Елена Намли

Православное богословие и искушение властью

Elena Namli

Orthodox Theology and the Temptation of Power

Elena Namli — Professor of Ethics at the Faculty of Theology, Uppsala University; Research Director at the Uppsala Centre for Russian Studies (Uppsala, Sweden). elena.namli@ucrs.uu.se

The growing political and social role of the Russian Orthodox Church is one of the most challenging issues raised by recent developments in Russia. What do these developments represent? This article offers a critical analysis of the Russian Orthodox Church's involvement in Russian politics. Offering a theological perspective, the paper shows that the Russian Orthodox Church fails to make proper use of its own theological tools when it chooses to act as a partner of the state, rather than as an independent political agent. One of the most devastating consequences of this choice is that the Church provides a symbolic legitimation of widespread and growing nationalism. The analysis is focused upon the social doctrine of the Church and the official publications on the human rights. The texts of these documents are then related to some alternative theological positions within the Russian Orthodox tradition. It is argued that this tradition possesses theological resources to enrich the political life with constructive contribution, while eschewing the rhetoric of cultural exclusivism and nationalism.

Keywords: social ethics, moral theology, Russian Orthodox Church and politics, public reason, church and state.

ОДНА из особенностей современного развития России — растущая политическая и социальная роль Русской православной церкви. После относительно долгого периода существования в тени светского государства Русская православная церковь вновь становится заметным фактором политической жизни. Представители государственной власти и церковные иерархи вместе появляются на различных официальных мероприятиях; патриарх выступает с комментариями на политические темы; Церковь отстаивает свое право и обязанность служить авторитетным источником моральных суждений в обществе. Что означает эта ситуация? Как ее оценивать?

Существующее сегодня положение дел можно рассматривать, интерпретировать и оценивать как выражение феномена, который многие исследователи называют «возвращением религии». Осмысленно употреблять этот термин означает понимать его по контрасту с тем, широко распространенным в прошлом ожиданием, что политическая роль религии будет снижаться по мере модернизации и демократизации общества. Ныне повсюду в мире мы наблюдаем, напротив, все более явное политическое присутствие религии. Такое направление развития требует серьезного изучения того, каким образом демократическое светское государство и политика связаны с религией.

Возьмем для примера Джона Ролза, исключившего, как известно, религию из сферы публичного разума. В книге «Политический либерализм», опубликованной в 1993 году, Ролз доказывает, что публичный разум (то есть «разум равноправных граждан, которые коллективно осуществляют решающую политическую и принудительную власть»[1]) не включает в себя «разум церквей...»[2]. Наряду с другими видами разума религиозный разум понимается как непубличный, а потому, будучи приложен к осуществлению демократической власти, он должен быть преобразован — «переведен» на язык секулярного, общегражданского мышления. Такое понимание религии и религиозного разума предполагает идею либерального публичного разума как формального суждения о базовых нормах социальной справедливости, вне всякой связи с содержательным в*и*дением морального идеала «хорошего общества», человеческого достоинства и т. п.

1. Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*, p. 214. Expanded edition. NY: Columbia University Press.
2. Ibid., p. 213.

Любопытно, что в качестве примера такого формального публичного разума Ролз приводит Верховный суд США, который, по его мнению, рассуждает в терминах осуществления демократической власти, а значит, публичного разума:

> Судьи не могут, конечно, опираться ни на свою собственную личную мораль, ни на идеи и добродетели морали в целом. Они должны считать их иррелевантными. Равным образом они не могут опираться на свои или чужие религиозные или философские воззрения. Не могут они ссылаться и на политические ценности, взятые вне всяких ограничений. Скорее, они должны апеллировать к политическим ценностям, которые, как они полагают, выражают наиболее разумное понимание публичного и присущих ему политических ценностей справедливости и публичного разума[3].

С моей точки зрения, этот пример свидетельствует против Ролза. Практика Верховного суда совершенно явно демонстрирует, что судьи опираются на идеи и моральные взгляды, *содержательно* связанные с разными типами мировоззрения. Рональд Дворкин, который в большинстве случаев следует аргументации ролзовского либерализма и в котором Ролз видит сторонника своего понимания характера и роли Верховного суда, показывает, что правовые суждения судей связаны с конкретными и в высшей степени содержательными морально-политическими убеждениями. Чтобы выявить смысл положений Конституции, судьи прямо или косвенно обращаются к разным типам моральных аргументов[4].

Я не могу здесь более подробно излагать критические замечания в адрес позиции Ролза, изложенной в «Политическом либерализме». Для целей данной статьи важно следующее: представление о том, что публичный разум либерального демократического общества может и должен быть независимым от различных «всеобъемлющих доктрин» — мировоззрений (*comprehensive doctrines*), можно поставить под вопрос, и, следовательно, есть нужда в других подходах к отношению между публичным разумом и религией. Один из таких подходов предлагает Юрген Хабермас, за последние годы серьезно пересмотревший свои, прежде очень

3. Ibid., p. 236.

4. Dworkin, R. (1996) *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press. Так же Dworkin, R. (2006) *Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press.

близкие Ролзу взгляды на религию и политическое. У позднего Хабермаса мы находим более обоснованное понимание природы публичного разума. Подобно Ролзу, Хабермас отстаивает идеал светского государства. Но, отдавая себе отчет в направлении развития существующих демократий и в растущей политической значимости религий, Хабермас допускает, что религия может играть важную политическую роль. Он заявляет, что религия в современном глобальном обществе часто придает политической вовлеченности моральную мотивацию, отсутствующую в традиционной либеральной идеологии. Хабермас также критикует позицию Ролза в той части, где она выражает склонность видеть в светском разуме нечто менее контекстуальное и «содержательное», чем религия[5].

Я разделяю мнение Юргена Хабермаса о том, что религия способна быть существенной политической силой и стимулировать публичную активность, что кардинально важно для жизнеспособного демократического общества. В то же время нужно тщательно исследовать условия, при которых политическая активность религии легитимна. Одно из слабых мест в обсуждении этого вопроса в западной науке — тенденция рассматривать эти условия как исключительно институциональные (и в первую очередь конституционные) ограничения, налагаемые обществом на религиозных индивидов и группы[6]. Такое понимание сводит религию к объекту политики, недооценивает политический потенциал религиозных групп и несправедливо дискриминирует религиозную политическую деятельность по отношению к нерелигиозной. Более сбалансированный метод заключался бы в том, чтобы дополнить дискуссию вокруг конституционных ограничений политической деятельности разработкой вопросов, связанных с тем, как сами религиозные традиции понимают политическую активность, и, следовательно, искать такие критерии легитимности политической вовлеченности, которые значимы для религиозных традиций. Эта задача неосуществима на обобщенном уровне «религии», но требует глубокого знания конкретных религиозных контекстов.

5. Habermas, J. (2008) «Prepolitical Foundations of the Constitutional State?», in Habermas, J. *Between Naturalism and Religion,* pp. 101–113. Cambridge: Polity Press.

6. Эта тенденция во многом обусловлена тем, что вопрос соотношения религии и политики рассматривается как часть доктрины о правах человека.

Цель этой статьи — обсудить тему легитимности политической вовлеченности религиозных акторов, подробно рассмотрев ситуацию в России. Если Ролз и Хабермас сосредоточены на аргументах, оправдывающих участие индивидов в политическом дискурсе, то я обращусь к этическим критериям легитимной политической деятельности Церкви. Иначе говоря, моя цель состоит в том, чтобы предложить критический анализ вовлеченности Русской православной церкви в российскую политику. Я подойду к этому вопросу с богословской точки зрения и покажу, что Русская православная церковь не пользуется собственным богословским потенциалом, когда выступает не в качестве независимой политической силы, а в качестве «внеидеологического» партнера государства. Одно из следствий такой линии поведения — символическая легитимация грубых форм национализма, ставшего отличительной чертой социально-политического дискурса в современной России. Особенность политической риторики представителей Русской православной церкви состоит в отрицании западных моделей политической и богословской культуры. В таком отрицании есть смысл, поскольку оно связано с колониальными или культурно-колониальными амбициями Запада. Одновременно Русская православная церковь попадает в ситуацию, исторически хорошо знакомую на примере многих религий, когда обсуждение и развитие содержательных аспектов собственной позиции заменяется эмоциональной, а иногда и иррациональной защитой идентичности. Эта статья призвана показать, что у русской богословской традиции есть ресурсы, чтобы обогатить политическую жизнь страны и противостоять западному колониализму, не впадая в крайности примитивной националистической риторики.

Социальная концепция Церкви

Процессы, идущие в современной России, свидетельствуют о том, что Русская православная церковь решила связать свою идентичность с образом важного партнера российского государства. Как церковные иерархи, так и руководители государства подчеркивают, что Русская православная церковь играет исключительную роль в Российской Федерации. С одной стороны, статья 14 Конституции Российской Федерации утверждает светский характер государства и запрещает введение государственной религии. Этот принцип воспроизводится в статье 4 Федерального зако-

на «О свободе совести и о религиозных объединениях». С другой стороны, в преамбуле к закону констатируется, что законодатель признает «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»[7].

В самом факте, что юридический документ указывает на важность тех или иных морально-политических принципов для надлежащей интерпретации его статей, нет ничего необычного. Многие признанные международные документы о правах человека стремятся сочетать защиту индивидуальных свобод с защитой коллективной безопасности и суверенитета национальных государств. Но чрезвычайно важно найти устойчивое равновесие между разного рода принципами, не пренебрегая ни одним из них. Процессы, наблюдаемые в России, обнаруживают тенденцию к попранию принципа равных прав индивидов, когда государство стремится защищать «традиционные религии России».

Цель моей статьи не в том, чтобы анализировать эту тенденцию исходя из интересов общества. Я сосредоточусь на том, как сама Русская православная церковь отвечает на искушение быть признанной в качестве особо важного партнера государства и что́ этот ответ означает с богословской точки зрения.

На мой взгляд, у Церкви есть два пути. Первый состоит в том, чтобы отвергнуть «приглашение» государства и действовать как независимый политический и культурный актор среди других акторов в обществе. Второй — в том, чтобы принять роль партнера российского государства и символического маркера «российской идентичности». Первый вариант требует разработки собственной политической платформы, в первую очередь продуманной социально-политической доктрины, и, конечно, готовности работать в сфере политики. Во втором варианте нет ничего нового. Он хорошо известен в истории и порой описывается в терминах своего рода «симфонии» между Церковью и государством. В статьях Костюка и Суслова, публикуемых в этом номере, читатель найдет множество исторических примеров партнерства между государством и Церковью.

В настоящее время тенденция к тесному сотрудничеству государства и Церкви отразилась в документе, призванном направлять социальную и политическую деятельность Церкви, который был назван «Основы социальной концепции Русской православ-

7. Федеральный закон о свободе совести и о религиозных объединениях (125 ФЗ).

ной церкви» и принят Архиерейским собором в 2000 году. Вглядимся в этот документ.

Глава I формулирует основные богословские положения и гласит, что «Церковь призвана действовать в мире по образу Христа, свидетельствовать о Нем и Его Царстве». Повторное обращение к метафоре Царства Божия совершается там, где в документе сказано:

> Участие христианина в ней [в жизни окружающего мира] должно основываться на понимании того, что мир, социум, государство являются объектом любви Божией, ибо предназначены к преображению и очищению на началах богозаповеданной любви. Христианин должен видеть мир и общество в свете его конечного предназначения, в эсхатологическом свете Царства Божия.

Здесь документ фиксирует чрезвычайно важный для православного богословия эсхатологический момент, а именно, ту мысль, что Церковь одновременно принадлежит падшему миру и грядущему Царству Божию. Во «Введении в православное догматическое богословие» митрополит Иларион разъясняет, что в православной традиции Церковь понимается как единство земной Церкви и Церкви небесной[8]. Представление о том, что Церковь «уже» принадлежит Царству Божию, явно присутствует в литургической практике русской Церкви. Но что это означает в терминах социальной этики[9] и политики? История богословия свидетельствует о том, что эсхатологическая перспектива способна вдохновлять нравственное богословие и содействовать критике власти. В первую очередь это связано с тем, что социальная несправедливость становится заметнее, когда ей противостоят христианские видения Царства Божия. Когда Карл Барт критиковал национал-социализм или когда католическая теология освобождения критикует капитализм, идеал Царства Божия используется как радикальная модель социальной справедливости.

Критическое социальное измерение христианской эсхатологии не получило развития в «Основах социальной концепции». Как справедливо отмечают в своих статьях в этом номере Штекль

8. *Иларион (Алфеев), митрополит*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Москва: Братство Святителя Тихона, 1996. С. 108–112.
9. Социальная этика — это теория справедливости, теория справедливого общества. Вопросы частной морали выносятся ею за скобки.

и Брюнинг, в документе упоминается возможность гражданского неповиновения, если политика государства грубо противоречит христианским убеждениям. Одновременно остается неясным, какие именно убеждения имеют такого рода политическое значение. Эсхатологическая перспектива упоминается, но не раскрывается в документе. Социально-этический потенциал эсхатологии не разрабатывается и в современных российских работах по нравственному богословию. У меня складывается впечатление, что эсхатологически оформленная социальная этика сегодня почти полностью вытеснена вопросами индивидуальной нравственности, на которую постоянно делается упор. Например, в широко используемом учебнике по нравственному богословию, написанном архимандритом Платоном (Игумновым), вообще отсутствует глава о социальной этике[10]. Я пыталась найти какие-либо общие богословские размышления на тему православной социальной этики, но не нашла ничего. Есть разного рода перечни принципов и норм, главным образом касающиеся индивидуального поведения и частной морали, на которые различные авторы указывают как на значимые для православной этики; и есть много норм и запретов, перечисляемых в трудах по православному нравственному учению. Но в то же время совершенно отсутствует общетеоретическая богословская рефлексия о смысле и содержании социальной справедливости.

В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» говорится, что для выполнения своего призвания Церковь должна служить Богу и людям, следовать «принципам христианской нравственности» и исполнять дело человеческого спасения (I. 1. 3). Документ не проясняет смысл этих нравственных принципов и не объясняет, как должна рассуждать Церковь, когда социальные вызовы вступают в противоречие с доктриной спасения. Обратимся к документу и попытаемся разобраться в этих принципах и приоритетах.

Глава II озаглавлена «Церковь и нация». В ней утверждается, что «Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным». Таким образом, Церковь должна найти современный подход к известной двойственности христианской веры. С одной стороны, вера обращается ко всему человечеству; с другой стороны, она существует в мире среди различных культур и государств.

10. *Платон (архимандрит).* Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Христианские церкви по-разному подходят к этой двойственности, и различия эти имеют как историческое, так и богословское объяснение. Если доктрина Католической церкви подчеркивает ее вселенский характер, до определенной степени преодолевающий национальные границы, то протестантские церкви обычно акцентируют значимость присущей им той или иной национальной идентичности. Каким образом Русская православная церковь справляется с напряжением между ее вселенскими притязаниями и принадлежностью к определенной культуре? Очевидно, что такое напряжение признается, и «Основы социальной концепции» пытаются объединить оба подхода. На мой взгляд, особенность документа в том, что он преуменьшает универсалистские притязания и потому не дает безоговорочного отпора националистическим интерпретациям русской православной традиции. Ниже я выскажу свои критические соображения относительно религиозного национализма. Теперь же важно подчеркнуть, что тенденция к отходу от универсализма проводится скорее подспудно, нежели посредством прямых богословских аргументов. Например, документ подчеркивает, что патриотизм составляет важную часть церковного учения и практики. Церковь побуждает христиан любить отчизну и утверждает (II. 3):

> Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об устроении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления. Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание.

Высказываясь по поводу ограничений национального чувства, документ указывает на то, что «агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность, межэтническая вражда» должны рассматриваться как греховные явления (II. 4). Тем самым Церковь, казалось бы, проводит различение между неагрессивным, толерантным национализмом и таким национализмом, который подлежит моральному и богословскому осуждению. Но документ не развивает концепцию о том, каким должен быть такой неагрессивный национализм и каковы его *богословские* критерии.

Далее, неясно, какое определение «нации» имеют в виду авторы документа. В разделе II. 3 утверждается, что «когда нация,

гражданская или этническая, является полностью или по преимуществу моноконфессиональным православным сообществом, она в некотором смысле может восприниматься как единая община веры — православный народ». Эта формулировка многозначна и потому вызывает вопросы. Можно прочитать ее как простое описание того факта, что многие действительно считают православную общину и (русский) народ тождественными. Но можно понять ее и как нормативное оправдание такого понимания отношений между Церковью и нацией. Другая двусмысленность документа связана с употреблением слова «православный» в приложении то к Церкви, то к культурной традиции. В большинстве случаев авторы имеют в виду Церковь, но иногда, особенно когда речь заходит о важности православия для общества, они скорее подразумевают православную культуру. Мне кажется, что в политическом контексте различие между религией и культурой имеет важное значение. Церковь может легитимно претендовать на определенное представительство интересов и взглядов верующих. Сомнительно, что эта легитимность распространяется на неверующих граждан, причисляющих себя к православной культуре. Например, многие российские граждане, признающие православную культуру существенной частью своей идентичности, не считают важным или к чему-либо обязывающим социальное учение Церкви. Многочисленные социологические опросы показывают, что так обстоит дело с большинством респондентов, называющих себя православными[11].

Смешение между православием как культурой и как Церковью — лишь одна из многих неясностей, присутствующих в документе. Если мы обратимся к той его части, где речь идет о государстве и Церкви, то обнаружим множество противоречащих друг другу утверждений и терминов. Рассмотрение этой темы начинается с констатации той кардинальной богословской идеи, что государство есть «необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире» (III. 2). Документ подтверждает: «Необходимость государства вытекает не непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с Его волей». Здесь явно проявляется различие между православным и католическим видением государства. Как хорошо известно, католи-

11. Готово ли российское общество к модернизации. Аналитический доклад. Москва: Российская академия наук. Институт социологии, 2010. С. 103–108.

ческая теология учит, что государство есть часть естественного порядка и имеет свое религиозное обоснование в акте творения. По словам папы Льва XIII,

> поскольку ни одно общество не может удерживаться в целости, если кто-то не возглавляет его и не направляет всех к упорной работе на общее благо, то всякое государство должно иметь правящую власть, и эта власть не менее, чем само общество, имеет своим источником природу и, стало быть, своим Творцом — Бога. Отсюда следует, что любая публичная власть должна происходить от Бога[12].

Естественный закон, данный Богом в человеческом разуме и природе, рассматривается далее как главное основание и в то же время главное ограничение института государства, и этот закон призван определять отношение между Церковью и государством. Католическое учение, таким образом, утверждает, что естественный закон дан Богом; он универсален и рационально постижим. С богословской точки зрения он открывает перед Церковью широкие возможности для независимой политической деятельности путем рациональной моральной и религиозной критики государства и государственной политики. Такая критика не предполагает никакого богооткровенного знания и — по крайней мере потенциально — понятна любому. В то же время учение Католической церкви гласит, что естественный закон не противоречит христианскому откровению вообще и Библии в частности. Это означает, что религиозная этика, понятая как этика богооткровенная, может прилагаться к политике. Именно такая универсальная и одновременно богооткровенная этика может полагать критерии для политической вовлеченности Церкви и ее отношения к государству.

Мы еще вернемся к вопросу о различном понимании естественного закона и его роли в социальной этике. Теперь же посмотрим на другую традицию, существенно отличную от католической. Каким образом рассматривает государство лютеранская теология? Эта традиция, с богословской точки зрения более плюралистичная, чем католическая, склонна видеть в государстве скорее часть падшего мира, нежели естественную часть творения. Это не означает отвержения естественного закона, но, как и православная традиция, лютеранство подчеркивает необходимость

12. *Immortale Dei.* Encyclical of Pope Leo XIII on the Christian Constitution of States. §3.

считать мир (и людей) глубоко поврежденным грехом. В весьма ценной книге шведского ученого Нильса Эренстрема, посвященной христианской вере и государству и впервые опубликованной в 1937 году, говорится: лютеранская традиция подразумевает «признание того факта, что мир „одержим“ дьяволом, что делает высшую и неколебимую власть и строгую верность этой власти необходимой гарантией от социального саморазрушения»[13]. «Как правило, — продолжает Эренстрем, — лютеранские мыслители считают могущество и закон конститутивными элементами политической власти, обладающей силой принуждения как неотъемлемым элементом, логически вытекающим из них»[14].

Эренстрем справедливо критикует лютеранскую теологию за то, что она богословски оправдывает политическую власть, опираясь на сам факт обладания властью как основу легитимности. Он ясно видит опасность такого подхода, особенно в сочетании с современной ему тенденцией «интерпретировать государство в терминах национального сообщества (*Volksgemeinschaft*)»[15]. Критика лютеранской традиции не означает, что Эренстрем предлагает вернуться к католической теологии естественного закона. Скорее он ищет невостребованные ресурсы в самой протестантской теологии.

Я согласна с Эренстремом в том, что отказ от естественного закона в его католическом варианте как от важной части христианского воззрения на государство не означает конца богословского дискурса о социальной и политической справедливости. Внутри лютеранской традиции есть целый ряд плодотворных подходов к видению легитимной политической деятельности христианской церкви. Один из таких подходов — попытка использовать Евангелие для создания богословской теории социальной справедливости. Как показали некоторые лютеранские теологи, можно модифицировать универсализм и рационализм естественного закона посредством таких центральных идей Евангелия, как, например, идеал самоотверженной любви. Подобная богословская этика оказывается вызовом для собственного учения Люте-

13. Ehrenström, N. (1937) *Christian Faith and the Modern State,* p. 163. London: Student Christian Movement Press.

14. Ibid., p. 163.

15. Ibid., p. 167.

ра о двух царствах[16] и притязает на то, что Церковь может и должна быть критичной по отношению к (государственной) власти[17].

Авторы «Основ социальной концепции», очевидно, осознают разнообразие содержательных богословских подходов к вопросу об отношениях Церкви и государства и прямо упоминают различные стратегии, используемые другими христианскими церквами. Но ни одна из этих стратегий не считается подходящей для Русской православной церкви. «Основы социальной концепции» утверждают, что богословские корни русской традиции следует искать в Византии, и, даже признавая, что государство является элементом падшего мира, призывают к симфоническим отношениям между государством и Церковью. Но как вписать эту традицию в реалии современной политики и законодательства? В разделе III. 3 документа говорится, что «государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Его сотрудничество с Церковью ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга». Это можно было бы истолковать как жизнеспособную модель взаимоотношений Церкви и государства, в которой оба партнера признают разные и четко определенные роли. Однако далее документ непоследователен и приводит новое описание идеала симфонических отношений между государством и Церковью. В разделе III. 4 читаем, что существует «православное государство», и этот вид государства связан с идеалом симфонии:

> В православной традиции сформировалось определенное представление об идеальной форме взаимоотношений между Церковью и государством. Поскольку церковно-государственные взаимоотношения — явление двустороннее, то вышеуказанная идеальная форма исторически могла быть выработана лишь в государстве, признающем Православную церковь величайшей народной святыней, — иными словами, в государстве православном.

16. Как известно, сам Лютер считал этику Евангелия неприменимой в политической сфере. Этика жертвенной любви у Лютера ограничена сферой религии (спасения) и личных отношений.

17. См., например: Grenholm, C. (1993) *Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology,* pp. 265–267. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

В документе говорится, что такие отношения являются идеальными и не могут практиковаться любыми православными церквами в любых обстоятельствах. Например, правовой статус Церкви до Октябрьской революции описывается как сочетание наследия симфонической традиции со статусом государственной религии в протестантском мире. Документ не проясняет, до какой степени Церковь в современной России принимает идеал симфонии. С одной стороны, документ гласит, что государство и Церковь имеют разную природу и разные функции, и подтверждает соблюдение государством «религиозно-мировоззренческого нейтралитета». С другой стороны, Церковь сожалеет об утверждении в новейшее время принципа свободы совести, который, согласно авторам документа, «превращает государство в исключительно земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами» (III. 6). Мое прочтение главы об отношениях между Церковью и государством приводит меня к выводу, что этот документ в действительности перетолковывает принцип светскости государства и притязает на то, что Русская православная церковь имеет особые обязательства по отношению к российской государственности. Документ гласит (III. 6):

> Религиозно-мировоззренческий нейтралитет государства не противоречит христианскому представлению о призвании Церкви в обществе. Однако Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности [...] а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни.

Далее документ указывает не менее шестнадцати различных областей сотрудничества с государством, приемлемых для Церкви. Среди них «забота о сохранении нравственности в обществе»; «духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание»; «попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание»; «противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества». К исключенным сферам относятся: политическая борьба, гра-

жданская или агрессивная внешняя война и «непосредственное участие» в разведывательной деятельности. Важно и в высшей степени проблематично то, что это расширенное сотрудничество ограничивается только вопросами индивидуальной нравственности и частного поведения, абстрагируясь от норм социальной справедливости.

Русская православная церковь стремится искать обоснования для тесного сотрудничества с государством как в законодательстве Российской Федерации, так и в своем собственном богословии. Идущие в данный момент процессы показывают, что сотрудничество между государственной властью и Московской патриархией становится более тесным; складывается впечатление, что, хотя Русская православная церковь обладает экклезиологией, очень похожей на универсалистскую экклезиологию Католической церкви, ее привлекает традиционный лютеранский идеал богословия государственной церкви. С одной стороны, проведенное еще Петром Великим «огосударствление» и бюрократизация Церкви считается печальным фактом в истории Православной церкви, а с другой стороны, ее самопонимание по-прежнему включает идеал государственной религии.

Но еще любопытнее и требует серьезного политического и богословского анализа тот факт, что Церковь стремится к более тесному сотрудничеству с государством, не обнаруживая никаких политических амбиций со своей стороны. В главе V «Основ социальной концепции» авторы заявляют, что Церковь воздерживается от политической борьбы, а также дистанцируется от *любых* идеологических и политических программ. Представителям Церкви запрещено вступать в политические партии, а рядовые члены Церкви могут заниматься политической деятельностью, только если не будут проводить никакой связи между своей политической активностью и православной верой. Церковь налагает моральное ограничение на политическую деятельность своих членов следующей формулировкой:

> Перед лицом политических разногласий, противоречий и борьбы Церковь проповедует мир и соработничество людей, придерживающихся различных политических взглядов. Она также допускает наличие различных политических убеждений среди ее епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые явно ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственным нормам церковного Предания.

Здесь мы обнаруживаем две идеи, заслуживающие более вдумчивого рассмотрения. Первая — это уже упомянутая идея неполитического сотрудничества между Церковью и государством, а вторая — та идея, что внутри Православного Предания существуют некие фундаментальные нормы индивидуальной нравственности, которые должны применяться в качестве инструментов критики в публичной сфере. Современная тенденция понимания содержания Предания как неизменного, независимого от общественного развития, обуславливает (или усиливает) моральный консерватизм Церкви. Нормы морали рассматриваются как неизменные, раз и навсегда данные. Я попытаюсь показать, что обе идеи — неполитическое сотрудничество с государством и убеждение в неизменности норм индивидуальной нравственности — сомнительны сами по себе, а будучи взяты вместе, в высшей степени уязвимы для политического злоупотребления.

Социальная этика и легитимная политическая деятельность

Какие трудности связаны с идеалом неполитического сотрудничества между государством и Церковью? Одна трудность, часто присутствующая как в документах Церкви, так и в ее практике, — это риск скрытой политической повестки. Такая повестка не обязательно осознается, но тем не менее может служить определенным политическим интересам. Это верно в отношении любой попытки работать в политической сфере, не имея прозрачной идеологической платформы. Другая опасность более специфическим образом связана с политической деятельностью Церкви: это риск стать важным легитимирующим фактором в отношении власти как таковой. Разумеется, существует возможность сознательно выбрать такой подход и утверждать, что Церковь, к которой принадлежит бóльшая часть населения, должна поддерживать любую действующую в данный момент государственную власть. С другой стороны, как исторический опыт, так и богословская рефлексия свидетельствуют решительно против такой позиции. Один трагический, но не единственный пример в XX в. — «неполитическая» поддержка нацистского режима со стороны многих христианских церквей в Европе.

Как представительница русского большинства Российской Федерации, Русская православная церковь подвержена соблазну власти (или близости к ней), она может выполнять — и очень ча-

сто выполняет — заказ на символическую легитимацию власти как таковой. Соглашаясь на роль «аполитичного» партнера государства, Церковь на практике сводит свою функцию в политической сфере к защите существующего государства. Нельзя отрицать важность этой функции, но все-таки она требует как политических, так и социально-этических ограничений. Ответственная политическая деятельность в современном мире предполагает либо ясную политическую программу, либо четко сформулированную социальную этику, на которую опираются при анализе различных политических альтернатив и маркировании некоторых из них как неприемлемых. Как, например, отмежеваться от агрессивного национализма? Как поддержать развитие государственности без преклонения перед властью? «Основы социальной концепции» затрагивают эти принципиальные темы, но ограничивают себя, воздерживаясь от четкой формулировки принципов политической и социальной морали.

В настоящее время Церковь явно делает упор на вопросы частной, прежде всего сексуальной, морали и личного патриотизма. Думаю, что такая направленность не дает Церкви легитимную платформу для политической деятельности. Серьезная проблема заключается в том, что этот консервативный и редукционистский взгляд на мораль косвенно связывает Церковь с крайне националистическими и расистскими группами, которые очень часто включают в свои программы консервативную сексуальную мораль и отстаивают традиционный взгляд на роль женщин. Русская церковь декларирует приверженность ценностям традиционной семьи и представляет это как важный (наиболее важный) социальный вопрос[18]. Мне кажется, что для современной России размах политического прагматизма и даже цинизма значительно опаснее предполагаемых отклонений от традиционных семейных ценностей. Прагматизм и цинизм в политической жизни России препятствуют формированию демократии и гражданского общества, одновременно оставляя широкий простор для агрессивных националистических эмоций. Эти эмоции приобретают сегодня характер основной идеологической мотивации в политическом пространстве и используются различными политическими силами, включая государство.

18. Во многих учебных текстах, интернет-сайтах и средствах массовой информации представители Русской православной церкви подчеркивают, что традиционная семья и «традиционные ценности» кардинально важны для выживания и развития российского общества.

Как исторический опыт самой Русской церкви, так и пример трагичной популярности *Deutsche Christen*[19] в момент прихода Гитлера к власти в Германии свидетельствуют о рисках, связанных с отказом от внятной социально-политической доктрины Церкви. Такая доктрина не может сводиться к эклектическим перечням «традиционных ценностей» частной морали, очевидно привлекающих современное руководство Русской православной церкви. В своей статье в этом номере Кристина Штекль демонстрирует, как РПЦ трансформирует концепцию прав человека, ограничивая ее рамками морального консерватизма. И все-таки, как мне кажется, и об этом свидетельствуют другие статьи этого номера, у русского православия есть возможность сформулировать богословски продуманные и политически приемлемые базовые принципы социальной морали.

Но реально ли создать православную социальную доктрину, православное богословие справедливости? Их отсутствие, возможно, свидетельствует о том, что, помимо исторических и политических причин, существуют некие внутренние препятствия богословского характера, не позволяющие сформироваться последовательной социально-этической модели в русской православной традиции. Думаю, мы должны отнестись к этой гипотезе очень серьезно. Если богословская традиция ограничивает себя моральным консерватизмом в сфере частной морали, то сложно оправдать легитимность политической вовлеченности Русской православной церкви[20]. Но прежде следует эту гипотезу проверить — проанализировать возможности для развития жиз-

19. «Немецкие христиане» (нем. *Deutsche Christen*) — движение, организованное в мае 1932 года сторонниками национал-социализма среди немецкого духовенства Евангелической церкви Германии. — *Примеч. перев.*

20. Моя аргументация включает весьма определенное понимание политического. Политика, в моей интерпретации, предполагает возможность институциональной социальной справедливости и не сводится ни к цинизму реальной политики, ни к простым предпосылкам человеческой жизни. Многие христианские богословы разных традиций рассматривают политику как исключительно внешнюю предпосылку личного спасения, достигаемого в личных отношениях, а не в политической сфере. При таком подходе вопрос о социальной справедливости практически вытесняется из богословского дискурса о политике и богословы отказываются обсуждать вопрос о предпочтительности тех или иных институциональных форм. Такая позиция на практике часто приводит к некритической поддержке властных структур. Политический консерватизм св. Августина и Лютера — наиболее известные тому примеры.

неспособной православной социальной этики и политического богословия[21].

На мой взгляд, внутри православного богословия имеются ресурсы, к которым можно обратиться для разработки последовательной социальной этики и таким образом воспрепятствовать ныне существующей тенденции к тому, чтобы в очередной раз превратить Русскую православную церковь в послушную служанку Российского государства и в средство символической легитимации русского национализма. Один из таких ресурсов — богословская критика власти. Эта критика осуществлялась в разных формах на всем протяжении истории Русской православной церкви. Приведу лишь несколько относительно недавних примеров. Эти примеры далеко не систематичны и моя цель, пока, — лишь начать дискуссию о политически-богословских ресурсах в русской традиции[22].

К числу тех, кто внес значительный вклад в русскую традицию богословской критики власти, принадлежит известный этик и философ Борис Вышеславцев (1877—1954). В одном из трудов, озаглавленном «Проблема власти», он выступает против утилитаризма и утверждает, что с богословской точки зрения никакая власть не должна считаться нейтральным инструментом достижения нормативно установленных целей. По мнению Вышеславцева, любая власть «принципиально греховна»[23]. Власть всегда связана с принуждением и потому противостоит подлинной свободе. Это верно даже применительно к законным формам власти, таким, например, как институциональная «защита правовой свободы»[24]. Следовательно, ошибочно считать какую-либо земную власть сравнимой с Царством Божиим. Вышеславцев имеет в виду, что Царство Божие есть царство свободы, и «принуждению нет места в Царстве Божием». Разумеется, возможно и необходимо различать между законным и незаконным обладани-

21. Под последним я понимаю именно богословие о политике, а не консервативную теорию Карла Шмитта.

22. Сравнительно недавно изданная книга Константина Костюка — первое серьезное систематическое изложение социального богословия РПЦ. Однако автор ограничивается систематизацией и не проводит богословского критического анализа социальной этики в православии. См. *Костюк К.* История социально-этической мысли в Русской православной церкви. Санкт-Петербург: Алетейя, 2013.

23. *Вышеславцев Б.* Проблема власти // *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. Москва: Республика, 1994. С. 204.

24. Там же. С. 212.

ем властью и применением власти, но равно важно понимать, что высшее благо не «принимает форму власти»[25]. Это так, потому что высшие ценности христианства — не победа и господство, а свобода и любовь.

Вышеславцев использует термин «диалектика оценки» и утверждает, что христианская этика сочетает ветхозаветную диалектику, то есть «умение понять и усмотреть ничтожное в том, что властвует и торжествует», с диалектикой Нового Завета, подразумевающей «умение оценить возвышенное, хотя бы оно было униженным»[26]. Согласно Вышеславцеву, христианская этика задает базовую норму, противоположную идеалу обладания властью. Этот идеал гласит, что «победителей не судят», тогда как христианская этика обещает, что победители предстанут перед судом. Вышеславцев использует русское идиоматическое выражение «победителей не судят», чтобы перевернуть его и представить как эсхатологическое обетование Страшного суда (над победителями). Важно подчеркнуть, что, по мнению Вышеславцева, это эсхатологическое измерение может и должно применяться в качестве критического инструмента в социальной жизни. Я уже говорила о том, что социальная доктрина Русской церкви, представленная в «Основах социальной концепции», включает в себя эсхатологическое измерение, но не развивает его. Вышеславцев совершенно ясно показывает, как христианская эсхатология делает относительной любую мирскую власть, отсылая к Царству Божию как царству любви и праведности.

Важно и то, что Вышеславцев вполне сознательно умаляет идеал божественного всемогущества и утверждает, что авторитет Бога опирается исключительно на любовь и свободу. Похожая, явно христологическая критика феномена власти содержится также в наследии Михаила Бахтина (1895—1975). Христианский Бог, в мышлении Бахтина, — это Бог, отрекающийся от всякой власти, чтобы вручить свою судьбу в руки свободного человека. Помимо прочего, это проявляется в том, что именно человеку предоставлено было признать своего Бога или распять Его[27]. Очевидно, что Бахтин, как и, например, Николай Бердяев (1874—1948) и некоторые другие русские философы и богословы, находился

25. Там же. С. 212.

26. Там же. С. 227.

27. *Бахтин М.* Автор и герой в эстетической деятельности» // *Бахтин М.* Собрания сочинений. Т. 1. Москва: Издательство русские словари, 2003. С. 132–134.

под глубоким влиянием Федора Достоевского, с его радикальной христологией и критикой церкви, стремящейся к власти. В широко известном и часто цитируемом отрывке из «Братьев Карамазовых» инквизитор, представляющий, в моей интерпретации, стремление всех христианских церквей к власти и контролю, говорит самому Христу:

> Вместо твердого древнего закона, — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, — но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?[28]

Я берусь утверждать, что в современной России, как во всем сегодняшнем мире, дальнейшее развитие христологической критики власти способно сыграть важную политическую роль. Посредством этой критики различные формы власти могут быть поставлены под вопрос. В этой критике содержится важный критический потенциал; она выявляет самые разные формы господства и принуждения — эти внутренние элементы власти как таковой.

В то же время очевидно, что такого рода критики недостаточно, если мы ищем богословскую этику, способную обосновать конкретную политическую деятельность христианской церкви. Слабость критики власти со стороны Вышеславцева, Бахтина и некоторых других русских христианских философов и богословов заключается в том, что они склонны пренебрегать различием между законным и незаконным употреблением власти и сосредоточиваться на греховности власти как таковой. Поэтому для того, чтобы создать жизнеспособное богословие политического участия, совершенно необходимо выработать принципы социальной морали в этически традиционном смысле, то есть средствами нормативной теории. Эта теория имеет целью четко артикулированный набор критериев, позволяющих провести различение между верными и неверными действиями, законной и незаконной властью и т. д. Но в русской богословской традиции (как, впрочем, и в философской этике) явно отсутствует интерес к нормативной этической теории.

28. *Достоевский Ф.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений. Том 14. Ленинград: Наука, 1976. С. 232.

Развивать такую теорию или доказывать, что имеется нормативная теория, совместимая с русской православной традицией, не входит в задачи этой статьи. Моя цель — показать, что социальная программа Церкви, как она представлена в «Основах социальной концепции» и в церковной практике, не выполняет своей функции, поскольку в поисках легитимной социальной и политической роли для православия сосредоточивается на вопросах частной нравственности. С одной стороны, Церковь осуждает индивидуализм таких традиций, как политический либерализм и права человека, а с другой стороны, она не ищет альтернативной модели социальной справедливости, сосредотачиваясь на вопросах поведения в частной или даже интимной сфере. Это связано не только с прагматизмом церковного руководства в краткосрочной перспективе, но и с отсутствием традиции самокритичной богословской рефлексии вокруг социальной этики. И все-таки я думаю, что в скором будущем русской православной мыслью будут выработаны богословские подходы с целью создать последовательную социальную этику, или набор норм, включая принципы для их применения, которые могли бы вдохновлять политическую деятельность Церкви и в то же время ограничивать ее.

Одним из кандидатов на роль такого нормативного принципа является, на мой взгляд, христианский гуманизм. Когда в конце 1980-х годов Русская православная церковь искала для себя новую роль в обществе, многие надеялись, что она будет связана с одной из форм христианского гуманизма. Эту надежду вполне отчетливо сформулировал Александр Мень (1935—1990), один из самых известных и уважаемых православных богословов того времени. Он утверждал, что абсолютная ценность человеческой личности составляет самую суть христианского провозвестия[29]. Соответственно, Александр Мень считал, что гуманистическое христианское богословие должно развиваться в диалоге с обществом, культурой и наукой. Признание за неизменную основу православной традиции некоторых конкретных конвенциональных норм, принятых Отцами церкви столетия назад, далеко не всегда свидетельствует о верности христианскому провозвестию. В этом отношении Александр Мень следовал за одним из самых выдающихся русских богословов XX в., профессором Георгием Флоровским (1893—1979), который неоднократно критиковал богословов, рассматривавших верность Преданию как путь «*назад*,

29. *Мень А.* Культура и духовное восхождение. Москва: Искусство, 1992. С. 21.

к Отцам». Флоровский подчеркивал, что развитие должно идти «*вперед*, к Отцам». Задача состоит в том, чтобы понять религиозный и нравственный смысл их наследия, а не в том, чтобы коллекционировать их разрозненные мнения по конкретным вопросам[30]. Александр Мень призывал своих читателей не бояться творческого подхода и критического мышления в богословии[31]. Здесь важно то, что Мень признавал роль гуманизма решающей в социальной сфере и политике. Он пытался показать, что «христианство считает отделение Церкви от государства оптимальной ситуацией для веры и усматривает опасность в самой идее государственной религии»[32]. Свои размышления об отношении между христианством и политической сферой Александр Мень завершает утверждением: «Ценность любой системы измеряется тем, что́ она дает человеку: целесообразностью и гуманностью»[33].

Христианский гуманизм Меня имел основанием наследие таких православных богословов, как Николай Бердяев и Сергий Булгаков (1871—1944). В то время казалось, что Церковь способна выстроить жизненно важную и действенную богословскую этику, опираясь на идеи христианского гуманизма. Сегодня, высказываясь по вопросу христианского гуманизма, митрополит Иларион признает, что в православии он гораздо менее развит, чем в католической теологии. Но митрополит не считает своевременным развивать православную форму христианского гуманизма. Скорее он полагает, что христианство как таковое гуманно по своей природе, причем православие «более гуманно, чем светский гуманизм»[34]. Это утверждение может быть поставлено под вопрос как на богословских, так и на исторических основаниях. Мы знаем, что христианское богословие может развиваться, и часто действительно развивалось, как критика гуманизма или даже его отрицание. Следовательно, христианские богословы должны либо дистанцироваться от гуманизма, либо придерживаться его норм при формулировании социальной этики Церкви. С этой точки зрения весьма показателен тот анализ дискуссии о понятиях ценности и достоинства человека, который проводится Брюнингом в этом номере. В своего рода «заочной полемике» с Кристиной

30. *Флоровский Г.* Пути Русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 506.

31. *Мень А.* Культура и духовное восхождение. Москва: Искусство, 1992. С. 28.

32. Там же. С. 28.

33. Там же. С. 30.

34. *Иларион (Алфеев), митрополит*. Таинство веры. С. 309.

Штекль, которая в своей статье отрицает продуктивность понятия ценности и призывает ограничиться традиционным понятием достоинства человека, Брюнинг показывает те возможности, которые могут скрываться в богословском разделении ценности и достоинства, которое проводится в ряде документов Русской православной церкви. Одна из них — это поиск таких форм гуманизма — мировоззрения, утверждающего неустранимую ценность человеческой личности, — которые не инфантилизируют личность и не снимают с нее ответственность как перед Творцом, так и перед творением.

К другим потенциальным инструментам построения православной социальной этики относится понятие естественного закона. Учение о естественном законе, с его характерной верой в универсальную способность человеческого разума различать между правильным и неправильным, признается частью православного предания[35], но редко задействовано в современном богословском обсуждении социальной морали. Имеет смысл упомянуть о том, что многие русские философы и богословы занимали и занимают критическую позицию в отношении рационализма, свойственного традиции естественного закона. Эта критика ценна и справедливо выявляет некоторые черты ограниченности, присущие рационализму. Но она не должна помешать попыткам приложить традицию естественного закона или некоторые ее элементы к области социальной этики, где именно рационализм и универсализм естественного закона оказываются эффективным инструментом продуктивного социального анализа. Притязание на то, что «христианам нет необходимости прибегать к естественному нравственному закону, имея более высокую и более совершенную этику в Евангелии», выдвигаемое, например, профессором морального богословия Платоном[36], не выдерживает серьезной богословской критики. Во-первых, как уже отмечено, естественный закон признается частью Православного Предания. Во-вторых, не существует такой вещи, как *единая* этика Евангелия. Нравственное содержание Евангелия всегда есть результат интерпретации, а рациональное мышление — один из наиболее надежных инструментов любой интерпретации. Поэтому я думаю, что имеет смысл попытаться поработать над тем, каким образом мож-

35. *Платон (архимандрит).* Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 38.

36. Там же. С. 43.

но было бы использовать элементы учения о естественном законе в нравственном богословии Православной церкви. В интервью К. М. Антонова, публикуемом в этом номере, приводится целый ряд примеров конструктивного использования традиции естественного закона в трудах русских православных мыслителей XIX и начала XX века.

К универсалистской православной социальной этике

Я сознаю, что серьезным аргументом против моей позиции является то, что и гуманизм, и естественный закон принадлежат к западной традиции и политически используются для того, чтобы представить некоторые наборы контекстуальных западных ценностей как универсально значимые и высшие в сравнении с другими традициями. Я согласна с российскими и западными критиками, указывающими на очевидно колониальный характер универсалистского притязания естественного закона с его рационалистическим характером. Джанни Ваттимо — один из тех европейских философов, кто сегодня ищет альтернативу западному рационализму, связывая его с традицией естественного закона, — использует для описания этого феномена термин «насильственный разум». Когда некая норма провозглашается естественной (а потому универсальной и принудительно рациональной), это означает запрет на потенциальную постановку этой нормы под вопрос со стороны другой традиции или нормы. Ваттимо утверждает, что «насилие есть факт отключения, замалчивания, прекращения диалога вопросов и ответов»[37]. Он считает, что существует связь между рационализмом, насилием и тем, что он описывает как «метафизику последнего основания». Ваттимо определяет эту метафизику «как насильственное навязывание порядка, который объявляется объективным и естественным и потому не может быть нарушен, не является более предметом дискуссии»[38].

Однако прислушиваться к такого рода критике и учиться у нее не означает непременно отбрасывать саму возможность рациональной нормативной теории. Это также не доказывает отсутствие конструктивного потенциала у рационалистической этики.

37. Vattimo, G. (2007) «A Prayer for Silence», in Caputo, J. D. and Vattimo, G. *After the Death of God*, p. 93. N. Y.: Columbia University Press.

38. Ibid.

Сам Ваттимо не выступает поборником иррационализма или сторонником морального релятивизма. Он предлагает своего рода интерпретативный (герменевтический) разум как альтернативу разуму естественного закона, описывая этот разум как ненасильственный и *ответственный* по отношению к собственному культурному наследию человека. Говоря о значении традиционных ценностей, Ваттимо поясняет:

> Если рассматривать эти правила в их подлинном виде — не как природу или сущность, а как культурное наследие, — они все еще могут быть значимыми для нас, но сделавшись непреложными по-новому: в качестве рациональных норм (получивших признание через дис-*курс*, *логос*, разум; через реконструкцию способа их возникновения), освобожденных от насильственного характера, свойственного первым принципам (и тем властным инстанциям, которые чувствуют себя ответственными за них). Сохраняют ли эти нормы свою значимость или нет, это должно решаться в свете критерия, который, вкупе с его ответственной интерпретацией, мы считаем приложимым ко всему, что «реально» составляет часть наследия, ощущаемого нами как свое[39].

Последовать за Ваттимо и развивать более герменевтический подход к практической рациональности есть одна из возможностей. Существуют, конечно, и другие модели. В любом случае было бы ошибкой ссылаться на колониальный характер универсалистских проектов в оправдание исключительности собственной позиции. Именно это часто происходит в России. Представители Церкви некритично и бездоказательно объявляют различные зарубежные традиции несовместимыми с Православием. Чаще всего «чуждой и неправославной» традицией называют либерализм. Сегодня враждебность к либерализму становится в Русской православной церкви все сильнее и соединяется с враждебностью к тем протестанским церквам, которые включают либеральные ценности в свою социальную политику[40].

Этот феномен не нов. Еще в наследии Федора Достоевского проявляется стремление сочетать православное христианство «русского народа» с тотальным отвержением либеральной сво-

39. Vattimo, G. (2004) *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, and Law*, p. 46. N.Y.: Columbia University Press.

40. *Иларион (Алфеев), митрополит*. Таинство веры. С. 127.

боды как иноземной традиции. В другом контексте я уже говорила о том, что в критике «западного рационализма» у Достоевского содержатся философски и богословски ценные наблюдения[41]. Но не менее важно то, что Достоевский демонстрирует опасную тенденцию к некритичному отбрасыванию либерализма, которая соединяется у него с весьма сомнительным оправданием примитивных националистических эмоций. Уже в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) Достоевский обращается к критике либеральных свобод, чтобы подчеркнуть своеобразие и превосходство православной культуры русского народа. Справедливо критикуя индивидуализм и потребительский характер европейского капиталистического общества, он полемично и необоснованно использует критику для того, чтобы продемонстрировать культурную противоположность между европейским индивидуализмом и способностью русского народа к солидарности и самопожертвованию[42]. В последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы» (1881) критика либеральных ценностей столь же неоднозначна. С одной стороны, Достоевский самым решительным образом и справедливо критикует либеральный идеал свободы как отказ от ответственности за другого; с другой стороны, эта критика часто вырождается в националистическое восхищение перед всем русским. Озападненные либеральные доктора и адвокаты, поляки и евреи описываются в «Братьях Карамазовых» как чуждые всякой солидарности со страдающими людьми (и животными).

Нетрудно прочитать великий роман вопреки национализму самого Достоевского. Но важно также отдавать себе отчет в его националистическом измерении, которое в значительной мере заключается в преобразовании подлинно нравственной коллизии в дискурс идентичности. Трагическим образом история, видимо, повторяется. Вместо того чтобы развивать ясно сформулированную социальную этику, способную ответить на проблемы общества, Русская церковь выстраивает свою политическую деятельность в терминах идентичности, дистанцируясь от других традиций, и прежде всего от европейского либерализма. Вместо того чтобы искать богословски приемлемые критерии социальных норм, Церковь отстаивает нормативный приоритет своих «традиционных норм».

41. Namli, E. (2009) *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism*, pp. 253–260. Skellefteå: Artos.

42. *Достоевский Ф.* Зимние заметки о летних впечатлениях // *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений. Том 5. Ленинград: Наука, 1973. С. 78–82.

Потенциальная слабость такой стратегии очевидна. Есть много норм, притязающих или способных притязать на традиционность. Чтобы различать между все еще значимыми нормами и нормами устаревшими, а также при решении конфликтов между нормами, значимыми сами по себе, мы нуждаемся в критериях. В отсутствие ясно сформулированных и рациональных критериев обладание властью (в данном случае в Церкви) склонно превращаться в единственный критерий. Искушение властью не ограничивается материальными благами; оно также распространяется на возможность объявить собственное суждение обязательным. В этом пункте любой политический деятель уязвим и в конечном счете несет ответственность перед обществом. Русская церковь не исключение, если, конечно, она не готова отказаться от политики и ограничить свою деятельность литургической практикой.

В современных условиях не существует иного способа избежать того, что я называю «искушением властью», кроме как вступить в диалог с обществом. Чтобы это сделать, Церковь нуждается в дальнейшей разработке социальной доктрины на основе ясно сформулированных принципов. Такие принципы позволят каждому человеку оценить позицию Церкви. В начале этой статьи было заявлено, что русская православная традиция сочетает универсалистский подход с выраженной привязкой к русской культуре и государственности. В нынешней ситуации чрезвычайно важно опираться на универсализм традиции. Этот универсализм не сводится к «универсализму» Достоевского, считавшего, что русский народ уже владеет вселенской истиной. Универсализм традиции скорее означает то, что я называю «открытым универсализмом». Такой универсализм работает как инструмент деконструкции любой конкретной нормы, притязающей на универсальность. Он противодействует релятивизму, поскольку ищет ценности, которые невозможно обосновать исключительно отсылкой к традиции. С другой стороны, он предостерегает нас от притязаний на то, что мы уже обладаем универсальными нормами, и непрестанно обращает наше внимание на аргументы «другой стороны».

Открытый универсализм не может привести к устойчивому набору неизменных конкретных норм. Он призывает к социальной справедливости, но эта справедливость скорее вскрывает факты несправедливости, чем обусловливает «правильный порядок». Поэтому такой универсализм способен стать действенным орудием социальной критики любой политической деятельности. Важно отметить, что открытая универсальность критического социального

учения не угрожает традиционной литургической практике хотя бы потому, что православную литургию служат на церковнославянском языке, и она практически не включает в себя высказываний, которые опознавались бы сегодня как социально-этические нормы.

Открытый универсализм в понимании социальной этики как основы политической вовлеченности может быть приведен в соответствие со своеобразием русской православной традиции. Эта традиция не ограничивается ни единственным текстом, ни единственным богословом, чьи высказывания могли бы считаться обязательными в области социальной этики. Поэтому возможно развивать учение, основанное на нескольких центральных принципах, и давать им различные интерпретации по итогам рациональных и критических дискуссий. Фактически Церковь могла бы служить даже лучшей поддержкой устойчивой российской государственности, если бы отказалась от националистической риторики и начала работать над социальными проблемами российского общества, не испытывая иррационального страха оказаться в колониальной зависимости от иноземной культуры. Как сказал однажды Георгий Флоровский, русское богословие может предложить собственные ответы, но не может игнорировать вопросы, поставленные европейской традицией[43].

Перевод с английского Галины Вдовиной

Библиография/References

Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности» // *Бахтин М.* Собрания сочинений. Т. 1. Москва: Издательство русские словари, 2003.

Вышеславцев Б. Проблема власти // *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. Москва: Республика, 1994.

Готово ли российское общество к модернизации. Аналитический доклад. Москва: Российская академия наук. Институт социологии, 2010.

Достоевский Ф. Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений. Том 14. Ленинград: Наука, 1976.

Достоевский Ф. Зимние заметки о летних впечатлениях // *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений. Том 5. Ленинград: Наука, 1973.

Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Москва: Братство Святителя Тихона, 1996.

Костюк К. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. Санкт-Петербург: Алетейя, 2013.

Мень А. Культура и духовное восхождение. Москва: Искусство, 1992.

43. *Флоровский Г.* Пути Русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 513.

Платон (архимандрит). Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Федеральный закон о свободе совести и о религиозных объединениях (125 ФЗ).

Флоровский Г. Пути Русского богословия. Вильнюс, 1991.

Bakhtin, M. (2003) «Avtor i geroi v esteticheskoi deiatelnosti», in Bakhtin, M. *Sobraniia sochinenii,* vol. 1 [«Author and Hero in Aesthetic Activity», in *Collected Works*]. Moscow: Izdatelstvo russkiie slovari.

Dostoevsky, F. (1976) «Bratia Karamazovy» [The Brothers Karamazov], in Dostoevsky, F. *Polnoe sobranie sochinenii,* vol. 14. Leningrad: Nauka.

Dostoevsky, F. (1973) «Zimniie zapiski o letnikh vpechatleniiakh» [«Winter Notes about Summer Impressions»], in Dostoevsky, F. *Polnoe sobranie sochinenii*. Leningrad: Nauka.

Dworkin, R. (1996) *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.

Dworkin, R. (2006) *Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press.

Ehrenström, N. (1937) *Christian Faith and the Modern State*. London: Student Christian Movement Press.

Federalny zakon o svobode sovesti i o religioznykh obiedibeniiakh (125 FZ*)* [Federal Law on Freedom of Consciousness and on Religious Associations].

Florovskii, G. (1991) *Puti russkogo bogosloviia* [Pathways in Russian Theology]. Vilnius.

Gotovo li Rossiiskoie obshchestvo k modernizatcii? Analiticheskii doklad [Is Russian Society Ready for Modernization? Analytical Report]. (2010) Moscow: Rossiiskaia Akademia Nauk, Insitut sotciologii.

Grenholm, C. (1993) *Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Habermas, J. (2008) «Prepolitical Foundations of the Constitutional State?», in Habermas, J. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.

Hilarion (Alfeev), Metropolitan. (1996) *Tainstvo very. Vvedeniie v pravoslavnoie dogmaticheskoie bogoslovie* [Mystery of Faith. Introduction to Orthodox Dogmatic Theology]. Moscow: Bratstvo sviatitelia Tikhona.

Immortale Dei. Encyclical of Pope Leo XIII on the Christian Constitution of States. Kostiuk, K. (2013) *Istoriia sotcialno-eticheskoi mysli v Russkoi pravoslvnoi tcerkvi* [The History of Social-Ethical Thought in Russian Orthodox Church]. St. Petersburg: Aleteia.

Men, A. (1992) *Kultura i dukhovnoie vozrozjdenie* [Culture and Spiritual Resurrection]. Moscow: Iskusstvo.

Namli, E. (2009) *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism*. Skellefteå: Artos.

Platon (Igumnov). (1994) *Pravoslavnoie nravstvennoie bogoslovie* [Orthodox Moral Theology]. Sviato Troitckaiia Sergieva Lavra.

Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*. Expanded edition. N.Y.: Columbia University Press.

Vattimo, G. (2007) «A Prayer for Silence», in Caputo, J.D. and Vattimo, G. *After the Death of God*. N.Y.: Columbia University Press.

Vattimo, G. (2004) *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, and Law*. N.Y.: Columbia University Press.

Vysheslavtcev, B. (1994) «Problema vlasti», in Vysheslavtcev, B. *Etika preobrazionnogo erosa* [«Problem of Power», in *Ethics of Elevated Eros*]. Moscow: Respublika.