



# Перевод и религия! новая модель

**Роланд Бур**

*Университет Ньюкасла и Народный Университет Китая*

## **Перевод политики и религии: новая модель**

### **Аннотация**

Какие взаимоотношения связывают (радикальную) политику и религию? Это процесс секуляризации, при котором изначально теологические термины опустошаются и наполняются политическим содержанием? Это отношение к абсолютной причине и источнику возникновения, который продолжает определять природу политических дебатов (Шмитт)? Или религия является всего лишь неким нарративом, набором терминов или языком, который имеет собственные пределы и возможности? Лишь на этот последний вопрос я действительно могу дать утвердительный ответ. Ответом будет модель перевода, которую я предлагаю для понимания взаимоотношений политики и религии, используя в данном случае пример партии и церкви (я уже рассматривал в другом месте пример революции и чуда (или благодати), и марксистской истории и эсхатологии). Эта модель представлена в четырех частях. Во-первых, выдвигается тезис о том, что политика и религия могут быть рассмотрены как языки или коды, каждый термин которых определяется семантическим полем, при взаимном контакте

полей их совпадение никогда не бывает полным, что-то всегда остается лишним. Во-вторых, эта ситуация означает, что перевод может расширить значение обсуждаемых терминов, но некоторые смыслы, собственные для каждого поля, также могут быть утеряны. В-третьих, обсуждаемые термины сопротивляются полному растворению друг в друге, более того, сам акт перевода способствует их сопротивляемости и полуавтономии, так что термины приобретают противоположные значения. Это приводит к четвертому пункту, который касается диалектического взаимодействия, в который вовлекаются семантические поля, — они движутся вперед и назад, тяготеют друг к другу и все же сопротивляются тому, чтобы быть полностью трансформированными. Аргументация в статье завершается рассмотрением выводов, касающихся модели перевода, в особенности нужно отметить следующие: отсутствие каких либо абсолютных претензий на истину со стороны политики или религии, разрушение иерархических отношений между этими языками, производство значений внутри каждого языка и между ними в зависимости от конкретной ситуации.

#### Ключевые слова

партия, перевод, политика, радикальная религия, церковь

Как может быть понято соотношение политики (радикальной или, в особенности, коммунистической) и религии? В противовес доминирующим, но проблематичным моделям секуляризации и пониманию теологии как абсолютного, детерминирующего истока, я хотел бы предложить скромную модель перевода. Эта модель имеет четыре компонента. Во-первых, мы исходим из того, что политика и религия понимаются как языки или коды, а их ключевые термины функционируют внутри семантических полей. Когда эти термины соприкасаются друг с другом в процессе перевода, их семантические поля перекрывают друг друга, но не совпадают полностью. Что-то всегда остается лишним с обеих сторон, изначально не вписывается в эту общность. Во-вторых, решающее значение имеет то, как мы понимаем этот остаток — как способ обогатить область взаимопересечения, дать возможность проявиться смыслам, которые были невозможны в индивидуальных семантических полях, или же некоторые измерения могут быть потеряны, могут при переводе ускользнуть из политики или из теологии. В-третьих, и наперекор тенденции к на-

столько полному слиянию, перевод не останавливается на некоторой середине, на благодушном общем семантическом поле, — напротив, можно обнаружить, что каждый термин в процессе перевода оказывает сопротивление, не позволяя переводу завершиться до конца. В-четвертых, это сопротивление и полуавтономия двух терминов означает, что перевод — это диалектический процесс, движение взад и вперед между терминами, которое никогда не довольствуется своим результатом. Все это напоминает нам, что коды, о которых идет речь, — это простые, ограниченные события, из которых ни одно не превосходит другое и не стоит прежде него, независимо от того, на что они сами могут претендовать. В дальнейшем я остановлюсь подробнее на каждом из этих пунктов.

Прежде чем сделать это, стоит отметить, что меня здесь интересуют два измерения религии. С одной стороны, это радикальная, революционная традиция со своей собственной большой историей. Если она является запрещенной, то функционирует как подрывающая устоявшийся порядок и даже как пророческая сила, оспаривающая легитимность властей во имя служения альтернативной идее. Тем не менее иногда данная религия (я имею в виду прежде всего христианство) добивается власти и легитимности, и ее альтернативное господство становится новой властью. Теперь она оказывается в ситуации, когда революция — это то, что уже произошло, и она должна взять на себя трудную задачу построить новую структуру, пытаясь сохранить при этом верность собственным дореволюционным идеалам. Проблемы легитимности, стагнации, обновления и опасности повторения старых структур власти приобретают в этой ситуации наибольшую остроту. Подобные же наблюдения могут быть сделаны в отношении радикальных политических движений, ведь они также должны иметь дело с этим напряжением между своими политическими позициями до и после революции. Такая ситуация означает, что мои примеры перевода между радикальной политикой и религией, в особенности — между партией и церковью — работают в обоих измерениях.

## Отправные точки

Для того чтобы обозначить предпосылки этого исследования, я хотел бы выделить три отправные точки моих размышлений. Первая относится к марксизму, а именно к расхожему, но проблематичному аргументу: марксистская схема истории является секуляризированной версией иудаистской и христианской эсхатологической истории. В нашем настоящем состоянии после грехопадения (отчуждение и эксплуатация) мы ожидаем спасителя (рабочий класс), который введет нас в тысячелетнее царство, в новую эру (коммунизм), когда

зло (буржуазия) будет повержено.<sup>1</sup> При внимательном чтении работ Маркса и Энгельса можно понять, что этот аргумент является тысячу раз повторенным спекулятивным мыльным пузырем мысли (Воег 2012а) и не имеет другого основания, кроме тысячекратного повторения этого спекулятивного мыльного пузыря мысли. Не менее сомнителен также аргумент о том, что марксизм опирается на формальные инновации еврейского писания, а именно, что его линейная история противопоставляется циклическим моделям, характерным для древней Юго-западной Азии того же времени. Происхождение этой идеи довольно смутно, ибо даже при беглом взгляде на другие политические мифы того времени, такие как знаменитый Энума Элиш или Сказание о Гильгамеше, в них обнаруживаются линейные структуры, переплетенные с циклической моделью повествования, что весьма похоже на еврейскую Библию.

Эта ошибочная историческая теория имеет в виду, что предшествующие формы западной мысли оказали влияние на последующие, то есть предполагает причинно-следственную модель, без которой не могла бы функционировать современная историография. В этом свете предположение, высказанное в отношении марксизма, является лишь еще одной формой дискурса секуляризации, повествующего нам о долгом и порой тернистом процессе, в ходе которого первоначальное указание на потусторонний мир заменяется обращением к этому веку и этому миру.<sup>2</sup> Одно из следствий касается

<sup>1</sup> Эта теория использовалась в разных целях. Например, в руках Николая Бердяева, который в юности был марксистом, а позже — теологически вдохновленным антикоммунистом, или, более того, в руках такого же отступника Лешека Колаковски она становится оружием в антикоммунистической полемике (см.: Бердяев 1990; Kolakowski 1981). Для историков мысли, таких как Карл Левит, включение марксизма в более широкий горизонт историографического анализа становится способом отрицать его вызов (Löwith 1949). А для таких философов, как Аласдар Макинтайр, эта предпосылка влечет за собой попытку найти общую почву для обеих страстей — христианства и марксизма, ибо обе предлагают историческое повествование, переходящее от слабости к силе, причем человеческие существа в нем в конце концов восстанавливают однажды потерянную нравственную чистоту, так что когда-нибудь мы снова сможем жить в состоянии благодати, которое преодолевает время истории (MacIntyre 1971: 111). Эти послышки имеют место также и в более современных исследованиях (см., напр.: Sharpe 2012–2013).

<sup>2</sup> Опираясь на основной смысл *saeculum* и его прилагательное, *saecularis*, я понимаю секуляризм — слово, введенное Джорджем Гольяком в середине XIX в., — как систему мышления и даже способ жизни, который черпает свои термины исключительно из этого века и из этого мира. Этот положительный смысл также предполагает негативный: секуляризм не имеет точки отсчета за пределами этого мира, будь это бог над нами или какое-то время в будущем, или священный текст, как Библия, в которой содержатся мифы о том и о другом (Holoake 1860; 1896).

карикуры на религию: религия либо постепенно замещается, либо беспомощно смотрит, как ее ключевые термины лишаются религиозного содержания, заменяемого политическим. Согласно такому рассмотрению, религия становится историческим предшественником современной политической мысли, необходимыми, пожалуй, строительными лесами, которые рано или поздно могут быть демонтированы для того, чтобы открыть истинную форму политической рефлексии. Эта теория была настолько поколеблена в последнее время, что доверие к ней утратилось, отчасти из-за того, что религия вновь стала заметна в геополитической сфере, а отчасти из-за внутренних проблем самой теории.<sup>3</sup> Тем не менее на горизонте до сих пор не появилось ни одной жизнеспособной модели, предлагающей альтернативу в описании отношений между политической и религией.

Последнее утверждение не совсем верно, так как помимо слабого термина «постсекуляризм» было выдвинуто еще одно специфическое предложение по интерпретации.<sup>4</sup> Исток этой теории/предложения может быть найден в часто цитируемом утверждении Карла Шмитта: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» (Шмитт 2000). На первый взгляд это может быть прочитано как еще один вариант дискурса секуляризации, но Шмитт дополняет свою мысль утверждением о том, что он имеет в виду не только историческое возникновение, но также и «систематическую структуру» политических понятий. Здесь он выходит за пределы исторических проблем и движется к онтологическим, причем теология является абсолютным истоком и, следовательно, необходимым горизонтом политической мысли. Использование термина «политическая теология» — яркая иллюстрация его программы, поскольку этот термин низводит политику до статуса прилагательного и оставляет центральное место существительного за теологией. Как указывает Блюменберг, выражение «политическая теология» на самом деле означает «теология как политика» (Blumenberg 1966: 97–98). Находится много последователей гипотез Шмитта, в особенности его системного или онтологического постулата, несмотря на его обращение к архиконсервативной традиции мысли контрреформации для поддержания этого постулат. Например, Джорджио Агамбен не

---

<sup>3</sup> Подробнее см.: (Hoezl and Graeme 2008; Stout 2008; Taylor 2007; De Vries and Sullivan 2006).

<sup>4</sup> Я должен добавить, что провозглашение переработанных версий атеизма и секуляризма из XIX в. «новыми старыми атеистами» является реакционным и бесполезным занятием (Докинз 2009; Хитченс 2011; Dennett 2007).

так давно пытался показать, что теология открывает нетрансцендируемый горизонт (со всеми его ловушками) для политической мысли (Agamben 2011).<sup>5</sup> Немногом ранее Якоб Таубес попытался обнаружить истоки западной мысли, в особенности ее линейного и эсхатологического дискурсов, в еврейской Библии (Taubes: 2009). И вплоть до сегодняшнего дня различные радикальные ортодоксальные теологи попросту утверждают, что все формы мысли и практики в действительности являются теологическими — головокружительно консервативная теория, которая идет на поводу у Фомы Аквинского и полагает, что все современные изменения — результат ересей, которые искажают вышеупомянутое божественное.<sup>6</sup> Должно быть очевидно, что это предположение глубоко регрессивно, пусть и не совсем бесполезно, поскольку оно стремится вплести все в достаточно этноцентрическую и империалистическую версию христианской теологии.

## Перевод

Итак, что возможно предпринять? Я бы хотел предложить довольно простую альтернативную модель или аналогию — перевод.<sup>7</sup> В каком-то смысле мою задачу можно рассмотреть как усилие, направленное на то, чтобы придать строгость расплывчатой гипотезе Блюменберга о том, что отношения между политикой и религией функционируют в терминах аналогии и метафоры (Blumenberg 1966: 89–102). Для Блюменберга такой метафорический процесс имеет волюнтаристскую природу: теоретик политики имеет наготове запас образов — прежде всего, образ абсолютно суверенного Бога, — которые он или она выбирает в зависимости от обстоятельств, тем самым давая возможность узнать скорее о природе данной ситуации и самом теоретике, чем о соотношении идей. Ценность подхода Блюменберга в том, что он редуцирует абсолютные притязания и политики, и религии, но его ограниченность проявляется в его волюнтаристских предпосылках и в отсутствии объяснения, как в действительности работает процесс метафоры или аналогии. В ответ

---

<sup>5</sup> Агамбен ослабляет собственную позицию тем, что начинает изложение с Древней Греции, задолго до христианской теологии (тем самым усиливая мифологию западной классической филологии).

<sup>6</sup> См.: (Milbank 1990; Žižek and Milbank 2009; Davis, Milbank and Žižek 2005).

<sup>7</sup> Изначально я позаимствовал эту идею из понятия транскодирования Фредрика Джеймисона (Jameson 1988: viii–ix). Однако я стремлюсь обеспечить систематическую основу, что выходит за рамки в основном инстинктивных предположений и практики Джеймисона.

на это я пытаюсь предложить другую модель, которая опирается на несколько ключевых элементов из теории и практики перевода. Следовательно, неизбежно встает вопрос о том, какую теорию перевода или, по крайней мере, какое направление среди этих теорий я предпочитаю. Вместо того чтобы разобрать здесь эти проблемы, я (в стиле Адорно) отодвигаю вопрос об определении в заключительную часть статьи, ибо к тому времени смысл теории перевода может быть выявлен из моего анализа.

## Семантические поля

Я провожу различие между четырьмя областями внутри модели перевода, которые могут быть полезны для нашей цели. Первая из этих областей относится к семантическим полям. Если мы понимаем религию и политику как определенные языки или коды, то специфические термины внутри этих языков становятся семантическими полями, которые включают в себя некоторые (даже неожиданные) значения внутри этих полей, но при этом исключают другие. Как хорошо известно, в процессе перевода семантические поля упомянутых терминов накладываются друг на друга, но не полным и не совершенным образом. Хотя переводчик может искать наилучшие слова из возможных для перевода, слово в одном языке неизбежно допускает значения, которые выходят за предел области значений переводимого слова в другом языке. В изобилии встречаются значения, выходящие за пределы, части, которые не могут найти себе место внутри общей территории, занимаемой обоими семантическими полями. Я считаю, что аналогичная ситуация создается, когда два термина из религиозного и политического дискурсов вступают в контакт друг с другом.

Рассмотрим пример. В других своих работах я разбирал переводы между благодатью и революцией через акцент на непредсказуемую, неподготовленную и внезапную природу события, который делает Бадью; между чудом и революцией — через ленинское обильное использование категории чуда при разговоре о революционном действии и построении коммунизма в будущем; между библейской категорией идолопоклонничества и марксовым *Aufhebung* [снятием] религии — через фетишизм, который становится центральной категорией в его анализе капитализма; и между концом света и целью политического проекта — через переоценку часто упоминаемого, но фактически неправильного предположения о том, что Маркс и Энгельс разработали секуляризованную форму христианской эсхатологической истории (Boer 2009: 155–180; 2011; 2012a: 177–220; 2013a: 135–174; 2014: 227–235). Я не считаю нужным вернуться здесь к этим дискуссиям, поскольку существует множество других воз-

возможностей для перевода: проповедь (евангелическая) и идеология партии,<sup>8</sup> онтологическая трансценденция и темпоральная трансценденция, откладывание пришествия и обозначение социализма как переходного этапа к коммунизму, миф о спасении и политический миф, почитание спасителя и поклонение революционному лидеру, ектлесия (церковь) и партия, и так далее. Поскольку я не могу сейчас разобрать все эти примеры, я сосредоточусь на одном из них — на переводе между церковью и революционной политической партией.<sup>9</sup> Поясню свою позицию: я не стремлюсь доказать поверхностный аргумент о том, что партия является псевдоцерковью, некоей организацией, которая функционирует так же, как церковь — с ее ритуалами, доктриной и институциональными структурами, хотя она и намеревается бросить вызов и разоблачить церковь. Скорее, используя модель перевода, я избегаю ловушек, сопутствующих этой гипотезе.

Семантические поля обоих терминов — церкви и партии — очевидно перекрывают друг друга. Например, как и революционные группы, радикальные церковные организации должны действовать подпольно, встречаться тайно и пользоваться секретной коммуникацией (послания Павла); они отрицают легитимность существующего государства, отдавая свою лояльность более высокому авторитету, применяют легальные и нелегальные средства распространения своих идей, утверждают альтернативную гегемонию, их члены готовы умереть во имя общего дела.<sup>10</sup> Идея нового движения может быть выражена в радикальной формулировке Томаса Мюнцера:

---

<sup>8</sup> Каутский пишет: «Социализм — это не весть о несчастье пролетариата, но напротив — хорошая новость, новое евангелие [*ein neues Evangelium*]» (Каутский 2003).

<sup>9</sup> Под «партией» я имею в виду революционные политические партии эпохи позднего Нового времени, начиная с XIX в. Конечно, партии существовали и раньше, внутри церкви (как указывал Грамши), и они также различным способом участвовали в буржуазных или либерально-демократических процессах. Но в данном исследовании я не рассматриваю этот вопрос.

<sup>10</sup> Как указывает Энгельс, суммируя свои аргументы по поводу раннего христианства: «Почти ровно 1600 лет тому назад в Римской империи тоже действовала опасная партия переворота. Она подрывала религию и все основы государства, она прямо-таки отрицала, что воля императора — высший закон, она не имела отечества, была интернациональной; она распространилась по всем провинциям империи, от Галлии до Азии, и проникла за ее пределы. Долгое время она действовала скрытно, вела тайную работу, но в течение довольно уже продолжительного времени она чувствовала себя достаточно сильной, чтобы выступить открыто. Эта партия переворота, известная под именем христиан...» (Энгельс 1962b: 547–548).



Это догмат нашей веры и то, что мы хотим осуществить: все вещи являются общими [*omnia sunt communia*] и должны быть распределены так, как положено, в соответствии с различными потребностями всего сообщества. Любой князь, граф или барон, который, будучи настоятельно уведомлен об этой истине, не захочет ее принять, должен быть обезглавлен или повешен (Kautsky 1897: 130; 1976b: 67).

Однако, когда партия или церковь достигает власти, перед ней встает сложная задача построения нового порядка. К этому моменту уже существует организация приходов/филиалов на местах, центральный административный аппарат, многолюдные собрания представителей приходов/филиалов и так далее. Церковь и партия выходят за рамки этой организационной структуры, чтобы стать более значимой, почти онтологической величиной. Таким образом, универсум церкви представляет из себя объединение всех верующих, а коммунистический интернационал является объединением всех коммунистов. Также точками соприкосновения здесь являются дискуссии, которые ведутся по поводу структуры партии или церкви, а именно: иерархическая эта структура или демократическая? должен ли ее лидер быть величайшим из всех именно через свое служение, либо он или она — лишь первый среди равных? должен ли здесь вообще быть лидер, или организация должна управляться комитетами или советами? Точки соприкосновения между семантическими полями продолжают: церковная доктрина и политическая платформа партии, ересь и ревизионизм, сектантство и расколы... Однако совпадение никогда не бывает полным, поскольку некоторые пункты остаются за гранью. Наиболее очевидный пункт состоит в том, что предмет этой лояльности различен: сверхчеловеческий объект, бог, в сравнении с ориентацией на исключительно человеческое в аспекте стремления к процветанию человечества. Прежде всего, основное различие заключается в том, что церковь действовала и продолжает действовать посредством метода, который можно назвать методом универсализации исключенности. Церковь может притязать на всеобщность, но вы можете быть включены в эту церковь, только если вы согласны с ее самоопределением в качестве всеобщей. Это значит, что если церковь не сможет вас поглотить, она вас сокрушит. Кажется, радикальные политические проекты слишком часто действуют посредством подобного метода универсализации исключения, но гений Грамши, опираясь на результаты тщательного изучения Римской католической церкви, показал, что именно может означать для коммунистического движения, наоборот, универсализация «включения».<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Подоробнее см.: (Грамши 1959; Gramsci 1995: Q7.71).

## Выигрыш и проигрыш

Все это ставит перед нами второй вопрос, который касается модели перевода: что достигается и что теряется? В идеале, совпадение семантических полей способствует экспансии смысла. Два семантических поля стремятся стать одним, которое затем стремится не оставлять ничего вне собственной сферы. Новое поле значений пытается включить в себя коннотации, которые изначально были за пределами общего фундамента. Продолжая наш пример, это означает, что смыслы, присущие партии, могут быть обогащены смыслами, принадлежащими церкви, а именно: важностью ритуала, опытом столкновения с проблемами и поиском путей их преодоления, моделями работы с институционализацией, способами избегания застоя, средствами для борьбы с утратой легитимности, формами обновления и так далее. Поскольку я склонен к оптимизму, я предпочел бы остановиться на этом аспекте — то есть на выгодах от процесса взаимного перевода. Я сделаю дальнейший шаг и выскажу предположение, что отдельные семантические поля в действительности могут препятствовать полной реализации их значений. Только через взаимный перевод они способствуют возникновению более эффективного смысла. В то время как церковь может быть стеснена ограничениями теологического кода, в рамках которого она стремится действовать, этот код может получить новый импульс, если допустит перевод в партию. Я также осмелюсь предположить, что партия может открыть для себя новую жизнь, пользуясь возможностями, которые возникают при переводе в церковь.

Однако потерпеть неудачу в процессе перевода слишком легко (здесь мой оптимизм необходимо умерить). Богатство и своеобразие способов выражения, воплощенное в одном термине, не так хорошо транслируется в другой термин (в моем родном языке, голландском, некоторые способы выражения звучат для меня так, как ни в одном другом). Эта утрата может произойти как минимум в двух случаях. Начнем с того, что в процессе перевода недостатки и ограничения одного термина могут попасть в расширенное семантическое поле перевода. Например, тенденция церкви к нахождению цели в себе самой может быть переведена в партию как предельный горизонт. Слишком общая склонность членов церкви вкладывать их «веру» в саму институцию может найти свой путь и в партии, то есть тоже быть овеществлена. Как и церковь, партия становится началом и концом всего, и революция или, возможно, строительство новой социально-экономической жизни ускользает далеко на второй план. Вторая потеря может произойти с частями семантических полей, которые изначально не включены в процесс перевода. Эти излишки могут оказаться выброшенными за борт и никогда не стать частью

этого процесса. Здесь я думаю о партийной критике трансцендентного референта, то есть того референта (Бога), который имеет решающее значение для церкви. Партия выдвигает эту критику по очень веским причинам, а именно, поскольку трансцендентный референт церкви незамедлительно становится оправданием для репрессивных церковных практик. Если эта критика в переводе будет потеряна, то партия может слишком возвысить свой собственный референт, наиболее известным примером чему является культ личности.<sup>12</sup> В свою очередь, со стороны церкви причина для подобного трансцендентного референта также может быть потеряна при переводе. Здесь я имею в виду онтологическую умеренность<sup>13</sup> — способ, которым такой референт напоминает нам об ограничениях человеческих дерзаний, о слабостях и неудачах, которые часто сопутствуют нашей деятельности. Если это напоминание утеряно, то человеческие существа начинают верить в то, что они могут достичь сверхчеловеческих результатов. Разумеется, церковь тоже регулярно забывает об этой функции трансцендентного референта как таковой, слишком слепо веря в могущественных пап, патриархов или религиозных лидеров. На этом уровне собственный опыт церкви может служить предупреждением для партии.

## Несводимость и сопротивление

Вопрос о выигрышах и потерях приводит меня к следующему измерению перевода, которое заключается если даже не в несводимости самих терминов друг к другу, то в сопротивлении полному переводу.<sup>14</sup> Сейчас я должен противодействовать впечатлению, которое могла произвести моя предыдущая дискуссия о семантических полях, где я примкнул к версии аристотелевской золотой середины, своего рода компромиссу, стремясь избежать крайностей. Таким образом, помимо изначального изображения перекрывающихся друг друга семантических полей и даже помимо моего оптимистичного предположения, что эти поля могут быть расширены и обогащены в новом объединенном поле, в описание должно быть также включено упорное сопротивление. Напряжение, если даже не конфликт, также является важной частью процесса перевода.

---

<sup>12</sup> В дальнейшей аргументации я хочу развить то, что может быть названо материалистической доктриной зла.

<sup>13</sup> Эту характеристику я взял из латиноамериканской теологии освобождения, в контексте которой она является как силой, так и слабостью (см.: Gutiérrez 2001; Kee 1990).

<sup>14</sup> Мои размышления здесь обязаны дискуссии с коммунистическим теологом кальвинистских убеждений Диком Буром (Boer 2002; 2009).

Это сопротивление указывает на полу- или относительную автономию данных терминов. Что-то сопротивляется, а что-то прилагает усилия к тому, чтобы установить связь. В случае церкви «абсолютная внеположенность» ее референта, Бога, сопротивляется внутреннему напору политического перевода или даже попытке перейти от онтологической трансценденции к темпоральной. Этот абсолютный внешний референт не учитывается в политическом проекте, по крайней мере так, как его конструирует церковь. Более того, эта внешняя точка дает церкви само ее основание, сродни лакановскому *objet petit a* («объекту маленькое а»), тем самым открывая еще один путь для перевода. При всем своем многообразии церковь сохраняет единство благодаря служения одному объекту, который находится за пределами церкви. И все же партия также сопротивляется тому, чтобы стать церковью в процессе *metabasis eis allo genos* («перехода в иной род»). В то время как церковь может рассматриваться как возможная «аллегория политической партии», даже аналогия партии, последняя сохраняет свою автономию. Она следует собственным традициям, ритуалам, своей структурной идентичности, которая не может быть приравнена к церкви или даже переведена в нее.

В своем сопротивлении церкви партия развивает собственные традиции. Превосходный пример — традиция революционных мучеников (*martyrs*), которая может рассматриваться как намеренное создание альтернативы и контртрадиции к традиции религиозных мучеников. «Мученик» не является исключительно религиозным термином; религиозная версия этого термина не является источником всех остальных его значений. Если мы понимаем мученика как того, кто остается верен идее, в особенности испытывая противодействие и находясь перед лицом смерти, и кто останется в памяти потомков, часто в приукрашенном изложении, то религиозные мученики представляют лишь одну из версий мученичества. Также и с политическими мучениками: левые движения, как правило, имеют долгую традицию мученичества, будь то мученики среди коммунистов Керала, Индии, толпаддльские мученики Англии XIX в. или мученики Хеймаркета в 1886 г. в США. В контексте современных левых движений традиция революционного мученичества начинается уже с Маркса и Энгельса, для которых Парижская коммуна была первым примером коллективного мученичества. Но решающим моментом появления революционного мученичества как контртрадиции стало исследование Немецкой крестьянской войны, а в особенности ее лидера Томаса Мюнцера, предпринятое Энгельсом (Энгельс 1956). Диалектический поворот, который автор осуществил в этом исследовании, важен для моей аргументации в отношении перевода: Энгельс утверждает, что Мюнцер был политическим мучеником, вышедшим из глубины христианства, именно потому, что не считался религиоз-

ным мучеником. Напротив, его считали разжигателем ереси, источником заблуждения, персоной, недостойной упоминания как протестантской, так и римско-католической церкви. Таким образом, религиозный лидер, которому отказали в статусе мученика, стал мучеником политическим.

Эта возникающая альтернативная традиция радикального политического мученичества подпитывается значимыми актами революционного мученичества, имевшими место до и в процессе русской революции. Затрагивая эту тему, я оспариваю общее мнение, что русские православные ритуалы в отношении мучеников — почитание, бальзамирование и жития — легли в основу революционного мученичества.<sup>15</sup> При ближайшем рассмотрении оказывается, что это было не так, или, скорее, что традиция революционного мученичества сознательно учредила другую форму, противоположную церковной. Мы можем увидеть стремление тщательно избегать религиозных аспектов в том, как Ленин сам поминает мучеников, опираясь на традицию, начатую Марксом и Энгельсом.<sup>16</sup> Многие из мучеников, которых поминает Ленин, не относятся к русской революции, но являются значимыми фигурами для мирового социалистического движения. Конечно, Октябрьская революция оставила длинный список революционных мучеников, в особенности в тот момент, когда Россия повела за собой мировое революционное движение. Лучший пример для моего изложения — Яков Свердлов, умерший от гриппа в голодный и щедрый на болезни период Гражданской войны, в марте 1919 г.<sup>17</sup>

Речь Ленина на его похоронах следует общепринятому шаблону, с отсылками к древнему искусству панегирика, но прежде всего — к революционной традиции, которая уже складывалась в то время. В основной части его речи излагается история революционной жизни. Свердлов уже с юных лет был предан делу революции, он оставил свою семью и отбросил комфорт буржуазного общества. Посвятив свое сердце и душу революции, он провел много лет, попадая из тюрьмы в ссылку и снова в тюрьму. Тем временем он культивировал

<sup>15</sup> Как аргументирует, например, Нина Тумаркин (Тумаркин 1997).

<sup>16</sup> Включая Николая Эрнестовича Баумана (Ленин 1968b), Ивана Васильевича Бабушкина (Ленин 1973c), Поля Зингера (Ленин 1973d), Поля и Лауру Лафаргов (Ленин 1973), Йозефа Дитцгена (Ленин 1973), Августа Бебеля (Ленин 1973e), Гарри Квелша (Ленин 1973b), Евгению Потьер (Ленин 1968a), левых эсэров, Прощяна (Ленин 1969a) и Якова Свердлова (Ленин 1969d).

<sup>17</sup> Из речей Ленина о нем были сохранены три: одна, произнесенная на могиле Свердлова (Ленин 1969b), вторая — на экстренном заседании Всероссийского центрального исполнительного комитета (Ленин 1969c), третья — на грамофонной пластинке, где записано несколько цитат из речи на специальном заседании (Ленин 1969d).

в себе типичные качества революционера, закалялся через обширную нелегальную деятельность, сохраняя тесный контакт с массами. Интуиция Свердлова как практического работника, его организаторский талант, абсолютно бесспорная репутация (после октября 1917 г. он был назначен председателем одной из крупнейших организаций — Всероссийского центрального исполнительного комитета) сделали его незаменимым. Тем не менее, несмотря на свои уникальные способности, он был скромен, преуменьшал свои таланты ради общего дела. Чтобы не возвысить личность над коллективной идеей, Ленин отмечает, что фигура Свердлова также была продуктом большого дела. Разве история не показывает, что в ходе великих революций появляются великие деятели, которые проявляют таланты, ранее казавшиеся невозможными? Так и эта революция породит новых лидеров, которые будут вдохновлены его примером.

Начиная с фигуры самого Ленина, после ряда проб и ошибок жанр жития революционного мученика постепенно приобрел отчетливую форму. Поначалу память о Ленине содержала спорные эпизоды о его классовом происхождении и детстве, а также о том, любил ли он детей или даже о его политическом подходе. В конце концов, эти описания жития оформились в общую модель, сфокусированную на важности ленинского примера, решающей роли его письменных трудов и, как и с предыдущими революционерами, на важности сохранения памяти о нем и вдохновения его образом. Как правило, жизнь революционера понималась в более широком, коллективном контексте, ибо тот, память о ком хранили, воплощал дело революции (Turton 2007: 7–8, 143–144).

Что же можно сказать по поводу влияния русской православной святости на эту историю революционного мученичества? Конечно, политическая святость происходит от религиозной — с ее верой в нетленность тел, ее реликвиями и иконами, которые являются одновременно и предметами молитв, и источниками чуда, с внимательным чтением жизнеописаний, с паломничеством к местам упокоения святых, с тщательно выверенными теологическими аргументами по вопросу о соотношении земных останков и вновь преобразованного небесного тела. Так, мы видим, что были проведены неизбежные ассоциации между мумификацией тела Ленина и сохранением тел святых, умерших до него. Обычно предложение о канонизации какой-либо персоны поступало на основании предполагаемой нетленности тела, хотя это не является ни необходимым, ни достаточным условием для канонизации. По крайней мере, существует расхожее мнение, что эти тела могли стать нетленными по божественной воле — но Ленин стал таковым благодаря науке. Результат, как полагают некоторые, аналогичен — на Ленина переносится святость в широком понятиях традиционных терминах (Stites 1989: 120; Тумаркин 1997). Эту аналогию усиливает популярная вера в то, что цари и кня-

зья, умершие раньше срока, становились святыми исключительно по этим двум причинам: ранней смерти в качестве князя и того, что они оставались защитниками России. Тем не менее, бросаются в глаза и значительные различия. Тело Ленина не стало предметом молитв, даже за успех Советов в бою, индустриализацию или мир во враждебном мире. Ни его тело, ни его образ (который местами был заимствован в художественной иконографической традиции) не были идентифицированы как источники чуда, по крайней мере, в том смысле, в каком святые совершали великие чудеса, исцеляя язвы на ногах и странные нарывы.<sup>18</sup> Помимо отсутствия чудес, тело Ленина не рассматривалось с точки зрения связи между земным телом святого и физическим небесным телом. Единственное тело Ленина оставалось именно здесь, на земле, за воротами Красной площади и рядом с Кремлевской стеной. В самом деле, именно тогда, когда Ленин болел и после его смерти, новое правительство развернуло последовательную борьбу против тех самых святых реликвий, которые, как некоторые полагают, обеспечили первичную основу для бальзамирования Ленина (Stites 1989: 92–109; Gabel 2005). Так же как Ленин был тщательно подготовлен к тому, чтобы быть выставленным на постоянный открытый обзор, так и могилы со святыми мощами были открыты, и нетленные кости или восковые чучела обнажили собственную сущность. Скорее, мы сталкиваемся не со сближением Ленина со святыми: бальзамирование породило значительный конфликт между коммунистами и церковью. Слова Бориса Збарского, биохимика, который непосредственно участвовал в процессе бальзамирования тела Ленина, очень показательны резюмируют этот конфликт:

Русская церковь провозглашала чудом нетленность тел православных святых. Однако мы совершили то, что еще не известно современной науке [...] Мы проработали четыре месяца, применяя определенные соединения, достаточно широко используемые ныне химиками. Ничего чудесного в этом нет (цит. по: Тумаркин 1997: 177).

Традиция революционного мученичества и почитания отстояла место в этой спорной области, хотя церковь и пыталась удержать свою власть и над религиозным, и над светским культами. Так, церковь стала поминать реакционных религиозных лидеров, которые пострадали, будучи в оппозиции к коммунистам. Это были «новые мученики» (*новомученики*), которые происходили по большей части из правящего класса. Царь Николай II и царица Александра Федоровна, Великая княгиня Елизавета Федоровна, и церковные лидеры, та-

---

<sup>18</sup> Как писал Ленин: «На икону надо помолиться, перед иконой можно перекреститься, иконе надо поклониться, но икона нисколько не меняет практической жизни, практической политики» (Ленин 1974: 133).

кие как Владимир Киевский, архиепископ Иоанн Кочуров, отец Гермоген и митрополит Вениамин Петроградский (Польский 2004). Конечно, «красных священников», которые основали обновленную православную церковь (под предводительством митрополита Московского Александра Введенского), сложно найти в списке подобных мучеников (Rosloc 2002). По контрасту, для почитания павших революционных мучеников стремились выделить отдельные пространства, чтобы поминать не царей или церковных лидеров, но простых революционеров.

Этот пример прекрасно показывает, как две области в процессе перевода остаются в оппозиции друг к другу, сопротивляются переводу и даже оказываются явно непереводаемыми. Конечно, это возможно лишь на основании того, что они столкнулись друг с другом, что случилась ситуация перевода. Этот пример должен сделать ясным, что партия далека от того, чтобы быть квази-церковью или секуляризированной версией церкви. Недаром в истории партия и церковь конфликтовали — и здесь «церковь» может означать также и мечеть, и храм. Однако здесь я достиг момента, когда моя изначальная модель перевода может показаться опровергнутой. Провалится ли в конце концов попытка установления связи? Старая поговорка *omnis traductor traditor* (каждый переводчик — предатель; или по-итальянски *tradittore — traduttore*) схватывает этот смысл.

## Диалектика

Эти две противоположные тенденции можно примирить, используя мою модель диалектического контакта. Диалектика работает на двух уровнях, первый уровень — между наличными терминами, вовлеченными в непрерывный процесс перевода, и второй — в аспекте моих изначальных усилий по сближению двух семантических полей и затем по последующему изучению их сопротивления процессу перевода. Что касается второго уровня, то диалектика предполагает удержание обоих аспектов в напряжении. А именно возможность встречи двух терминов в момент перевода обусловлена их взаимной подозрительностью и оппозицией друг к другу; с другой стороны, эта оппозиция имеет место только постольку, поскольку есть общая почва для перевода. Все это порождается актом перевода, актом приведения в соприкосновение друг с другом двух семантических полей радикальной политической мысли и религии.

Таким образом, перевод — это диалектический процесс, постоянное движение туда и обратно между терминами. Само их различие означает, что мы постоянно стремимся к тому, чтобы иметь дело с трудностями и недостатками перевода, возвращаясь то к одному, то к другому семантическому полю. Таким образом, общая почва от-



сылающих друг к другу семантических полей всегда оспаривается, оказывается скорее процессом, чем результатом. Возвращаясь к партии и церкви, заметим, что партия может проанализировать тот опыт, который имеет церковь, стремясь извлечь урок из истории ее долгого успеха и в то же самое время установить ее недостатки. По этой причине Грамши живо интересовался Римской католической церковью, ее многообразными распрями и противостояниями, ее священниками (что поощряло его размышление об органической интеллигенции) и различными стратегиями продвижения собственных интересов. Он был хорошо осведомлен о ее недостатках, поэтому стремился понять, каким образом партия может извлечь для себя опыт из этой универсальной организации и как партия может избежать ее ошибок (Boer 2007: 215–274). Таким же образом, следуя руководству Энгельса, Карл Каутский старался изучить богатую революционную традицию христианства, прослеживая в своем многотомном сочинении “Vorläufer des neueren Sozialismus” [Предшественники новейшего социализма], как многообразные формы радикального христианства, начиная со Средних веков,<sup>19</sup> бросают вызов церковному мейнстриму и в то же время переопределяют то, что в данный момент понимается под церковью (Каутский 2012a; Каутский 2012b; Kautsky and Lafargue 1977; Lindemann and Hillquit 1977). Даже в рамках этой работы Каутский показывает диалектическое напряжение, которое я прослеживаю, так как он пытается установить домарксистскую революционную традицию, одновременно отделяя марксизм от этой традиции.

Подобным же образом церковь может обнаружить, что партия бросает ей вызов — ибо как церковь, так и партия претендуют на лояльность обычных рабочих и крестьян. Итак, церковь адаптирует свои механизмы и структуры под влиянием партии, присваивая и разрабатывая новые стратегии, которые стали ей известны, до такой степени, что форма церковной доктрины и практики уже не может быть понята без отсылки к конкуренции с партией (как я аргументировал выше в отношении революционной традиции мученичества и Русской православной церкви). Эти обстоятельства имеют место в особенности в периоды революций и политических потрясений. Наглядным образцом этого процесса является возникновение Римской католической социальной доктрины. Начиная с энциклики *Rerum Novarum* (1891) каждая энциклика, создававшая эту традицию, является непосредственной реакцией на периоды политической и социальной нестабильности и возрастающей популярности социализма: энциклики 1890-х, 1930-х и 1960-х гг. определенно появились в по-

---

<sup>19</sup> В действительности, в «Происхождении христианства» он возвращается к корням христианства, развивая аргумент, впервые предложенный Энгельсом (Каутский 1990; Энгельс 1962a).

добном контексте, также как и в первом десятилетии ХХI в.<sup>20</sup> Другими словами, самым условием развития этой доктринальной традиции была конкуренция с коммунистической партией. Примечательно то, что в то время как энциклики слышали голос партии и пытались установить границы для капитализма и «свободного рынка», они также решительно выступали против любой формы социализма. Также время от времени церковь и партия могли оказаться временными союзниками, сосредоточившись на общем враге. Или, по крайней мере, члены обеих организаций могли видеть явное преимущество таких союзов, будь то обновленцы православной церкви в России после Русской революции или либеральные теологи в Латинской Америке и других странах в 1970-х и 1980-х гг., или христианские коммунисты сегодня.

## Заключение: о смысле перевода

О предложенной мной модели можно сказать гораздо больше — я представил ее только в общих чертах. Тем не менее, я сознательно до сих пор не определил мой подход к переводу, предпочитая, чтобы это определение возникло из аргументации. Я хотел бы завершить парой замечаний о том, что же возникло. Начнем с того, что перевод не приписывает какого-либо онтологического приоритета или абсолютной определенности одному из двух терминов. Тенденция к абсолютизму более привычна для теологии, которая рассматривается как *fons et origo* [исток и начало] современной политической мысли, — позиция эта является общей в первую очередь для разнообразных представителей радикальной ортодоксии, контрреформаторской мысли Шмитта и, курьезным образом, также для Агамбена (смотрите мои замечания в начале статьи). Вместо этого язык как религия, так и политики становятся чем-то ограниченным и соотносенным друг с другом. Они могут обеспечить потенциальные выгоды для понимания термина, но им также присущи определенные ограничения и недостатки. Я мог бы углубляться в этот вопрос и доказывать, что процесс перевода может избавить отдельно взятый термин от ограничений его языка, тем самым дать ему свободу для раскрытия большего потенциала. Например, мате-

---

<sup>20</sup> *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), *Dignitatis Humanae* и *Gaudium et Spes* (1965 — решения Второго Ватиканского Собора), *Populorum Progressio* (1967), *Octogesima Adveniens* (1971), *Laborem Exercens* (1981), *Solicitudo Rei Socialis* (1987), *Centesimus Annus* (1991), *Evangelium Vitae* (1995), и *Deus Caritas Est* (2005). Решения 1987, 1991 и 1995 гг. могут быть рассмотрены под несколько другим углом как часть усилий по «отбрасыванию» коммунизма в Восточной Европе (см. также: Voer 2013).

риалистический перевод церкви в партию освобождает церковь от теологических ограничений там, где она недостаточно эффективна. Но, будучи переведенной в революционную форму партии, она наполняется взрывоопасным стремлением к политическим переменам и переворотам.

Этот процесс ограничения абсолютных притязаний также означает, что перевод не имеет дела с иерархией языков. Так, здесь нет первого по значимости языка, нет оригинала, с которым соотносится вторичный или производный язык. По этой причине допущение, что переводчик должен переводить на его или ее родной язык скорее, чем с этого языка на иностранный, подрывает предположение об оригинальном, или вторичном, то есть целевом языке. Теперь оригинальный язык становится вторичным, иностранным, тогда как целевой язык перемещается в центр внимания. В этой перемене ролей рассеиваются модели иерархии.

Наконец, не существует смысла, который превосходит обособленность рассматриваемых языков. Идеи и значения не плавают сами по себе, независимо от языков, которые затем рассматриваются как выражение этих идей, подобно контейнерам для трансцендентного смысла.<sup>21</sup>

Напротив, каждое значение представляет собой ситуативную конструкцию, произведенную внутри особенного лингвистического и институционального контекста, постоянно оспариваемую и перерабатываемую. Следовательно, перевод это новый и решающий элемент в описанном процессе борьбы и переопределения.

*Перев. с англ. Марии Варламовой*

## Библиография

- Бердяев, Николай (1990). *Истоки и смысл русского коммунизма*. М.: Наука.
- Грамши, Антонио (1959). «Тюремные тетради», в Грамши, Антонио, *Избранные произведения*, в 3 тт., т 3. М.: Издательство иностранной литературы.
- Докинз, Ричард (2009). *Бог как иллюзия*. М.: Колибри.
- Каутский, Карл (2003). *Этика и материалистическое понимание истории*. М.: Едиториал-УРСС.
- Каутский, Карл (1990). *Происхождение христианства*. М.: Госполитиздат.

---

<sup>21</sup> Эта гностическая позиция особенно опасна в теории перевода, известной как «динамическая эквивалентность» или «перевод, основанный на смысле». Имя свои истоки в переводах евангелических миссионеров, развитию которых способствует Летний институт лингвистики (сейчас — институт Нида), эта теория подчинила себе предпосылки перевода, выходящие далеко за рамки библейского перевода. По поводу критики этой теории см.: (Boer 2012).

- Каутский, Карл (2012a). *Предшественники новейшего социализма: Коммунистические движения в Средние века*. М.: Едиториал УРСС.
- Каутский, Карл (2012b). *Предшественники новейшего социализма: Коммунизм в германской Реформации*. М.: Едиториал-УРСС.
- Ленин, Владимир (1968a). «Евгений Потье (к 25-летию его смерти)», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 22. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1968b). «Николай Эрнестович Бауман», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 12. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1968с). «Успехи американских рабочих», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 22. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1969a). «Памяти тов. Прошьяна», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 37. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1969b). «Речь на похоронах Якова Свердлова 18 марта 1919. Хроникерская запись», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 38. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1969с). «Речь памяти Я.М. Свердлова на экстренном заседании ВЦИК 18 марта 1919 г.», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 38. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1969d). «Речь, записанная на грамофонной пластинке. Памяти председателя ВЦИК товарища Якова Михайловича Свердлова», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 38. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1969е). «Три речи на Красной площади 1 мая 1919 г. Хроникерские записи», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 38. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1973a). «Август Бебель», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 23. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1973b). «Гарри Квелч», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 23. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1973с). «Иван Васильевич Бабушкин (некролог)», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 20. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1973d). «Павел Зингер. Умер 18 (31) января 1911 г.», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 20. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1973е). «Речь, произнесенная от имени РСДРП на похоронах Поля и Лауры Лафарг 20 ноября (3 декабря) 1911 г.», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 20. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1973f). «К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена», в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 23. М.: Политиздат.
- Ленин, Владимир (1974). *Заметки публициста*, в Ленин, Владимир, *Полное собрание сочинений*, в 55 тт., т. 40. М.: Политиздат.
- Польский, Михаил (2004). *Новые мученики российские*. М.: АСТ.
- Тумаркин, Нина (1997). *Ленин жив! Культ Ленина в Советской России*. СПб.: Гуманитарное агентство.
- Шмитт, Карл (2000). *Политическая теология*. М.: Канон-пресс-Ц.
- Хитченс, Кристофер (2011). *Бог не любовь: как религия все отравляет*. М.: Альпина нон-фикшн.

- Энгельс, Фридрих (1956). «Крестьянская война в Германии», в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 тт., т. 7. М.: Политиздат.
- Энгельс, Фридрих (1962a). «К истории первоначального христианства», в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 тт., т. 22. М.: Политиздат.
- Энгельс, Фридрих (1962b). «Введение к работе К. Маркса “Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 гг.”», в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 тт., т. 22. М.: Политиздат.
- Agamben, Giorgio (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II.2)* [2007]. Trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini. Stanford: Stanford University Press.
- Blumenberg, Hans (1966). *The Legitimacy of the Modern Age*. Trans. Robert M. Wallace. Cambridge: MIT.
- Boer, Dick (2002). *En Heel Andere God: Het Levenswerk van Karl Barth (1886–1968)*. Amsterdam: Narratio.
- Boer, Dick (2009). *Verlossing uit de Slavernij: Bijbelse Theologie in Dient van Bevrijding*. Amsterdam: Skandalon.
- Boer, Roland (2007). *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Leiden: Brill.
- Boer, Roland (2009). *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*. Leiden: Brill.
- Boer, Roland (2011). “Marxism and Eschatology Reconsidered.” *Mediations* 25.1: 39–60.
- Boer, Roland (2012a). *Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology*. Leiden: Brill.
- Boer, Roland (2012b). “The Dynamic Equivalence Caper.” In *Ideology, Culture, and Translation*, eds. Scott S. Elliot and Roland Boer, 13–23. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Boer, Roland (2013a). *Lenin, Religion, and Theology*. New York: Palgrave Macmillan.
- Boer, Roland (2013b). “Ontology, Plurality and Roman Catholic Teaching: An Engagement with Liberation Theology.” In *Politics in Theology. Religion and Public Life*, edited by Gabriel Ricci, 93–120. Edison: Transaction.
- Boer, Roland (2014). *In The Vale of Tears: On Marxism and Theology V*. Leiden: Brill.
- Davis, Creston, John Milbank, and Slavoj Žižek eds. (2005). *Theology and the Political: The New Debate*. Durham, NC: Duke University Press.
- De Vries, Hent, and Lawrence E. Sullivan, eds. (2006). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Dennett, Daniel C. (2007). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Harmondsworth: Penguin.
- Gabel, Paul (2005). *And God Created Lenin: Marxism vs. Religion in Russia, 1917–1929*. Amherst: Prometheus.
- Gramsci, Antonio (1995). *Further Selections from the Prison Notebooks*. Trans. Derek Boothman. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gutiérrez, Gustavo (2001). *A Theology of Liberation* [1969]. Trans. Caridad Inda and John Eagleson. London: SCM.
- Hoezl, Michael, and Graeme Ward, eds. (2008). *The New Visibility of Religion*. London: Continuum.
- Holyoake, George (1860). *The Principles of Secularism*. London: Austin & Co.
- Holyoake, George (1896). *English Secularism: A Confession of Belief*. Chicago: Open Court.

## Перевод политики и религии: новая модель

- Jameson, Fredric (1988). *The Ideologies of Theory, Essays 1971–1986*. Vol. 2: *Syntax of History*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Kautsky, Karl (1976a). *Vorläufer des neueren Sozialismus I: Kommunistische Bewegungen im Mittelalter* [1895–97]. Berlin: Dietz.
- Kautsky, Karl (1976b). *Vorläufer des neueren Sozialismus II: Der Kommunismus in der deutschen Reformation* [1895–1897]. Berlin: Dietz.
- Kautsky, Karl, and Paul Lafargue (1977). *Vorläufer des neueren Sozialismus III: Die beiden ersten grossen Utopisten* [1922]. Stuttgart: Dietz.
- Kee, Alistair (1990). *Marx and the Failure of Liberation Theology*. London: SCM.
- Kolakowski, Leszek (1981). *Main Currents of Marxism*. Vol. 1. Trans. P.S. Falla. Oxford: Oxford University Press.
- Lindemann, Hugo, and Morris Hillquit (1977). *Vorläufer des neueren Sozialismus IV* [1922]. Stuttgart: Dietz.
- Löwith, Karl (1949). *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIntyre, Alasdair (1971). *Marxism and Christianity*. Harmondsworth: Penguin.
- Milbank, John (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Roslov, Edward E. (2002). *Red Priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sharpe, Matthew (2012–13). “On Eschatology and the ‘Return to Religion’.” *Arena* 39–40: 203–228.
- Stites, Richard (1989). *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Stout, Jeffrey (2008). “2007 Presidential Address: The Folly of Secularism.” *Journal of the American Academy of Religion* 76.3: 533–44.
- Taubes, Jacob (2009). *Occidental Eschatology* [1947]. Trans. David Ratmoko. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age?* Cambridge, Massachusetts: Belknap.
- Tumarkin, Nina (1997). *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Turton, Katy (2007). *Forgotten Lives: The Role of Lenin’s Sisters in the Russian Revolution, 1864–1937*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Žižek, Slavoj, and John Milbank (2009). *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT.