадлежит к другим культурам» [1, с. 7]. Далее папа делает заключение о том, что мир есть не простое отсутствие войны, но сосуществование отдельных граждан в обществе, управляемом справедливостью, в котором осуществляется, насколько это возможно, благо и для каждого из них.

Подобная интерпретация мира в качестве общечеловеческой универсальной ценности восходит своими корнями к политическому августинизму. Под политическим августинизмом здесь понимается идея Аврелия Августина о сверхприродном сообществе верующих, сущностно отличающемся от государства, но вынужденно сосуществующем и взаимодействующем с ним, а также практические выводы, сделанные из этой идеи последующими политическими теоретиками и практиками в ином политическом контексте.

Для понимания интерпретаций глобальных проблем современным католицизмом необходимо рассмотреть этот вопрос в исторической ретроспекции.

В своем трактате «О Граде Божьем» Августин дает следующее классическое определение народа, созвучное Цицероновскому: «Если это собрание не животной толпы, а существ разумных, и если оно объединено общностью любимых ими вещей, оно не без основания носит название народ. Народ будет, конечно, настолько лучше, насколько он единодушен в лучшем, и настолько хуже, насколько единодушен в худшем» [5, с. 365]. Данная дефиниция применима только к общественному союзу, «где царствует правда Божия», в котором «сам Христос основатель и управитель». Августин противопоставляет языческому царству не идеал христианского государства, но лишь Церковь – Град Божий как единственно возможный правовой общественный и политический союз, объединяющий всех христиан. В институциональном измерении политики речь идет о слиянии государства и Церкви, которое Э. Баркер определил как «государство-Церковь» или универсальный политико-эклизиастический институт [14, р. 21].

Христианское сообщество, основанное исключительно на вере, рекрутирующее своих членов среди всех народов путем всеобщей проповеди Евангелия, с самого начала формировалось как Церковь, возвещающая Царство, которое не от мира сего. Э. Жильсон в этой связи замечает: «Христианская Церковь – это не национальное общество, потому что Евангелие проповедовалось всем народам; не интернациональное – потому что в нем не было ни эллина, ни иудея; даже не наднациональное – потому что оно не надстраивалось над народами в рамках того порядка вещей, в котором они находились; жить в нем означало жить на небесах» [8, с. 125]. Государство, чуждое Церкви, символизирующей справедливость, у Августина ничем не отличается от «шайки разбойников», одержимой «страстью властвования». Если бы не произошло грехопадение, не возникла бы потребность в существовании карательных институтов, с которыми Августин отождествляет государство. С одной стороны, дискредитировавшее себя во времена Августина государство – вынужденная, условно необходимая в его концепции категория, с другой стороны, государство как таковое рассматривается под новым для политического дискурса углом – не в категориях справедливости, как это было свойственно для античной традиции, но в категориях общего мира.

Августин понимает мир в соотношении с идеей божественного порядка, расположения равных и неравных вещей, дающего каждой ее место. В этом смысле и все мирские установления находят свое место, оказываясь одной из ступеней иерархии порядка, ведь земной мир – общее благо для обоих градов.

Идея, сформулированная Августином, оказалась крайне востребованной со стороны политической власти: в первую очередь, Карла Великого, а позднее Оттонов – для легитимизации власти посредством ее сакрализации, а также консолидации завоеванных территорий и мобилизации разрозненного населения для продолжения военных походов. Созданная Оттонами имперская Церковь в основе своей имела духовную инвестицию. К XI веку инвестиция светскими властями была распространена по всей Европе. Духовенство фактически было включено в феодальную иерархию. И здесь содержится одно из главных противоречий феодализма – возникший кризис лояльности: перед епископами встала дилемма приоритета светского или церковного подчинения. Очевидно, что существование двух автономных центров власти, вооруженных универсалистской идеей и претендующих на абсолютную лояльность подданных, рано или поздно приводит к открытому конфликту, известному как «борьба за инвестицию». Бескомпромиссная политика папы Григория VII

в отстаивании права назначать епископов, ознаменовавшая серьезные политические амбиции папства, в качестве идейной основы имела все ту же августиновскую идею универсалистского сообщества, поставленную на службу Церкви. По мнению Г. Дж. Бермана, борьба за инвеституру не только важнейший этап в процессе институционализации Церкви (профессионализация духовенства и отстаивание независимости от светских властей), но и ключевое событие для формирования европейской правовой системы [3]. Иоанн Павел II в уже упомянутой страсбургской речи 1988 г. отмечал: «Латинское христианское средневековье, развивая великую аристотелевскую концепцию естественного происхождения государства, не всегда умело устоять перед интегральным соблазном исключить из общества тех, кто не исповедует истинную веру» [9, с. 208].

Некоторые исследователи, в частности Г. Кенигсбергер, связывают фиаско политического августинизма с судьбоносным конфликтом, произошедшим на рубеже XIII–XIV вв. между папой Бонифацием VIII и королем Франции Филиппом IV Красивым и ставшим символом утверждения на политической арене «новых монархий» [10, с. 313]. Важно, что впервые актором институционального конфликта становится не универсалистская империя, отождествлявшая себя с *Respublica Christiana*, а зарождающееся суверенное государство. Существенно меняется и характер политической аргументации. Если императоры исходили из тех же посылок, что и папство, отстаивая саму природу универсальной власти, трактуя ее, однако, в духе естественно-правовой традиции *Imperium Romanum* и подкрепляя аргументами из специфически истолкованных библейских текстов, то короли, не претендуя на вселенское главенство, провозглашали свою верховную власть исключительно в том смысле, что она должна быть абсолютной и суверенной в границах их собственных владений [12, с. 121–127].

В последующие столетия духовенство будет занимать ту теологическую позицию, которую предпишет местный князь. Понтифики же, утратив интерес к воплощению идеи Града Божьего на земле и построению Вселенской Церкви, начнут действовать, как итальянские князья, руководствуясь исключительно локальными политическими интересами. С одной стороны, Церковь как универсальная организация, действующая в масштабах всей средневековой Европы, возглавляемая автократическим главой, постепенно изживала себя. С другой стороны, государство начинает выступать как сила, совершенно автономная от Церкви, конструируя собственную рациональную политическую аргументацию в своих устремлениях на абсолютную лояльность подданных. Для развития этих тенденций требовалось время, и в своих наиболее крайних версиях они получают распространение лишь в период Реформации. Идеологи Реформации не стремились к тому, чтобы видеть в христианском правопорядке некий универсалистский общественно-политический идеал. Вместо этого они провозглашали идеологическую нейтральность государства. Именно со времен Реформации наблюдается тенденция к секуляризации государства и политического дискурса. В то же самое время процесс секуляризации политики, являющийся наиболее характерной доминантой европейской истории эпохи модерна, порождает ретроградную тенденцию в форме многочисленных идеологий, сакрально-политических доктрин, играющих роль своеобразных эрзацрелигий [6, с. 158].

Вместе с тем сама идея *Universitas Christianorum* получила широкое развитие как в рамках светских политических теорий (Данте Алигьери, Пьера Дюбуа и т.д.), институционально реализовавшихся в Европейском Союзе, так и в политической аргументации современного католицизма. Лев XIII, считающийся основателем современного социально-политического учения Церкви, в конце XIX в., видя предназначение Церкви в спасении мира, пытался консолидировать общество под моральным верховенством папы. Католицизм вообще не отказывается от средневекового идеала, но переосмысливает его в духе времени и стремится к созданию своего рода моральной *Respublica Christianorum*.

Универсалистские политические амбиции современного католицизма проявляются в стремлении рассматривать христианские ценности в качестве общечеловеческих. Так, социальная доктрина папы Иоанна Павла II базируется на совершенно ином уровне социальной целостности – культурном. В основе социальной политики Церкви, по утверждению Иоанна Павла II, должен лежать целостный взгляд на наиболее актуальные для человека и общества проблемы. Бенедикт XVI в том же духе замечает, что главная опасность нашего времени состоит в том, что существующая взаимозависимость между людьми и народами не сопровождается этическим взаимодействием на уровне совести и ума [2, с. 10].

В то же время Бенедикт XVI, провозглашая всеобщий мир в качестве общего блага, инструментом его достижения видит некую всемирную политическую власть. Он говорит о том, что сегодня есть острая потребность в инновационных формах управления, которые одновременно позволяют реализовать принцип «обязанности защищать» (карательные функции государства) и обеспечить эффективное участие граждан в принятии общих решений. Для того чтобы управлять мировой экономикой, оздоровить экономические системы, пораженные кризисом, достичь своевременного и целостного разоружения, продовольственной безопасности и мира, обеспечить охрану природной среды и упорядочить миграционные потоки, нужна настоящая всемирная политическая власть. Эта власть должна руководствоваться правом, последовательно придерживаться принципов субсидиарности и солидарности, стремиться к общему благу и способствовать подлинному и целостному человеческому развитию, вдохновляемому ценностями любви и истины. По замыслу понтифика, эта всемирная власть должна получить свою легитимность через всеобщее признание [Там же, с. 95–96]. Механизм легитимации сближает данную идею с либеральной традицией. Речь не идет о Боге как единственном источнике власти. Данная идея пока не получила своего продолжения в риторике Франциска.

Чем же определяются особенности аргументации католицизма, направленной на обоснование роли государства в современном мире? Лев XIII в своем воззвании *Immortale Dei* 1885 г., остающемся одним из главных документов католического учения о государстве, утверждал: «Бог разделил управление человеческим родом между двумя властями: духовной и светской. Каждая из них обладает верховенством в своей сфере деятельности, но в то же время обе они ограничиваются пределами, установленными в соответствии с их природой и целью...

имеются четко обозначенные области, в которых каждая из них может действовать согласно своему усмотрению. Тем не менее обе власти управляют одними людьми, поэтому неизбежны случаи, когда один и тот же вопрос предполагает решение разнообразными способами и подпадает под юрисдикцию обеих властей» [19].

Приведенный фрагмент из папской энциклики практически дословно воспроизводит слова итальянского знатока канонического права Угуччо Пизанского, пытавшегося найти некий «баланс сил» во время открытой конфронтации Церкви и империи Барбароссы (ок. 1188 г.): «До пришествия Христова права императора и понтифика не были разделены, ибо один и тот же человек был императором и папой. Христос разделил должности и права императора и понтифика, и некоторые вещи, а именно дела земные, были отданы императору, а духовные понтифику; и сделано это было затем, чтобы сохранить смирение и избежать гордыни. Если бы император или понтифик занимал обе должности, он легко мог бы возгордиться, но поскольку теперь каждый из них нуждается в другом и видит, что не может обойтись без него, он становится смиренным... Отсюда легко понять, что обе власти, и апостольская, и светская, были установлены Христом и что ни одна из них не заключена в другой» [10, с. 183; 11, с. 120-127].

Используя типично аристотеле-томистские аргументы, Лев XIII указывает, что Церковь не связана ни с какой формой государственного устройства, она может признать любую форму государства, если та обеспечит свободу деятельности Церкви. По мнению понтифика, человек рожден, чтобы жить в обществе, ибо, поскольку он не может ни добыть себе в одиночку то, что необходимо и важно для жизни, ни достичь совершенства духа и сердца, Провидение создало его для соединения с подобными ему в сообществе, как семейном, так и гражданском, единственно способном дать ему то, что нужно для совершенной жизни. Но так как ни одно общество не может существовать без верховного руководителя и поскольку оно внушает каждому явное стремление к общей цели, значит, для руководства составляющими общество людьми необходима власть; власть, как и общество, идет от самой природы и, следовательно, создана Богом. Впрочем, суверенная власть сама по себе вовсе не связана с какой-либо определенной политической формой; она может облечься в ту или иную форму, лишь бы это надежно обеспечивало общественную пользу и общее благо [19].

В энциклике *Libertas* 1888 г. Лев XIII, провозглашая Церковь главной заступницей человеческой свободы, осторожно указывает на некоторые положительные стороны либерализма и парламентской демократии: «С несравненным постоянством и громогласностью провозглашает Церковь свободу... само по себе не есть неверно предпочитать демократическую форму правления, если только в отношении происхождения и использования власти сохраняется католическое учение. Из различных форм правления Церковь не отвергает никакую, подходящую для обеспечения общего блага подданных; Церковь желает лишь – и этого требует сама природа, – чтобы они строились без причинения кому-либо несправедливого зла и без нарушения прав Церкви» [20].

В конце XIX в. для понтифика принципиальное значение имеет источник политической власти, в качестве которого католическая традиция, начиная с Св. Фомы, неизменно рассматривает Божественную волю. В то же время ошибочно полагать, что между католицизмом и либерализмом существовала непреодолимая пропасть. В этой связи любопытное наблюдение делает К. Скиннер, обращая внимание на иезуитские истоки в политической аргументации Дж. Локка. Философы-томисты эпохи Контрреформации предстают главными создателями современной конституционной и даже демократической мысли. Иезуитам в целом приписывалось создание концепции общественного договора и первоначальное исследование ее применения для разработки теории справедливости. Теоретики Контрреформации не только пришли к определенному числу радикальных популистских выводов, но также служили основным каналом, через который контрактарианский подход к дискуссии о политических обязательствах в конечном итоге стал оказывать решающее влияние на направление развития в следующем веке: «Если мы заглянем вперед, например, на “Два трактата о правлении” Джона Локка, мы установим, что он воспроизводит некоторое число наиглавнейших положений иезуитских и доминиканских авторов... Он соглашается с их представлением о той кардинальной роли, которую необходимо приписывать *ius naturale* в любом легитимном политическом сообществе, изображая его как “вечный принцип для всех людей” и настаивая на том, что все предписания наших законодателей должны находиться в “соответствии” с его требованиями. И когда мы обращаемся к обсуждению того, каким образом политическое сообщество, основанное на этом законе, обретает существование, он поддерживает оба основных аргумента, которые уже выдвигали иезуиты и доминиканцы. Он предлагает классическое переосмысление их тезиса, согласно которому, для того чтобы “правильно понимать политическую власть и выводить ее из ее источника”, мы должны спросить “в каком состоянии все люди являются естественными” и признать, что это состояние будет состоянием “совершенной свободы”» [Цит. по: 7, с. 86].

Окончательное признание католицизмом либеральной демократии в качестве «наиболее предпочтительной формы государства» произошло в середине XX в. и было закреплено постановлениями Второго Ватиканского собора. Вместе с тем Франциск I в энциклике *Evangelii gaudium* критикует некоторые либеральные концепции: «Мы далеки от так называемого “конца истории”, так как условия для устойчивого и мирного развития еще не были адекватно сформулированы и реализованы. Пока проблемы бедных не разрешены радикально, пока мы не отвергли абсолютную автономию рынков и финансовых спекуляций и не обратились к структурным причинам неравенства, ни одно решение для мировых проблем не будет найдено» [16].

В свою очередь, Бенедикт XVI призывал подвергнуть функции государства кардинальному пересмотру, исходя из того, что ревизия компетенций государства осуществляется в пользу гражданского общества. Понтифик отмечает необходимость извлечения уроков из современного экономического кризиса, принуждающего государственную власть непосредственно заняться исправлением ошибок. Сейчас уместно заново переоценить роль и полномочия политической власти: «они нуждаются в мудром пересмотре, чтобы власть могла отвечать – в том числе и с применением новых способов функционирования – на вызовы современного

мира. Можно предвидеть, что, когда точнее будет определена роль гражданских властей, укрепятся те новые формы участия в национальной и международной политике, которые реализуются через деятельность организаций, работающих в гражданском обществе; желательнее, чтобы и граждане уделяли больше внимания «общему делу» (*res publica*) и активнее участвовали в нем» [2, с. 29-30].

Пересмотр функций национального государства отнюдь не упраздняет его как таковое: «Благоразумие и осторожность требуют не объявлять слишком поспешно, что государству пришел конец. В преодолении нынешнего кризиса роль государства, по-видимому, будет возрастать, и многие прерогативы к нему вернутся. Кроме того, есть страны, где построение или восстановление государства остается ключевым элементом развития» [Там же, с. 57].

Католицизм демонстрирует готовность к внутренним институциональным изменениям. Наиболее решительные меры по бюрократической централизации католицизма и закреплению верховенства папы были приняты еще Первым Ватиканским собором, созванным Пием IX в 1869 г. и имевшим откровенно реакционный характер в ответ на антиклерикальную политику XIX в., апофеозом которой может считаться *Kulturkampf* канцлера О. фон Бисмарка [11, с. 120-127; 12, с. 121-127]. Одно из главных решений собора – закрепление догмата о папской непогрешимости в вопросах вероучения. Б. Тирни отмечает принципиальность данного вопроса для институционализации католицизма еще во времена конфликта католицизма и империи Гогенштауфенов [21, р. 36]. Примечательно, что Франциск I в своем первом послании *Urbi et Orbi*, произнесенном сразу после конклава, назвал себя «епископом Рима» (*Episcopus Romanus*), ни разу не употребив более привычные понятия *Papa* или *Pontifex Maximus* [18]. Это дает основание полагать, что Франциск позиционирует себя скорее в качестве «первого среди равных» (*Primus Inter Pares*), нежели «абсолютного монарха». Некоторые ученые и политические аналитики делают далеко идущий вывод о готовности нынешнего понтифика пересмотреть принцип централизованной папской власти.

Вместе с тем недавний отказ Франциска I в аудиенции духовному лидеру буддистов Тибета в изгнании Далай-ламе «по очевидным причинам» и в связи с «деликатной ситуацией» свидетельствует о неготовности Церкви вступать в конфронтацию с Китаем из-за опасения притеснений католиков, и шире – о признании католицизмом нового баланса сил в мире, в частности растущей политической мощи Китая.

Европейский политический дискурс – продукт длительного процесса секуляризации западных обществ. Католический дискурс, сосуществуя и взаимодействуя со светским политическим дискурсом, сохраняет свою политическую природу. В Западной Европе на протяжении столетий развитие политического дискурса определялось институциональным дуализмом государства и Церкви, являющимся самым динамичным элементом европейской истории. Полемика эта продолжается и в наши дни, о чем свидетельствуют энциклики Бенедикта XVI и Франциска, в которых на первый план выступает политическая проблематика. Католицизм демонстрирует дипломатическую гибкость и институциональную адаптивность к внешним условиям, но не отказывается от своей миссии – поиска истины, в том числе в вопросах сугубо политических. Опираясь на универсалистские традиции, католицизм претендует на обладание истиной относительно вопросов евроинтеграции, функций национального государства и гражданского общества и общечеловеческих ценностей. И главное – Католическая Церковь, апеллируя к богатейшей интеллектуальной традиции, стремится задать границы политической власти и не допустить ее в сферу последних целей.

#### Список литературы

1. Бенедикт XVI. Послание по случаю Всемирного дня мира (01.01.2006). Ватиканская типография, 2006. 16 с.
2. Бенедикт XVI. *Caritas in Veritate*. М.: Изд-во Францисканцев, 2009. 112 с.
3. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Изд-во МГУ; Инфра-М; Норма, 1998. 623 с.
4. Блаженный Августин. О Граде Божьем // Творения. СПб., 1998. Т. 3. 595 с.
5. Блаженный Августин. О Граде Божьем // Творения. СПб., 1998. Т. 4. 586 с.
6. Гуторов В. А. Философия политики на рубеже тысячелетий: судьба классической традиции // Полис. Политические исследования. 2001. № 1. С. 157-167.
7. Гуторов В. А., Варламов А. Г. К вопросу о значении британской правовой традиции в политическом дискурсе США // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2014. Вып. 1. С. 80-91.
8. Жильсон Э. Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV века. М.: Культурная революция, 2010. 678 с.
9. Иоанн Павел II. Единство в многообразии: размышления о Востоке и Западе. М.: Христианская Россия, 1993. 241 с.
10. Кенигсбергер Г. Средневековая Европа: 400-1500 годы. М.: Весь мир, 2001. 374 с.
11. Кондратенко С. Е. К истокам политической аргументации современного католицизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2014. Вып. 2. С. 120-127.
12. Кондратенко С. Е. Католицизм и государство: истоки двухполюсной модели общества // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2010. Вып. 1. С. 121-127.
13. Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Практикс; Логос, 2000. 363 с.
14. Barker E. Church, State, and Study: Essays. L.: Taylor & Francis, 1930. 280 p.
15. Francis. Address of Pope Francis to the European Parliament (25.11.2014) [Электронный ресурс]. URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141125\\_strasburgo-parlamento-europeo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html) (дата обращения: 01.03.2015).
16. Francis. Evangelii gaudium (24.11.2013) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.html) (дата обращения: 01.03.2015).
17. Francis. Lumen Fidei (29.06.2013) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_encyclica-lumen-fidei\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei_en.html) (дата обращения: 01.03.2015).

18. Francis. Urbi et Orbi (31.03.2013) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/messages/urbi/documents/papa-francesco\\_20130331\\_urbi-et-orbi-pasqua\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/urbi/documents/papa-francesco_20130331_urbi-et-orbi-pasqua_en.html) (дата обращения: 01.03.2015).
19. Leo XIII. Immortale Dei (01.11.1885) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_en.html) (дата обращения: 01.03.2015).
20. Leo XIII. Libertas [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_20061888\\_libertas\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_en.html) (дата обращения: 01.03.2015).
21. Tierney B. Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages. Leiden: E. J. Brill, 1972. 298 p.

#### POLITICAL ASPECTS OF MODERN CATHOLIC DISCOURSE

**Kondratenko Sergei Evgen'evich**, Ph. D. in Political Sciences  
Saint Petersburg State University  
[skondr@mail.ru](mailto:skondr@mail.ru)

The article analyzes the political aspects of the discourse of the modern Catholic Church. Addressing to current papal encyclicals, classic works on political philosophy, the author proves that the existing political ambitions of Roman Catholicism have deep historical and philosophical roots. Under the conditions of the crisis of traditional political institutions and civil society the Church claiming to the absolute possession of knowledge about political benefit acts as an initiator of new public debates, where purely political issues are in the centre.

*Key words and phrases:* Catholicism; globalization; state; Church; Francis I; political argumentation; crisis; encyclical.

УДК 101.1:316

#### Философские науки

*В данной статье раскрывается содержание понятия «этническая ментальность» с трёх ракурсов рассмотрения: природного, социального и экзистенциального. Этническая ментальность тесно связана с духовной сферой общества, но имеет свои особенности развития. Природный компонент этнической ментальности представлен условиями существования человека и спецификой функционирования его мозговой деятельности. Существовая на грани свободы и ответственности, этническая ментальность выступает основой отдельной личности и этноса в целом.*

*Ключевые слова и фразы:* этническая ментальность; социум; природа; экзистенция; эволюция; личность.

#### Кочергина Виктория Игоревна

Воронежский государственный университет  
[vikodin07@rambler.ru](mailto:vikodin07@rambler.ru)

#### ПРИРОДА ЭТНИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ<sup>©</sup>

Заинтересованность природой этнической ментальности началась с понимания того, что существует некая психическая реальность, которая ещё не познана. Однако уже тогда становилось очевидным её глубокое влияние на жизнь человека и общества. Психология в XX веке пришла к выводу, что на уровне социума рождается качественно новая форма организации психического. Этническую ментальность можно представить в виде феномена, расположенного на пересечении трёх плоскостей: природы, культуры и экзистенции. Это связано с трёхмерным пониманием человека. Природа выступает в качестве среды, условий существования социальной ментальности. Уверенность в полном господстве над природой в настоящее время уходит на второй план. Многочисленные природные катаклизмы показали слабость человека перед лицом природы. Поэтому человечество стремится к возможности гармоничного существования с окружающим миром. Появление биотоплива, саморазлагающихся материалов, поиск альтернативных источников энергии и др. связаны с этим процессом. Всё это видоизменяет этническую ментальность. Человек вынужден приспосабливаться к изменяющимся условиям существования, вырабатывать формы адаптации, свойственные всему животному миру. Схожесть человеческого и животного существования была убедительно доказана данными молекулярной биологии, которая открыла возможность существования биологических социумов в животном мире. «Жизнь на уровне телесных организмов открылась перед исследователями в своей сложности и исключительной упорядоченности. В мире биологических общностей не существует никаких изолированных образований: телесные индивиды всегда являются элементами сложных биологических социумов. Да, именно биологических социумов! Признак социальности не является сущностным отличием человеческого существования, как представлялось европейскому философскому мышлению достаточно продолжительный период» [3, с. 12]. Тем не менее, человек смог совершить эволюционный скачок, в результате которого выделился из природной среды. В то же время социокультурные изменения могут закрепляться на наследственном уровне. Формирование этнической ментальности напрямую зависит от биологического субстрата, на котором она основывается. Таким биологическим субстратом выступает генофонд. Это – уникальная биологическая комбинация всего генетического материала общности. В начале XX века рождается наука