

DOI 10.25991/VRHGA.2022.5.4.024

УДК 329.3:282

*А. И. Ланчава**

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБЩЕГО БЛАГА В «НОВОМ» ИНТЕГРАЛИЗМЕ И ЕЁ ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

В статье подвергаются анализу взгляды ключевых представителей движения «нового» интегрализма через призму концепции общего блага. Утверждается, что рассматриваемые авторы частично деконструируют предыдущую католическую традицию и выбирают только те элементы интерпретации общего блага, которые позволяют легитимировать собственные политико-правовые воззрения. В статье также приводится классификация идейных течений внутри самого движения на основании двух критериев — отношения к институту современного государства и желаемой степени интеграции духовной и земной властей. В заключительной части указываются сходства взглядов рассматриваемых авторов как со средневековыми мыслителями, так и с активистами современных левых движений, у которых «новые» интегралисты заимствуют приемы политической борьбы.

Ключевые слова: католицизм, интегрализм, общее благо, постлиберализм, консерватизм.

A. I. Lanchava

INTERPRETATION OF THE COMMON GOOD IN THE «NEW» INTEGRALISM AND ITS POLITICO-LEGAL CONSEQUENCES

In this articles the view of key representatives of the “new” integralism movement are being analyzed through the prism of the concept of the common good. It is stated that the authors in question tend to partially deconstruct previous Catholic tradition and to choose only those elements of interpretation of the common good that allow them to legitimize their own politico-legal views. The article also introduces the classification of ideological current inside the movement itself based on two criteria — position on the institute of the modern state and desired level of integration between spiritual and earthly powers. In the concluding part the views of authors in question are compared to those of the medieval thinkers and

* Ланчава Александр Игоревич, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; beltamel@hotmail.com

also to the modern activists from the left, whose methods of political struggle are copied by the “new” integralists.

Keywords: catholicism, integralism, common good, postliberalism, conservatism.

Понятие «общего блага» является одной из ключевых концепций в рамках аристотелевско-томистской традиции и социальной доктрины Римской католической церкви. В Компендиуме социального учения Церкви оно определяется как

не просто сумма частных благ каждого субъекта общества. Будучи благом всех и каждого, оно является и остается общим, поскольку неразделимо и потому что только вместе его можно достичь, преумножить и сохранить, в том числе и на будущее [1, с. 116].

Но в истории католической традиции можно обнаружить его радикально отличные толкования, формирующие своеобразные подходы к вопросам иерархии благ, соотношения государственной и церковной власти, а также самой природы человека. Ключевой для понимания современных подходов к интерпретации общего блага стала заочная полемика, имевшая место в XX в. между канадским профессором университета Лавалья Шарлем де Кёнинком и французским философом Жаком Маритеном. В трактовке французского философа материальное начало индивида было подчинено общему благу, но для его разумного начала именно Бог являлся конечной целевой причиной. Свою интерпретацию он основывал на пассаже из «Суммы теологии»:

Поскольку человек не определен к государству согласно всему тому, чем он является и чем обладает, то из этого следует, что не каждое его действие заслуживает награды или осуждения со стороны государства. Но все, чем человек является, что может, имеет [и т. д.], необходимо определено к Богу, и потому любое действие человека, равно хорошее или дурное, [так или иначе] касается Бога и [следовательно] заслуживает награды или осуждения в глазах Бога [2, с. 283].

В своей работе «О приоритете общего блага: против персоналистов. Принципы нового порядка» канадский философ указал на нарушение персоналистами принципа иерархии человеческих благ и непонимании, что общее благо «не может быть нашим, кроме как в своей коммуникабельности с другими» [15, р. 83]. Как подчеркивал Ш. де Кёнинк, «общество, состоящее из людей, которые любят своё личное благо больше, чем общее... есть общество не свободных людей, а тиранов» [15, р. 68], а значит, и сам проект персоналистов, направленный на защиту людей от тоталитарного искажения концепции общего блага, оказывается провальным. Во Вселенной существует определенная иерархия, где личное благо стоит ниже общего, а само земное общее благо стоит ниже блага сверхъестественного и определено к нему, что вынудило канадца задаться вопросом: «Не прогнило ли на корню то общество, в котором ответственные за общее благо не направляют его явным образом к Богу?» [15, р. 107].

После нескольких заочных обменов критикой дебаты мирно завершились, заставив комментаторов сойтись на том, что различие между авторами заключалось в акцентах, а не в сущностных аспектах [5, р. 15]. Тем не менее обо-

значенные в них стороны стали прообразами сторон конфликта, возникшего в РКЦ после Второго Ватиканского собора и продолжающегося до сих пор. В данной статье утверждается, что концепция общего блага является ключевой и для движения «новых» интегралистов, а различия в политико-правовых воззрениях отдельных авторов имеют основания в философских разногласиях относительно её сущностных характеристик. Корни подобных противоречий, как будет показано, восходят не только к дебатам XX в., но и к спорам средневековых богословов и философов. Тем не менее рассматриваемые авторы зачастую критически перерабатывают или даже полностью отвергают некоторые элементы католической традиции.

По мнению самих представителей движения,

католический интегрализм — это традиция мысли, которая, отвергая либеральное отделение политики от вопросов конечной цели человеческой жизни, считает, что политическое правление должно направлять человека к конечной цели. Однако, так как человек имеет земную и вечную цели, интегрализм полагает, что им управляют две власти: земная и духовная. И так как земная цель подчинена вечной, власть земная должна быть подчинена духовной [11].

Данное определение не только дает представление о ключевых вопросах, волнующих интегралистов, но и позволяет отличать интегрализм от фундаментализма. Часто интегрализм рассматривают как подвид фундаментализма, и, хотя в их основе могут лежать общие психологические посылки, всё же

этимологически «интегрализм» является полной противоположностью «фундаментализму», т. к. интегрализм стремится сохранить целостность католической традиции, тогда как протестантский фундаментализм возник как защита наиболее значимых доктрин христианской веры [17].

«Новый» интегрализм — это набирающее популярность среди католических интеллектуалов по всему миру движение. Как отмечает один из представителей движения Эдмунд Вальдстейн, «если какой-либо призрак и преследует сегодня воображение христиан в публичном пространстве, то это, вероятно, призрак досовременной интеграции церкви и государства» [31]. Среди представителей «нового» интегрализма стоит выделить таких авторов, как правовед Адриан Вермель (США), теологи Эдмунд Вальдстейн (Австрия), Алан Фимистер (США), Томас Крин (Великобритания), философ Томас Пинк (Великобритания), историк Эндрю В. Джонс (США) и др. Работы представителей движения формируют целостный корпус, затрагивающий большинство областей современного социогуманитарного знания, включая политическую философию, юриспруденцию, историю, теологию и т. д. Они пользуются значительным влиянием в целом ряде небольших католических учебных заведений, например в колледже Фомы Аквинского в Калифорнии, а их работы продолжают набирать популярность в среде католических интеллектуалов. По словам Грэхема Макалира, «если еще десять лет назад идеи интегралистов вызывали лишь недоумение в академическом сообществе, то теперь, опросив коллег по поводу пяти наиболее значимых современных католических теоретиков, я получил список, полностью состоящий из интегралистов» [19].

Тем не менее, поскольку они являются маргинальной группой с точки зрения глобального академического истеблишмента, к их издательской активности применима характеристика новых правых движений М. Роуза: «Их аргументы редко обсуждаются в мейнстримных публикациях... Их можно обнаружить в самиздатах, подкастах под псевдонимами и на недолговечных веб-сайтах...» [24, р. 3–4]. Среди множества интегралистских интернет-ресурсов можно выделить такие, как *The Josias, Sancrucensis, Ius & Iustitium, The New Polity*. При этом необходимо подчеркнуть, что «новый» интегрализм не является монолитным движением. Его внутреннее деление основано на двух критериях — отношении к институту современного государства и желаемой степени интеграции светской и церковной властей. На основе первого критерия можно выделить «этатистов» и «анархистов». На основании второго — «жестких» интегралистов, стремящихся к полному смещению двух сфер, и «мягких», настаивающих на разделении их юрисдикций и превосходстве духовной власти [21, р. 1203].

Среди интегралистов-«анархистов» стоит выделить доктора исторических наук из Франкского университета Стьюбенвилля Эндрю Вилларда Джонса. В своей книге «До Церкви и Государства: Исследование социального порядка в священном королевстве Людовика IX» он ни разу не употребляет слово «интегрализм». Тем не менее, основываясь на специфической интерпретации общего блага, он конструирует интегралистский образ средневекового королевства. В его представлении ключевым институтом для Франции того времени были сети «*consilium et auxilium*» [12, р. 110] («совета и помощи»), главной задачей которых было «*negotium pacis et fidei*» («дело мира и веры»). В них входили король, феодалы, папа римский и его окружение, королевские чиновники и т. д., а спектр решаемых ими вопросов включал разрешение феодальных конфликтов, расследование активности еретиков, решение финансовых споров и т. п. [12, р. 112], то есть затрагивал обе сферы. Эту интерпретацию автор подкрепляет ссылкой на средневековые источники, но делает это селективно и зачастую некритично, а также полностью игнорирует все предыдущие исследования по данному периоду. Еще одной проблемной чертой его подхода является тот факт, что большинство примеров «дел мира и веры», приведенных Э. Джонсом, представляли собой вариацию крестового похода [9], направленного на искоренение еретиков, и имели мало общего с поиском компромисса или мирного пути разрешения конфликтов. Главной особенностью интерпретации Э. В. Джонса является синтез персоналистской и иерархической концепций общего блага. Парадигмальным примером для него служат отношения отца и сына:

Отец, будучи отцом, действует определенным образом, а сын, будучи сыном, действует иначе — и, исходя из этого различия, они формируют мирную семью, настоящее «общее благо», благо, которым можно обладать лишь вместе. В действительности, они являются отцом и сыном лишь в рамках мира. В той степени, в какой их отношения требуют правил, законов, контрактов и компромиссов, их отношения в сущности не являются отношениями отца и сына [12, р. 178].

На уровне социальном это означает, что: «Общее благо, мир общества, есть попросту сеть отдельных, справедливых отношений» [13]. Для института государства последствия более радикальны:

...мое утверждение в этой книге таково, что, как и в случае с «религиозным» и «секулярным», «суверенитет» не существовал во Франции XIII в. не потому, что организационные технологии еще не были изобретены, но потому, что концепция суверенитета и попытки построить суверенное государство есть продукты характерного модернистского набора допущений и институтов, которых не было [12, p. 20].

Радикальная ориентация на межличностные отношения приводит к деконструкции самого представления о суверенитете, на котором основано национальное государство современного типа. Сам автор сравнивает свой подход с воззрениями М. Фуко: «Фуко растворил жесткие категории современной политики, такие как публичное и частное, экономика и правительство, легальное и моральное, и т. д., которые, может, и имели применение, но сейчас просто не способны описать современный мир» [13]. Но, в отличие от концепции французского философа, критика Э. Джонсом современного государства имеет и позитивное измерение. Она направлена на укрепление его собственного политического проекта, который сводится к призывам ориентироваться на локальную политику и реализовывать на практике концепцию субсидиарности.

Интересно отметить, что на правовом уровне синкретизм американского историка приводит его не к радикальным, но к консервативным выводам: «Так, различие между *lex*, *ius* и *usus* были нечеткими, между тем, что было законом, что было установлено и что было правильно, — всё это воспринималось одинаково, когда царил мир» [12, p. 118], — а так как мир понимался как сохранение статуса-кво, который не шел вразрез с христианским учением, «это означало, что деятельность секулярной власти была в конце концов не могла быть “проактивной”. Она должна была оправдываться реакцией на имевшее место насилие. “Новый обычай” был синонимом “плохого” обычая, оба подвергали жертв произволу, принижая их до рабов» [12, p. 119]. В целом, подход Э. В. Джонса можно назвать ограниченной версией радикального августинизма. По мнению Э. Вальдстейна, «радикальный августинизм очень близок к отказу от идеи двух властей. Он подразумевает крайне пессимистичный взгляд на земную власть... Церковь в таком случае должна отказаться от принудительных мер, используемых земной властью» [32]. Концепция Э. Джонса подразумевает почти полный отказ от разделения земной и церковной власти, представляя собой «жесткую» интегралистскую позицию, но при этом негативный (анархистский) взгляд распространяется только на земную власть, воплощенную в современном бюрократическом государстве с его централизованным аппаратом насилия. Его традиционно-харизматическое понимание легитимной земной власти наоборот подразумевает активное применение принуждения и насилия в отношении еретиков, для достижения общего блага в виде «мира», который имеет не только политические, но и эсхатологические коннотации.

Вопрос допустимости принуждения в области религии с точки зрения общего блага в целом является одним из самых обсуждаемых в среде «новых» интегралистов. Так, по мнению Томаса Пинка, «власть Церкви принуждать крещёных к вере утверждалась во вполне обязующих терминах не только отдельными теологами, но как официальное учение Церкви в катехизисах диоцезов и компендиумах католической доктрины» [22, p. 14]. В качестве источников

автор приводит документы Четвертого Толедского собора (633 г.), Тридентского Собора (1545–1563) и даже Кодекса канонического права (1983). Главным же основанием для подобной интерпретации в Библии служит эпизод разоблачения Апостолом Петром Анания и Сапфиры (Деян. 5:1 1–11), повлекший их смерть, которая, согласно интегралистам, послужила символом исключительной юрисдикции Церкви в вопросе наказаний крещеных [22, р. 16]. Интересно, что Т. Пинк в своей интерпретации следует мнению Ф. Суареса, который «несмотря на славу и неимоверное значение Аквината в качестве авторитета в контр-реформационном иезуитском ордене» [22, р. 10] даже не удостоивает упоминания его мнение. Данный шаг в целом соответствует тенденции «новых» интегралистов подчеркивать и выбирать наиболее удобные для себя элементы католической традиции. Рассматривая современную ситуацию, автор критически высказывается о либеральных трактовках декларации *Dignitatis Humanae* в духе Ж. Маритена и Дж. К. Маррея, которая подразумевает право на свободу вероисповедания с точки зрения церковной власти. В трактовке Т. Пинка подобная власть у Церкви существует благодаря направленности на достижение высшего, то есть небесного блага, поэтому не может быть подвергнута пересмотру. С точки зрения общего или земного блага ситуация представляется несколько иной. По его мнению, в декларации лишь «ставятся границы принудительной власти государства» [22, р. 34], а любые разговоры о праве возможны лишь при наличии у него определенного источника:

Для средневековых и контрреформационных мыслителей право личности не быть принуждаемым в вопросах религии варьировалось и зависело от юридической власти, осуществлявшей принуждение, и также от того, подпадает ли конкретная личность под юрисдикцию данной власти [22, р. 3].

В своём учебнике А. Фимистер и Т. Крин излагают идентичную позицию: «Права рациональных существ не есть качества, присущие им, но происходящие из внешней цели общества, к которому они принадлежат» [8, р. 38], — то есть права в сущности своей позитивны и необходимы лишь потому, что они ведут к реализации общего блага. Признавая, что «сфокусированный на юрисдикции взгляд может быть очевидно неприятен многим современным католикам», ведь «в своём ограничении индивидуальной религиозной свободы он идет гораздо дальше государственного ограничения публичного исповедания религий, помимо католицизма, которое до сих пор хотят принять традиционалисты» [22, р. 4], Т. Пинк отмечает, что в конце концов речь идет не «той или иной форме принуждения в прошлом и её моральности... но о самой легитимности наказания...» [22, р. 28]. В современных реалиях британский философ выделяет угрозу увольнения и ограничения на свободу путешествий в качестве возможных наказаний для представителей духовенства [ibid.]. В отличие от Э. Джонса, Т. Пинк и его коллеги акцентируют внимание на легалистских вариантах интерпретации общего блага, очевидно, опираясь на представление Фомы Аквинского о том, что законы имеют образовательную функцию, ведь «целью человеческого закона является приведение людей к добродетели» [3, с. 72]. Тем не менее чрезмерная опора на силу закона, как в интегрализме, таит

в себе скрытую угрозу, на которую указывали представители католической традиции.

Для понимания данной угрозы стоит обратиться к определению закона у Аквината. По его мнению, закон «есть не что иное, как направленное на общее благо и обнародованное установление разума того, кто призван заботиться обо всем сообществе» [3, с. 10]. То есть исказить закон можно несколькими путями. Можно исказить его цель, отвратив от общего блага и подчинив частному; можно оставить его необнародованным, и тогда требовать его исполнения было бы несправедливо; можно основать его не на разуме, то есть нарушить основания естественного права; и можно издать закон, выходящий за рамки юрисдикции властителя, который обязан заботиться о земном общем благо подвластной ему группы людей. Один из наиболее значимых философов-томистов современности А. Макинтайр, рассуждая о негативной силе естественного права у Св. Фомы, поставил проблему, которая заставляет усомниться в самой возможности интегрализма с точки зрения католической традиции. Он отмечал, что

Людовик IX обращался к теологическим, к специфически христианским посылкам, чтобы подкрепить свои легальные и административные выводы. Аквинат обращался к естественному разуму не только при своем рассмотрении цели и функции закона, но также ради стандартов, которым должны соответствовать все легальные и административные постановления, чтобы быть настоящими законами, а не просто выражениями интересов и воли тех, кто их принял и привел в исполнение [18, р. 47].

Таким образом, интегрализм не только приводит к игнорированию добродетели благоразумия, которая отвечает за практическое воплощение посылок естественного и Божественного права, но и открывает путь к специфическому типу тирании. Как подчеркнул один из современных комментаторов,

Аквинат никогда не исследует возможность «праведного тирана». Может ли неблагоразумный (то есть недобродетельный) правитель стать тираном, превышая допустимые границы своей власти, стремясь культивировать добродетели в своих подданных? [33, р. 3]

Вопрос праведной тирании и пределов полномочий земного правителя становится особенно актуальным в свете специфической трактовки общего блага и его соотношения с административным государством в работах Адриана Вермея. В отличие от рассмотренных ранее авторов, для американского правоведа ключевыми аспектами для понимания общего блага являются его правовая основа, в частности такие её аспекты, как правильные эпистемологические основания и реконструкция правовых источников, свойственных «классической» европейской традиции. Отвергая доминирующие в США подходы к интерпретации Конституции, а именно оригинализм и прогрессивизм, за их волюнтаризм и узкую позитивистскую рациональность [9, р. 25], А. Вермель предлагает собственный подход к толкованию конституционного права. Он получил название конституционализма общего блага, который «опирается на древнюю традицию, включающую, помимо позитивного пра-

ва, такие источники как общее право, свойственное всем цивилизованным легальным системам (*ius gentium*), и принципы объективной естественной моральности (*ius naturale*)» [9, p. 16], а также *ius commune* — «классический европейский синтез римского, канонического и местного гражданского права» [9, p. 10]. Американский мыслитель полностью перенимает определение закона Фомы Аквинского и трактовку общего блага Ш. де Кёнинком, дополняя её правовое измерение идеями итальянского иезуита Джованни Ботеро, который в качестве целей конституционного порядка выделял: «мир, справедливость и процветание» [ibid.]. На первый взгляд, концепция А. Вермеля кажется непримечательной и мало отличимой от подходов католических консерваторов XX в., для которых попытки расширить границы современной рациональности и подчеркнуть преемственность американского проекта с европейской классической традицией были общим местом. Но на уровне акцентов и практических предложений отличия оказываются существенными. В совокупности они формируют концепцию, полностью противоположную взглядам Э. Джонса, то есть представляют собой «мягкий» и «этатистский» вариант интегрализма.

«Мягкость» автора проявляется в том, что в своей книге он «ограничивается рассмотрением вторичных целей политического сообщества... исходя из легитимной автономии земной власти в своей собственной сфере» [9, p. 46]. Его «этатизм» гораздо важнее и имеет целый ряд следствий. По словам автора, в государстве, направленном к общему благу, «бюрократия будет восприниматься не как враг, а как сильная рука легитимного правления» [9, p. 57]. Подобное утверждение оправдывается автором в одной из его более ранних работ, в первую очередь с позиции эпистемологии. Административное государство и его механизмы рационально сконструированы, тогда как либеральное государство (автор рассматривает пример США), основанное на системе сдержек и противовесов, организовано на основании принципа «невидимой руки». Однако это принцип несовершенен, т. к. для его работы необходимо «объяснение связи между индивидуальным поведением и системным оптимумом» [23, p. 22], но «без намеренной оптимизации путем социального планирования, социальный оптимум будет произведен лишь неким эволюционным и механизмом или механизмом обратной связи» [23, p. 22–23], роль которого в экономике играет система цен, но аналога которой нет в системе политической. Таким образом, методологически американский правовед идет против традиции американского католического консерватизма, для которого был характерен синтез католической концепции разума с эволюционизмом классического консерватизма в духе Э. Бёрка, который, по замечанию Р. Кирка, «порвал с эмпиризмом Локка» и опирался на «Великую Традицию — то есть классическое и христианское интеллектуальное наследие» [14, p. 10]. Частично такой сдвиг объясняется тем, что А. Вермель разработал свою теорию сильного административного государства еще до обращения в католицизм и затем «адаптировал политико-моральную суперструктуру для оправдания уже существовавшей правовой повестки» [4]. С другой стороны, его трактовка общего блага подразумевает «включение различных форм здравоохранения, безопасности и экономических условий» [9, p. 16] как необходимого элемента, то есть она принципиально ориентирована на результат.

Ориентация на эффективность в достижении общего блага ведет к серьёзному пересмотру функций современного либерального государства. Она подразумевает регулирование рынка идей [29, р. 192], то есть ограничение свободы слова, возможное ограничение публичных практик нехристианских религий, запрет на порнографию, а возможно, как в версии Т. Крина и А. Фимистера, и расширение сферы применения ювенальной юстиции, которое позволило бы временно или перманентно изымать детей из тех семей, что «обучают своих детей воровству и идолопоклонству, а также сексуальным извращениям» [8, р. 111]. Из-за поддержки подобных идей Р. Барнет назвал А. Вермеля «Дональдом Трампом» для недовольных консервативных адвокатов [4], а М. Шварцман усомнился в уверениях американского философа, что при интегралистском режиме с евреями не произойдет «ничего плохого» [26], ведь «то, что может казаться плохим или неразумным религиозным меньшинствам... может быть “хорошим” в рамках католического интегрализма» [26]. Такая программа действительно открывает возможность для «праведной тирании», ведь если даже и вообразить приходит лидера-интегралиста в такой стране, как США, то воплощение описанной программы, нагруженной моральными и религиозными ценностями, сомнительно как с точки зрения компетенций земного правителя, так и блага населения, всё менее склонного к поддержке христианских ценностей [27]. На критику распространения полномочий административного государства А. Вермель отвечает обвинениями в «тиранофобии», которая «не является защитным механизмом демократии» [23, р. 188], а, наоборот, может быть дисфункциональна. Но программа американского правоведа имеет и более позитивное измерение. Расширение полномочий административного государства позволит решить проблемы со здравоохранением (в частности, сделать вакцинацию доступной и обязательной для всех) [9, р. 59], а также поспособствует защите от «корпоративной эксплуатации и уничтожения окружающей среды» [9, р. 58]. Как ни странно, уже упомянутый А. Макинтайр в последние годы высказал схожие идеи, выступив за усиление роли государства в здравоохранении, за регулирование общественного дискурса и за введение в США обязательной военной службы [16]. По словам философа, современные условия требуют от христиан не «ухода из общества изоляцию», но «новых путей взаимодействия с социальным порядком» [цит. по: 6]. Подобный сдвиг католических интеллектуалов в сторону активного влияния на общественное мнение через государственные институты указывает, как представляется, на заимствование стратегий и практик у левых «пробудившихся» (woke) движений. Если еще двадцать лет назад католические критики ограничивались лишь словесными обвинениями Верховный суд США в целом ряде антиконституционных решений и «уничтожительной характеристике религиозной свободы, которую он обязан защищать» [10, р. xxviii], то решения и предпочтения нынешнего Верховного суда (6 из 9 членов которого являются католиками), по словам М. Шварцмана и Р. Шрэгера, позволят «религиозным индивидуумам, группами корпорациям претендовать на исключительный статус с точки зрения федеральных законов и законов штатов» [25, р. 1424]. При этом консервативные юристы уже не ограничиваются лишь критикой, что хорошо заметно на примере А. Вермеля, но и призывают создать условия, при которых решения по типу *Roe v. Wade* не только

будут отменены, что уже было сделано, а «национального запрета на аборт» и «признания конституционного права на жизнь» [30]. Таким образом, в современных условиях Верховный суд имеет перспективу стать инструментом реализации политических программ различных правых движений, в том числе «новых» интеграллистов. Популяризация «конституционализма общего блага» в среде профессиональных юристов, судей и студентов (А. Вермель является преподавателем Гарвардского университета) совместно с практикой Верховного суда способны в перспективе привести к переориентации судебной системы США на обеспечение позитивных прав граждан на здоровую и безопасную жизнь, а не на защиту их негативных свобод.

В сущности, корни внутренних дебатов «новых» интеграллистов по вопросам общего блага восходят к Средним векам, различным аспектам учения Фомы Аквинского, а также его ранних интерпретаторов; в частности, представленные аргументы во многом являются развитием спора между Иоанном Парижским и Эгидием Римским по поводу соотношения духовной и земной властей. По мнению Иоанна Парижского,

очевидно, что человеку необходимо и полезно жить в сообществе, особенно в том, что достаточно для осуществления всех целей жизни, как в городе или регионе, и в особенности при господстве общего блага, осуществляемого одним человеком, называемым королем. И также очевидно, что государство происходит из естественного права, потому что человек есть политическое и социальное животное [цит. по: 7, р. 35–36].

Здесь заметен акцент на четком разделении юрисдикций властей, который был радикальным для своего времени и опередившим аналогичный размышления Данте Алигьери на несколько десятилетий, а также поддержка института королевской власти в лице Филиппа IV Красивого, при котором «число королевских чиновников... возросло и, как представляется, административная система стала более организованной» [29, р. 176]. Подобные акценты являются ключевыми для трактовки А. Вермеля, хотя такие вопросы, как рассуждения о наилучшем режиме, в рамках его концепции являются мало актуальными. Для Эгидия Римского же, наоборот,

политическое правление и власть (*dominium*) проявлялись в любом отношении высшего и низшего... политическая власть мужчины над женщиной существовала бы и в состоянии невинности (таковой было бы и отношение родителей и детей). Такая власть (*dominium*) не была бы принудительной (*dominatio*), если бы осуществлялась с любовью... Адам должен был править как слуга (*servus*), послушный Божественным посылкам... Сотворенный в первозданной справедливости, Адам обладал совершенной волей, полной милосердия. Щедрость его правления позволила бы его подданным достичь общего блага и вызвала бы в них добровольное подчинение власти [20, р. 26].

Такой образ идеального правления, основанного на добродетелях и личных связях между индивидами, главным примером которых служат семейные узы, почти полностью заимствуется Э. Джонсом в его современной апологии интегрализма.

Как и в Средние века, концепция общего блага в работах «новых» интеграллистов используется авторами как потенциальный инструмент радикальной трансформации существующей политико-правовой системы, так и для апологии тех её элементов, которые кажутся им удобными и эффективными. «Этатисты» бросают вызов либеральному государству, критикуя его эпистемологические основания и желая изменить статус-кво, повторяя стратегию средневековых сторонников королевской власти. «Анархисты» странным образом сочетают консервативные настроения в отношении существующих законов с ориентацией на радикальное упразднение бюрократических структур в духе нищенствующих орденов. Тем не менее «новые» интеграллисты придают старым трактовкам новые значения. Претендуя на аутентичную репрезентацию католической традиции во всей её полноте, они часто противоречат её наиболее ярким представителям, которых нельзя упрекнуть в новаторстве. Причиной подобного поведения, как представляется, выступает не только желание повысить свою популярность, но и осознание необходимости обновления и поиска новых эффективных стратегий влияния на реальные политические процессы. Ни прогрессисты, ни консерваторы в рамках Римской католической церкви в XX в. не смогли предложить эффективных инструментов обновления Церкви и её отношений с миром. Такие проблемы, как снижение числа прихожан в развитых странах, нехватка священников, упадок общественного и политического влияния, возникшие после Второго Ватиканского собора, остаются актуальными до сих пор. «Мягкая» и «жесткая» модели интегрализма, будучи далекими от практической реализации, могут выступать как в роли утопии, например в случае с концепцией Э. Джонса, так и основой для реальной политической программы, что демонстрирует программа А. Вермея. «Новый» интегрализм не является окончательным решением указанных проблем, но является значимой позицией в рамках современных дебатов в среде католических интеллектуалов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Компендиум социального учения Церкви. — М.: Паолине, 2006. — 628 с.
2. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть II–I. Вопросы 1–48. — Киев: Эльга, Ника-Центр, 2006. — 576 с.
3. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть II–I. Вопросы 90–114. — Киев: Эльга, Ника-Центр, 2010. — 432 с.
4. Barnett R. Deep-State Constitutionalism // Claremont Review of Books. URL: <https://claremontreviewofbooks.com/deep-state-constitutionalism/> (дата обращения: 01.08.2022).
5. Bersnack P. The Political Common Good according to St. Thomas Aquinas and John Finnis. PhD diss. — The Catholic University of America, the Faculty of the Department of Politics School of Arts and Sciences, Washington, 2014. — 202 p.
6. Boyd B. «Trotsky and St. Benedict» — and Pope Francis // The Irish Rover. — URL: <https://irishrover.net/2017/04/trotsky-and-st-benedict-and-pope-francis/> (дата обращения: 01.08.2022).
7. Canning J. Ecclesiastical Authority and Jurisdiction in the Thought of John of Paris // John of Paris. Beyond Royal and Papal Power. / Ed. by Chris Jones. — Turnhout: Brepols Publishers n. v., 2015. — P. 35–48.

8. Crean T., Fimister A. *Integralism: A Manual of Political Philosophy*. — EDITIONES SCHOLASTICAE, 2020. — 290 p.

9. Diaz T., Aquilla J. Andrew W. Jones, *Before Church and State: A Study of Social Order in the Sacramental Kingdom of St. Louis IX*// *Catholic Social Science Review*. — 2021. — Vol. 26. — P. 296–298.

10. Hittinger R. *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*. — Wilmington, DE: ISI Books, 2007. — XLVI. + 334 p.

11. *Integralism in Three Sentences*// *The Josias*. — URL:<http://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/> (дата обращения: 01.08.2022).

12. Jones A. W. *Before Church and State: A Study of Social Order in the Sacramental Kingdom of St. Louis IX*. — Steubenville, Ohio: Emmaus Academic, 2017. — 510 p.

13. Jones A. W. *The Priority of Peace and the Problem of Power*// *New Polity*. — URL: <https://newpolity.com/blog/the-priority-of-peace-and-the-problem-of-power> (дата обращения: 01.08.2022).

14. Kirk R. *What is Conservatism?*// *The essential Russell Kirk: Selected Essays*. / Ed. by G. A. Panichas. — Wilmington, DE: ISI Books, 2007. — P. 4–23.

15. Koninck de C. *The Primacy of the Common Good against the Personalists*// *The writings of Charles De Koninck* / Ed. and transl. by Ralph McInerny. — Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009. — P. 63–108.

16. Kozinski T. *Alasdair MacIntyre: From Socratic Subverter to Supporter of the State*// *The Imaginative Conservative*. — 2016. — URL: <https://theimaginativeconservative.org/2016/04/aldasair-macintyre-socratic-subverter-supporter-state-thaddeus-kozinski.html> (дата обращения: 01.08.2022).

17. Krogg van der C. *Catholic Fundamentalism or Catholic Integralism?*// *To Strive and Not to Yield: Essays in Honour of Colin Brown*. / Ed. by Veatch J. — Wellington: Victoria University of Wellington, 1992. — P. 123–135.

18. MacIntyre A. *Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas*// *Ethics and politics*. — Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006. — P. 41–63.

19. McAleer G. *A Wokeness for Rad Trads*. — URL: <https://lawliberty.org/book-review/a-wokeness-for-rad-trads/> (дата обращения: 01.08.2022).

20. McAleer G. *Giles of Rome on Political Authority*// *Journal of the History of Ideas*. — Jan., 1999. — Vol. 60. — No. 1. — P. 21–36.

21. Menard X. F., Su A. *Liberalism, Catholic Integralism, and the Question of Religious Freedom*// *BYU Law Review*. — 2022. — Vol. 47. — Iss. 4. — P. 1171–1219.

22. Pink T. *What is the Catholic doctrine of religious liberty?* — URL: https://www.academia.edu/639061/What_is_the_Catholic_doctrine_of_religious_liberty (дата обращения: 01.08.2022).

23. Posner E., Vermeule A. *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 249 p.

24. Rose M. *A World after Liberalism: Philosophers of the Radical Right*. — New Haven & London: Yale University Press, 2021. — 208 p.

25. Schragger R., Schwartzman M. *Religious Antiliberalism and the First Amendment*// *Minnesota Law Review*. — 2019. — Vol. 104. — P. 1341–1428.

26. Schragger R., Schwartzman M. *What Common Good?* — URL: <https://prospect.org/culture/books/what-common-good-vermeule-review/> (дата обращения: 01.08.2022).

27. Smith G. *About Three-in-Ten U. S. Adults Are Now Religiously Unaffiliated*// *Pew Research Center*. — 2021. — URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2021/12/14/about-three-in-ten-u-s-adults-are-now-religiously-unaffiliated/> (дата обращения: 01.08.2022).

28. Takayama H. The local administrative system of France under Philip IV (1285–1314) — baillis and seneschals // *Journal of Medieval History*. — June 1995. — Vol. 21. — Iss. 2. — June 1995. — P. 167–193.
29. Vermeule A. *Common Good Constitutionalism*. — Polity Books: 2022. — 270 p.
30. Vermeule A. How to Read Dobbs. — URL: <https://iusetiustitium.com/how-to-read-dobbs/> (дата обращения: 01.08.2022).
31. Waldstein E. An Integralist Manifesto. — URL: <https://www.firstthings.com/article/2017/10/an-integralist-manifesto> (дата обращения: 01.08.2022).
32. Waldstein E. Integralism and Gelasian Dyarchy. — URL: <https://thejosias.com/2016/03/03/integralism-and-gelasian-dyarchy/> (дата обращения: 01.08.2022).
33. Wyllie R. Reconsidering Tyranny and Tyrannicide in Aquinas's *De Regno* // *Perspectives on Political Science*. — 2018. — Vol. 47. — Iss. 3. — 2018. — P. 154–160.