

Татьяна Филиппова
Кандидат исторических наук

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ
В ЭПОХИ МОДЕРНИЗАЦИЙ:
ПРОБЛЕМЫ ПОСТИМПЕРСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ
(Основной доклад)

Работа нашего семинара не случайно начинается с обсуждения темы Православия (хотя им и не ограничивается), поскольку тема идентичности конфессиональных характеристик этого явления, играющего колоссальную роль в историческом развитии России, представима лишь в общей системе разнообразных духовных координат имперского и постимперского пространства страны.

Ключевыми словами нашего дискурса становятся: ИМПЕРИЯ, НАЦИЯ, МОДЕРНИЗАЦИЯ, ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ. Попытка конвертации этих общефилософских понятий в российскую историческую конкретику предстает как поиск формулы ответа на вызов времени, типа реагирования, присущего России на сломе эпох, когда меняющаяся природа власти начинает требовать себе новой (или обновленной) духовной легитимности.

Два отправных исторических сюжета в данном контексте представляются нам особенно показательными. Это повторяющийся феномен российских модернизаций – на рубеже XIX–XX и на рубеже XX–XXI веков. Обе – инициированные «сверху» (волей «первого лица»), обе – ускоренные (а потому травмирующие общество), обе привели в итоге к смене общественно-политического уклада и политико-культурной идентичности. Обе вызвали

острейший духовный кризис, спровоцировавший ценностный хаос. Однако изменили ли они цивилизационный вектор духовной идентичности на «дважды постимперском» пространстве страны?

Попытку разобраться с этим актуальным и болезненным для национального самосознания россиян вопросом начнем с того, что договоримся о терминологической стороне нашей совместной работы.

Я придерживаюсь определения ИМПЕРИИ как многонационального, поликонфессионального государственного образования с известной долей культурного плюрализма, с иерархией народов и конфессий, где универсализм духовной миссии («Третий Рим») подкрепляется внутриимперским «разделением труда» между этносами и конфессиями. Данная идентичность (в случае России) серьезно подкрепляется тем, что русскому Православию прозелитизм был свойственен в значительно меньшей степени, чем католицизму. Подобное определение важно для нас тем, что позволяет избежать путаницы понятий, дистанцируясь от феномена европейских колониальных псевдоимперий Нового времени и не допустить смешения типа государства и идеологии экспансии. (Как подчеркивал американский исследователь Теодор Тарановски, «в России была империей без империализма, а СССР – империализм без империи».)

В этом смысле метафизика имперской идентичности такова, что в классическом ракурсе ИМПЕРИЯ предстает как средство осуществления (и трансляции) духовной миссии – наследства Христа – от «Первого Рима» – к «Третьему». В случае с колониальными империями этот государственный механизм становится всего лишь целью – путем жесткого «физического» приращения народов и территорий – приумножения наследства кесаря, то есть Рима «ветхого», «нулевого». Различие в концептуальных трактовках феномена империи породило, в том числе, и различие взглядов в мировой историографии относительно типа государственности в СССР. В зависимости от направления исторической ретроспекции советский период видится различ-

ными исследователями как: 1) наследник; 2) бастард; 3) узурпатор имперского наследия и духовной миссии традиционной имперской государственности.

В этом – источник полемичности и противоречивости тех оценок и ожиданий, которые внешний и внутренний наблюдатель связывает с очередной российской модернизацией на очередном витке истории.

Перейдя к терминологическому наполнению понятия МОДЕРНИЗАЦИИ, отметим, что английский язык дает исследователю более тонкие нюансы в трактовке этого понятия. «*Modernization*» и «*modernity*» предстают, соответственно, как процесс (статус объективного) и проект (статус субъективного). С точки зрения объективно-исторических процессов, модернизация в России к концу XIX века шла, пусть и с отставанием, но в русле общемировых цивилизационных тенденций. Но с точки зрения государственного, имперского целеполагания модернизационный замысел реформ «сверху» при трех последних Романовых был беспрецедентен по масштабам и скорости. Преобразования той эпохи касались разных сторон жизни общества, последовательно вторгаясь при Александре II – в социальную структуру, при Александре III – в сферу экономики, при Николае II – в политическое устройство, но осуществлялись при этом (принимая во внимание первоначальную точку отсчета) небывалыми темпами.

ПРАВОСЛАВИЕ в контексте нашего исследовательского интереса предстает не просто как важная духовная составляющая традиционного уклада (а он-то и есть объект модернизации и как процесса, и как проекта). Православие как системообразующее начало русской традиции составляет суть этого уклада – по его этике, ментальности, социопсихологии, мифологии, стилю и эстетике. Отношение общества и государства к Православию в эпоху модернизации – важнейший индикатор состояния идентичностей. Ибо Православие – основной для русской традиции духовный авторитет. А авторитет – не реформируем по определению («реформа авторитета» – есть оксюморон), любые попытки подобного рода приводят к распаду прежней идентичности. В значительной степени именно по этой причине так болез-

ненно воспринимался в народном сознании давний (и навязчивый) искус Романовых в разные эпохи превратить Православие из духовной опоры в инструмент имперской политики (и в эпоху «тевтонских» увлечений при Петре I, и в эпоху «старомосковского благолепия» при Александре III). Подобный курс российских монархов был сколь рационален, столь и интуитивен, всегда, впрочем, свидетельствуя об очень точной оценке ими колоссального потенциала духовного воздействия Православия на массовое сознание.

Так что же, попытки совместить православную традицию с государственной модернизацией всегда были обречены свестись к поискам «квадратуры круга»? Не всегда и не во всем. Множественность цивилизационных и культурных свойств, сочетающихся в имперском организме Российской империи, при всей их противоречивости, несли подчас весьма конструктивный потенциал. Конечно, традиционалистское и модернистское мировоззрения по-разному трактуют природу и смысл управляющих обществом духовно-нравственных норм. Но феноменологически, в своих внешних проявлениях (имперское расширение, великодержавность, социальное проектирование, высокий градус мобилизационных возможностей) могут подчас составлять впечатляющую целостность. В этом смысле России всегда удавалось «русифицировать» модернизацию не в меньшей степени, чем модернизации – «модернизировать» Россию.

Можно сказать, что традиционализм и модернизация в условиях российских социо-культурных и духовных трансформаций делают то же самое, что консерватизм и либерализм – в сфере политической культуры. То есть: оппонирова друг другу, они неизбежно вступают в синтез. И лишь от таланта и расторопности духовных и политических элит зависит в каждый конкретный момент, насколько удачным, жизнеспособным, а главное – своевременным, окажется этот синтез.

В эпоху трансформации рубежа XIX–XX веков, справедливо связываемой с именами С.Ю. Витте и П.А. Столыпина, модернизация и традиционализм ощупью искали пути симбиоза. Модернизация вооружала традициона-

лизм новыми технологиями, сообщая последнему некоторый динамизм. Традиционализм же сообщал модернизации инерционную устойчивость, амортизируя шоки, производимые ускорением. В итоге демонтаж старого и строительство нового шли избирательно, разными темпами и далеко не всегда последовательно. Не удивительно, что в итоге создалось и реально просуществовало (хотя и недолго) интересное, гибридное общество с очевидным «перепадом» исторических скоростей.

Здесь мы возвращаемся к пониманию модернизации как проекта. Государственная власть при Александре III и Николае II попыталась – в поиске обновленной легитимности – использовать в своей внутренней политике упрощенную, изрядно вульгаризованную трактовку Православия. Сокрушительный для идентичности Православия потенциал подобной попытки состоял в том, что предпринималась она не при опоре на традиционные духовные ценности, и с помощью жесткого манипулирования ими. Чем очевидней были манипуляции, тем хуже было для ценностей. Навязывание Православию агрессивных, наступательных методов утверждения себя (в качестве подпорки для периодически впадающей в кризис государственности) в модернизирующейся наспех России привело к углублению начавшихся в XIX веке кризисных процессов и в церковной жизни, и в религиозном сознании масс.

В этой сфере, как и в области экономики и политики, наблюдался свой «перепад» скоростей. С одной стороны, небывало падает авторитет священства: моральный, материальный, социальный, образовательный уровень православных священнослужителей серьезно деградирует, вызывая в массах разочарование и отторжение от церкви; происходит размывание церковной жизни на уровне прихода – на фоне падения личного авторитета пастырей. С другой стороны – всем своим поведением власть показывает свою приверженность православным традициям, создавая средствами официозной пропаганды, живописи и архитектуры образ «народного царя», в религиозном экстазе сливающегося с паствой у алтаря.

С одной стороны, религиозная нравственность со скоростью шагреновой кожи истончается в общественном сознании, жаждущем – в духе запросов «серебряного века» – все большего своеволия и раскованности; интеллигентское сознание впадает в искус очарованности злом, эстетизации демонического; институт церковного брака рушится и в народе, и в «просвещенном обществе»; небывало растет бытовая преступность и политический терроризм; распадается на глазах повседневная ткань народной жизни, запустевают деревни, а города наводняют толпы босяков-маргиналов... С другой стороны – власть из последних сил предпринимает усилия по расширению границ «Православного Царства», ввязывается в дорогостоящие военные авантюры под лозунгом распространения православной веры среди «диких восточных народов».

С одной стороны, русские религиозные философы (Соловьев, Трубецкой, Франк, Федотов, Флоренский) достигают небывалых в отечественной гуманитарной традиции высот в восприятии и трактовке миссии Православия в общечеловеческом процессе духовного взросления. С другой стороны, монархические идеологи (Хомяков, Тихомиров, Солоневич) провозглашают самодержца «воплощением самосознания народа» и «национальной миссии», тем самым впадая в грубую ересь: нация есть идеал «третьего сословия», тогда как самодержавие есть образ Царства Вечного.

Разыгрывание «национальной карты» в духе опрощенной «почвеннической» риторики неизбежно вело к деградации «большого имперского стиля» и общей стилевой чистоты мифологем «самодержавия» и «народности». Снижение статуса религиозно-догматического и политико-государственного дискурсов закономерно проявилось в деградации имперской идентичности, в истощении ее жизненной «энергетики», что, в сущности, послужило одним из оснований рокового для Империи развития событий 1917 года.

В итоге национализм «сверху» и манипулирование православной верой (низведенной до простейших идеологических клише) с той же неизбежно-

стью разрушили Российскую империю, с какой «бомба» этничности «снизу» и деградация коммунистической идеологии покончили с Советским Союзом.

Почти век спустя, пережив небывалый в истории человечества эксперимент насильственной архаизации общества под лозунгами построения «нового коммунистического общества», Россия вновь переживает ускоренную модернизацию, причудливо сочетающую либерализм целей с авторитарностью методов. Второй общегосударственный заход модернизационных усилий, ознаменованный концом «перестройки» и открытым провозглашением либеральных ценностей в качестве общечеловеческих ориентиров, стал серьезным испытанием для русского Православия, поставив перед Церковью, паствой и секуляризованным обществом проблему его идентичности. Завершился драматичный, противоречивый период существования Церкви при советской власти, когда государство как никогда агрессивно стремилось превратить церковную организацию – при всей ее чужеродности коммунистическому атеизму – в послушный своей воле придаток, в то время как мирянам за отправление обрядов и таинств грозили как минимум неприятности по службе.

Накануне упразднения советской государственности российское общество (та его часть, что искренне интересовалась вопросами веры или уже была верующей) только выходило из интеллигентско-катакомбного состояния кухонных разговоров о важности возврата к традиционным духовным ценностям. В ту пору уже не лишали партбилета и не ломали карьеру людей за то, что они рисковали венчаться или окрестить свое чадо. Однако в искреннем увлечении Православием все еще ощущался сильный оппозиционный потенциал. В то время историко-культурное общество «Память», открыто говорившее о православных ценностях, еще не переродилось в орден агрессивных шовинистов, о котором в обществе стали говорить: «Лучше склероз, чем такая «память»... Да и издание Библии на русском языке легче было привезти из-за рубежа, чем достать в Москве.

Теперь же паства – реальная и потенциальная – обретя свободу совести, впала в состояние некоторой растерянности, не совсем ясно представляя себе, что же, собственно, делать со вновь обретенными духовными благами. Однако энтузиазм был велик, и первые постсоветские годы были отмечены явным потеплением духовного климата Православия с неизбежными, впрочем, потерями по части соблюдения неопитами канонической чистоты и обрядовой строгости. Параллельно этому появилась масса неформальных организаций, обществ, объединений, изданий (позднее – сайтов в Интернете), в рамках которых велись ожесточенные споры о роли и месте Православия в обновленной России. Создавались внецерковные благотворительные, просветительские и прочие христианские организации.

Околоцерковный народ стремился на скорую руку освоить и внедрить в жизнь все разнообразие духовных приобретений, казавшееся столь ценным после опостылевшего советского «унисона». Политологи переводили этот дискурс в сферу своих профессиональных занятий, пытаясь доказать практическую осуществимость «либерально-консервативного синтеза», что в условиях России означало в том числе весьма сложную задачу совмещения ценностей православной ортодоксии с либеральной индифферентностью в вопросах веры.

Первые опыты церковной журналистики (появилась и такая) состояли в размышлениях над весьма сомнительной возможностью экуменического слияния Православной церкви с иными изводами христианства. В молодежной среде крепили традиционалистские увлечения разной степени экзотичности. Так, интеллектуальные экстремисты из числа адептов «премордиальной традиции» истово искали общность духовных корней тантрического буддизма, индуизма, ареософии и Православия, и при этом – в тоске по эстетике теократического правления – ожидали от Церкви особой жесткости в отстаивании чистоты и незыблемости своих канонов.

Пестрота духовной карты тогдашней России зачастую вводила дискурс общественных исканий собственно от Православия: последнее становилось

лишь историческим фоном (если не поводом) для самовыражения на тему духовности. Со временем – к середине 90-х годов – в общественной мысли, в публицистике, в СМИ намечается некая кристаллизация определенного комплекса идей, связанных с определением места и роли Православия в обществе и государстве. Острый кризис постсоветской идентичности только ускорил этот непростой процесс.

Ситуация осложнялась тем, что российское общество – хотело оно того или нет – но на генетическом уровне привыкло жить в мощном силовом поле унифицирующей идеологии. Усталость от этой привычки парадоксальным образом приводила к стремлению, «идеологией идеологию поправ», немедленно обременить себя набором новых идеологий, оппонирующих друг другу. Неудивительно, что идеологический хаос первых лет постсоветского времени не имел ничего общего ни с идейным плюрализмом западной либеральной традиции, ни с веротерпимостью имперской поликонфессиональности, свойственной дореволюционной России.

Общественное сознание, пребывающее в условиях политической и экономической нестабильности, постоянно травмируемое идеологическими «проектами» доморощенных PR-овцев, новых партий, агрессивных СМИ, экзотических сект и т.д., стало остро нуждаться (учитывая национальную склонность жить в абсолютных категориях добра и зла) в освоении подлинных христианских ценностей и духовного опыта, пусть и «адаптированного», но спроецированного непременно «свыше», «извне».

Тогда-то и стали появляться более серьезные и продуманные издания, периодика, программы вещания и социальные проекты, созданные специально для нецерковного народа людьми профессионально и духовно грамотными в соответствующей сфере. (Подчеркиваем, речь пока идет об общественной инициативе, а не о государственной или церковной политике.) Назовем лишь некоторые из них – не вдаваясь в подробности относительно реальной численности их аудитории, степени влиятельности общественного признания. Пока нам важно обозначить само явление и его специфику. Так, в ин-

формационном поле России появляется беспрецедентная структура – общественное агентство «Метафрасис», суть проекта которого заключалась в том, чтобы средствами идейно-информационных контактов создать новую идеологию – светскую по своему стилю, православную по содержанию, плюралистическую в принципе. Активно ведут свою работу общество «Радонеж», телекомпания «Русский дом», газета «Русский Вестник», журнал «Москва», стремясь создать православную идеологию для современного общества. Со временем момент конфронтационности по отношению ко всему неправославному, нерусскому начинает играть все большую роль в смысловых ориентирах этой идеологии. Именно этот тип мировоззрения становится преобладающим в наборе составляющих новой православной идентичности, что дает основание наблюдателям говорить о «похолодании идейного климата» Православия во второй половине 90-х.

Очевидно, что идеология как таковая, даже апеллирующая к религиозным ценностям, не может вместить в себя всю полноту истины веры. Однако миссия ее тем ответственней, что она становится сферой человеческого бытия, отражающей духовный опыт Церкви. Но при оценке реального вклада подобной идеологии в восстановление православной идентичности необходимо учитывать, что это – не «последняя правда Православия», а претензии на «единственно верную национальную идеологию» не равны действительно узкой тропе к Истине, которую прокладывает Вера для воцерковленного человека.

Сможет ли православная журналистика подготовить хотя бы часть общества к тому, чтобы принять Православие как мирозерцание во всей его необъятности и целостности – покажет время. Однако проблема духовного вызова модернизации по-прежнему стоит перед российским обществом, вновь и вновь актуализируя (как и сто лет назад) тему синтеза (или хотя бы сосуществования) старого и нового, традиции и модерна, консерватизма и либерализма. При всей противоречивости и сложности попыток совмещения этих реальностей, отметим, что порознь им еще труднее сохранять в чистоте

свою аутентичность и основополагающие ценности. Либерализм в одиночку не может отстаивать идеалы индивидуализма, свободы личности, рационального управления и демократичности выбора, каковые в условиях неконтролируемого рынка и отсутствия соответствующей политической культуры легко превращаются в свою противоположность. Традиционализм же в одиночку не способен сохранить в чистоте ценности коллективизма, социальной справедливости, национальной самобытности и государственности, приводя их к ксенофобскому упрощению и автаркическому вырождению, пополняя ими арсенал обскурантизма и реакции.

Таким образом, компромисс двух систем ценностей, необходимый и вполне осуществимый в общественной практике, именно в ее сфере и призван осуществляться. Более тонкая и дистиллированная сфера духовного уровня – религиозная идентичность – предполагает большую степень закрытости инокультурным и иноконфессиональным воздействиям. В отношении православной ортодоксии это представляется справедливым вдвойне.

Подобную точку зрения в целом разделяют некоторые наиболее серьезные представители современной православной журналистики: «Так же как и социальная философия модернистского типа, – пишет В. Аверьянов, – русская консервативно-традиционная мысль рассматривает новации, инновации, требования времени как извечную среду, в которой диалектически обретается традиция. Решение этой двойственной проблемы охранения и либерального развития в русском религиозном консерватизме вполне определено: традиция не избегает новаций и не борется с ними, но предполагает определение четких границ, в которых действие новации возможно и за которые оно не может переходить. Знание о такого рода границах и защита этих границ – сущностное отличие традиционалистского типа социальной философии от типа модернистского. Здесь лежит ключевой момент несовпадения православного духовного опыта с опытом гибридного «либерально-консервативного» сознания».

Нельзя не отметить, что российская ситуация, связанная с представлением о религиозной идентичности, драматизируется рядом свойств культурологического и социопсихологического свойства.

Современная западная общественная и научная мысль, прошедшая строгую школу католической схоластики и протестантского прагматизма, воспринимает традиции как апробированные историческим опытом культурные данности. В этом ракурсе различные типы религиозности видятся как типы разумного реагирования на объективные обстоятельства бытия. Этот ситуационный консерватизм (в духе С. Хантингтона) скорее стабилизирует формы социальной организации, чем обращается к их духовному и идейному содержанию. Отсюда – и особенности западного восприятия инокультурных и иноконфессиональных проявлений эпохи глобализации: терпимость и плюралистичность отношения к их внешним проявлениям при игнорировании их внутреннего, трансцендентного содержания. Там же, где игнорировать последнее не удастся, начинается интеллектуальная паника и либеральный алармизм, сопровождающиеся лозунгами борьбы с «религиозным фундаментализмом» и «националистическим экстремизмом».

Для православного мировосприятия истина не может быть синтезом «левого» и «правого», «индивидуального» и «соборного», «мирского» и «небесного». Признавая противоречивость (а, следовательно, греховность) земного несовершенного существования, терпимо относясь к многоголосью культурных проявлений, подобное мировосприятие обращено, прежде всего, ко внутреннему смыслу Священной Традиции. А здесь не остается места для идейной двусмысленности и модернистской синтетичности. Не форма, но суть играет ключевую роль единственном и окончательном духовном выборе для человека Церкви. Не приспособление себя и своей веры к явлениям и запросам модернизации, а адаптация институтов и инструментов последней к своему мировосприятию – вот задача, которую вера проецирует в повседневную жизнь православного христианина. Овладеть современными социальными технологиями и при этом сохранить «полноту истины» собственной

духовной идентичности – труднейшая задача для Православия, особенно в условиях общества, травмированного ускоренной модернизацией и исторически склонного к интеллектуальным и поведенческим крайностям.

В этих исторических обстоятельствах особо важным становится осмысление самой Церковью ее места и роли в России и мире. Одной из центральных тем подобного осмысления закономерно становятся ее отношения с государством.

С самого начала 90-х годов новая российская государственность – в парадоксальном противоречии со свирепо-рациональным курсом на либеральные реформы – стремится «оседлать» духовные процессы в обществе, в очередной раз пытаясь подкрепить еще не наработанный властный авторитет союзом с Церковью в лице Московской Патриархии. Возврат Патриархии церковных зданий и сооружений (дело, безусловно, благое) сопровождается появлением во вновь открываемых храмах толп бывших партийных работников, нынешних чиновников и предпринимателей, толком не умеющих ни перекреститься, ни прочесть молитву.

В целом ельцинское десятилетие было отмечено довольно поверхностным, вернее – декоративным интересом властей к церковно-религиозным проблемам. Очень советский «background» самого Ельцина и его окружения не в последнюю очередь послужил причиной того, что новое российское государство радело не столько о духовных, сколько о материальных ценностях РПЦ, предоставляя ей таможенные льготы, офшорные возможности и свободу не всегда прозрачных деловых операций в области экономики. А в ответ на попытки СМИ сделать церковный бюджет более прозрачным следовала строгая отповедь: «Не надо заглядывать в церковную кружку, у нас Церковь отделена от государства».

Приход к власти нового президента внес ряд изменений в отношении светской власти к духовной. Западнически-рациональные черты курса новой администрации с элементами стилевого протестантизма проявились в убывании декоративных элементов дружеского «слияния» «кесаревых» и «христо-

вых» начал в путинской России. «Новый курс» президента все явственнее ориентируется на ценностную, духовно-функциональную сторону присутствия Православия в общественной жизни страны и ее народа. «Путину, несомненно, необходимо участие Церкви в обосновании «ценностей» и духовных ориентиров новой общественной солидарности, т. е. реальное участие в создании и внедрении новой политической философии, основанной на синтезе либеральных и консервативных идей», – пишет православный журналист А. Морозов. Подобные рассуждения имеют под собой веские основания, поскольку в одном из первых своих публичных выступлений новый президент озвучил максимум: «Россия – это европейская страна с христианскими ценностями».

Приветствуя в целом подобный настрой власти, многие церковные иерархи все же предостерегают от излишне оптимистичного, профанного взгляда на возможности «сотрудничества» государства и церкви по части какого бы то ни было идеологического «синтезирования». Так, священник Александр Шрамко мудро предостерегает: «Невозможно государственным повелением «ввести благодать». Христианские идеалы, навязанные пропагандой, будут лишены внутренней жизненной силы, став атрибутами некоего «православного атеизма». Такой результат неизбежен не потому, что государство «плохое», а Церковь «хорошая». Просто задачи государства и Церкви резко различаются. В поле зрения государства находится общество, а не человек. Но для Церкви нет большей ценности в мире, чем душа человеческая. Государство не может не прибегать к силе и принуждению, ибо его важнейшая функция – регулирование зла. (...) Оно не побеждает зло, а лишь ограничивает его действие. Церковь же призвана реально побеждать зло и осуществлять добро в мире, что возможно только через свободное веяние Духа Святого в душах человеческих».

Ситуация, сложившаяся к началу нового тысячелетия в государстве и обществе, актуализировала задачу для Православной Церкви публично заявить свое место и роль в поиске российской идентичности. Показательно, что

два особо знаковых и значимых события в церковной жизни России пришлось на начало XX и XXI веков. Стилизаторским жестом истории они подтвердили удивительную повторяемость ее жизненных циклов. На пике драмы модернизации состоялся Архиерейский собор 1917–1918 годов, восстановивший в стране Патриаршество. В августе 2000 года прошел Архиерейский собор, принявший документ под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Оба собора призваны были сформулировать ответы Церкви на острейшие вызовы времени. Десятилетия, их разделившие, стали эпохой выживания Церкви и испытания верующих. Однако отметим, что масштаб задач, стоящих перед Церковью в начале III тысячелетия, оказался столь же беспрецедентен, как и документ, принятый на Соборе 2000 года.

Дело в том, что для ряда исследователей было общим местом говорить о «социальной индифферентности» Православной Церкви и ставить ей в пример папскую энциклику «*Regum Novarum*», в конце XIX века провозгласившую курс на активное участие католической церкви в жизни современного мира и решении его социальных проблем. Поэтому принятый на Соборе документ, тщательно готовившийся в течении шести лет, был со вниманием воспринят и священством, и паствой, и нецерковными наблюдателями.

Уже в канун Собора общественные и идейные страсти на тему Церкви и мира накалились. Так, к примеру, архимандрит Тихон (Шевкунов) предостерегал от повторения печального опыта Собора 1917 года, превратившегося (из-за присутствия мирян в качестве полноправных членов) в дискуссионный клуб парламентского толка. Православный публицист Александр Кырлежев, предвидя искус ряда священнослужителей «соучаствовать во власти», предупреждал: «Церковь (...) рискует провалиться между патристическими штудиями и новыми попытками уцепиться за власть. Между темой обожения и темой цивилизации. Церковному сознанию угрожает полная победа шизофрении – раздвоение на индивидуальную аскезу и политическое псевдовлия-

ние. Предотвратить это раздвоение может только богословие власти и, соответственно, свободы».

Как бы то ни было, Архиерейский собор 2000 года стал важной вехой в истории Православной церкви, декларировав роль последней для внешнего мира и обратив основное внимание на проблему церковного управления.

В своем докладе «Русская Церковь на рубеже веков» Святейший Патриарх отметил, что в настоящее время к Православной Церкви так или иначе относят себя 80% россиян, однако верующих, реально принимающих участие в церковной жизни, оказывается на несколько порядков меньше. Серьезной внутренней проблемой церковной жизни Патриарх назвал «тенденцию к обособленности» во многих епархиях РПЦ, грозящей превращением Церкви в «конгломерат отдельных образований». Наблюдатели расценили эти слова Патриарха как провозглашение курса Московской Патриархии на укрепление вертикали церковного управления.

Однако для многих участников Собора главный пафос события состоял в другом. Как отметил епископ Новосибирский и Бердский Сергей, «на пороге третьего тысячелетия мы вновь повторяем, что Церковь – это не только таинственная реальность в жизни новозаветного человечества, но это живой организм, постоянно развивающийся и благодатно обновляющийся». Тем ответственной была работа Синодальной комиссии, под руководством митрополита Кирилла (Гундяева), подготовившей проект «социальной доктрины». Целью этого документа, по словам протоиерея Всеволода Чаплина, было не соперничество с соответствующими документами католического образца, а кристаллизация и систематизация церковного учения по общественным вопросам. Тот же автор, отмечая обвинения в адрес «социальной доктрины» в ее «излишней оптимистичности», защищает принятый Собором документ, пытаясь донести до мирян его духовный и социальный смысл. «...Было бы совершенно недопустимо отказать в положительной ценности даже секулярному государству, объявить современные общественные процессы «ползучим пришествием антихриста» и занять глухую оборону, отказав светской

власти в сотрудничестве.(...) ...Призвание Христова последователя – не только личное спасение, но и научение ближних, и преображение окружающего мира, за который Церковь перед Богом ответственна. И это значит, что мы должны влиять и на собственные власти, и на межправительственные инстанции (...), на всех тех, от кого зависит нестесненное совершение Церковью своей миссии».

Один из членов рабочей группы по разработке «социальной доктрины» еще лаконичней высказался по ее поводу, назвав доктрину «вневременной формулой или технологией, по которой могут решаться проблемы христианского свидетельства в современном обществе».

При этом многие из числа светских аналитиков обратили внимание на одну весьма примечательную черту эпохального документа – стремление церкви если и не дистанцироваться, то, по меньшей мере, четко самоопределиться по отношению к государству.

В разделе «Церковь и государство» твердо зафиксировано, что государственная власть является вторичной по отношению к духовной и что власть не в праве «абсолютизировать себя, расширяя свои границы до полной автономии от Бога и установленного Им порядка вещей». Кроме этого устанавливается, что Церковь может давать оценку действиям государственной власти, тогда как последняя не может давать такой оценки действиям церковной власти (кроме как в «качестве юридического лица»). Вызывает особый интерес и следующее заявление: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении».

Однако сам контекст этих заявлений подчеркивает, что они касаются экстремальных ситуаций, тогда как в порядке нормы «Церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства». Ожиданием понимания со стороны государства той роли и значения, которые имеет Православная Церковь в современном российском обществе, проникнуто заявление в тексте Доктрины о том, что церковь « в праве ожидать, что государство при по-

строении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию».

Многие наблюдатели, по «свежим следам» оценивавшие текст и значение документов, принятых на Соборе, прежде всего, обратили внимание на аспект Доктрины, связанный с оправданием «гражданского неповиновения» и предсказывали даже негативную реакцию президентской администрации на нее. Однако последовавшие за Архиерейским собором месяцы опровергли журналистское беспокойство. Отношения нового Президента с Церковью и Патриархом развивались хотя и без прежнего декоративного «благолепия», свойственного ельцинской эпохе, но все же весьма конструктивно. Значение же принятых на Соборе документов со временем стало все очевидней: Русская Православная церковь четко определила свои основные позиции в современном мире, Московская Патриархия сделала серьезный шаг по расчистке площадки для «сорботничества» Церкви и государства на благо общества, внутренний порядок в церковных делах стал объектом серьезной работы, а не предметом соперничества различных внутрицерковных сил.

Не идя на поводу у запросов модернистского светского сознания, не теряя своей «иноприродной» сути, Церковь наметила пути и методы сотрудничества с миром за церковной оградой. Более того, очевидно, что постановления Собора возможно трактовать со светских позиций как важный шаг к гражданскому обществу и правовому государству. Полагаю, что россияне, успевшие вкусить прелестей «большого стиля» советского «имперства», по достоинству оценят прозвучавшие в Доктрине слова о том, что Церковь «должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми».

Итак, в разгар очередной российской модернизации Православная церковь – пусть пока и на уровне декларации о намерениях – показала и государству и обществу свою способность встать на уровне острейших политиче-

ских и идейных задач времени, нисколько не изменяя своей ортодоксальной идентичности. Сохраняя верность основным традициям и канонам Православия (в том числе и в социальной сфере), она не только продемонстрировала свою осведомленность в мирских проблемах постсоветской реальности, но и дала перспективу их решения в духовной сфере, высказала готовность к сотрудничеству со светской властью – но! – по своим правилам, идентифицируя себя по отношению не к государству как к привычной в России точке отсчета, а лишь к вечным истинам.

Это может не нравиться либеральным поборникам обновленческого реформирования церковной жизни и установлений; это может не удовлетворить консервативных сторонников «благословенного единения» правителя и иерарха. Но подобная позиция не может не вызвать интереса и уважения у исследователя, ибо является свидетельством того очевидного факта, что наиболее консервативный институт в отечественной истории – Русская Православная церковь – раньше, откровенней и последовательней общества и государства подтвердила свою идентичность на постимперском пространстве современной России. «Исторический путь еще не пройден, история Церкви еще не закончилась, – повторяем мы слова священника Георгия Флоровского, сказанные им в знаменитом 1937 году. – Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего...».