



Aleksandr Kyrlezhev

Либеральные Тенденции В Русском Православии: К Постановке Проблемы

За последние более чем десять лет свободной общественной дискуссии не только в пространстве светской культуры, но и в церковной и околоцерковной среде обозначились и получили развитие самые разные идеологические направления по всему спектру возможных позиций. Совершенно естественно, что крах советской идеократии дал импульс к формированию таких идейных комплексов, которые могли бы претендовать на замещение пресловутого идеологического вакуума, то есть быть достаточно "тотальными", так сказать, всеобъясняющими. Понятно, что на эту роль никак не подходила ни утилитаристская идеология "государства благоденствия", ни идеология правозащитного движения. Тягаться с коммунистической квазирелигией может только идеология религиозного типа, то есть построенная на некоем "пределном основании". А поскольку в российской традиции не было аналогов того, что называется "секулярной религией" (которая сформировалась в США), источником могла быть только религия в собственном смысле, а именно – русское православие.

Однако в идейном отношении "русское христианство" (если использовать выражение Антона Карташева) последних двух столетий весьма богато и неоднородно. Оно включает в себя широкий спектр позиций от ранних славянофилов и знаменитой уваровской триады "православие–самодержавие–народность" до "пленника свободы" Николая Бердяева, христианских социалистов, вроде Георгия Федотова, и церковных обновленцев 1920–х годов с их лозунгом "Христос – первый коммунист". В свою очередь и так называемые религиозные диссиденты позднесоветского времени, даже находясь вместе по ту сторону колючей проволоки, придерживались самых разных взглядов: от правозащитно–экуменических до националистически–этатистских.

В постсоветский период происходила постепенная дифференциация и кристаллизация идеологических позиций в православно–церковном пространстве. К середине 1990–х годов обозначилась поляризация правонационалистического направления фундаменталистского толка, с одной стороны, и направления, которое условно (по аналогии с общественно–политическим спектром) можно назвать либеральным, с другой. В последующие годы первое направление активно развивалось, приобретая все более отчетливые формы (этот процесс идеологического развития и оформления достаточно подробно описан в книге Александра Верховского "Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты. 1995–2001 гг."). Что же касается противоположной части спектра, то она в настоящее время остается

практически неизученной и неописанной. Но описать ее не так просто, и на то есть свои причины.

Во-первых, при рассмотрении спектра позиций с помощью шкалы "консерватизм–либерализм" разные фланги являются несимметричными с точки зрения идеологического "материала" и структуры. Консерваторы выступают за сохранение и охранение, вплоть до "подмораживания" (Константин Леонтьев), исторически сложившегося социокультурного "тела" и "уклада", то есть некоего "монолита", вокруг которого они и консолидируются. Иначе говоря, у консервативной идеологии есть позитивное объединяющее содержание, и ее пафос касается уже сложившихся и действующих ценностей. Либералы же, которые объединены пафосом свободы и динамики, этой свободой порождаемой, напротив, выступают как трансформаторы и, так сказать, мелиораторы доставшейся по наследству реальности. Но свобода, которая является для них высшей ценностью, – это прежде всего свобода индивидуальная, сама реализация которой скорее разобщает, чем консолидирует. Объединяет же именно "либеральный принцип". И потому либеральный лагерь гораздо хуже структурирован, чем лагерь консервативный, и с большим трудом поддается систематическому описанию. Здесь позиция и деятельность одного человека иной раз значит больше, чем активность целой группы единомышленников на другом полюсе спектра.

Конечно, если говорить о консервативном направлении в нынешней православной среде, в качестве "объекта консервации" может рассматриваться только церковная традиция, продолжившая, хотя и в урезанном в советский период виде, традицию дореволюционную. Другие, исторически утраченные, элементы "целостного" идеологического комплекса приходится реконструировать и "пристраивать" к религиозной составляющей. В то же время некоторые черты, характерные для советского периода, в контексте этой идеологии оказываются "конгениальными" русской традиции в целом, так что и наследие недавнего прошлого поддается религиозной реинтерпретации и – "охранению" (например, коллективизм – соборность, сталинская империя – российская православная империя, советские национальные герои – русские святые и др.).

Во-вторых, говорить о либеральном направлении (или крыле) в современном русском православии можно именно только с очень большой долей условности. Потому что прежде нужно выяснить, в каком смысле и на каком основании вообще уместно и, так сказать, законно употреблять этот термин применительно к религиозному или религиозно–ориентированному сознанию. Для этого необходимо произвести серьезный сравнительный анализ либеральной идеологии как таковой, с одной стороны, и структуры христианского мышления – как в собственно доктринальной, так и в прикладной религиозно–общественной сфере – с другой.

Если обратиться к истории, то очевидно, что европейская Реформация оказала определенное влияние на формирование либерализма как комплекса идей и приоритетов и в каком–то смысле была протолиберальной революцией на религиозном поле. Именно реформаторы выдвинули на первый план индивидуальную веру, положили начало свободному исследованию и истолкованию Священного Писания и церковной истории (что позже привело к появлению церковно–исторической науки и библейской критики) и

узаконили плюрализм религиозных позиций. Одним из результатов этого стало умножение протестантских конфессий и деноминаций, что в начале XX века привело к обратному движению – экуменическому сближению церквей (в котором изначально участвовали православные, а позднее и католики). Именно протестанты отказались от авторитета Церковного Предания и строго иерархической церковной институции, сделав ставку на силы и способности свободного богословского разума индивида и создав иную, конгрегационную, форму церкви, понятой как "община равных".

В XIX веке в протестантском мире получает развитие так называемое либеральное богословие, которое отвергает "догматизм" и опирается на "религиозное чувство" (пиетизм). Наряду с христианской наукой, пользующейся историко–критическим методом, оно оказывает влияние и на католический мир, где возникает модернистское движение, квалифицированное в начале XX века Ватиканом как "синтез всех ересей". В Католической церкви поворот от "реакции" к признанию некоторых либеральных ценностей (современное политическое устройство, религиозная свобода и права человека, экуменическое взаимодействие и межрелигиозный диалог) происходит только в 1960–х годах на Втором Ватиканском соборе.

Затрагивая тему "либеральных тенденций в русском православии", следует различать два ее аспекта: то, что можно назвать либеральным в самом религиозном сознании (в том числе в богословии), и отношение этого сознания к либерализму как таковому, то есть к его политической, экономической и философско–мировоззренческой составляющей.

Для того чтобы попытаться в этом разобраться, нужно хотя бы обозначить конститутивные признаки самого либерализма. Таковыми, на мой взгляд, являются: приоритет индивидуальной свободы (вообще "дискурс свободы" как определяющий) и, соответственно, принципиальный индивидуализм; эгалитаризм и связанный с ним космополитизм (каждый человек – прежде всего другого есть Человек, равный всем другим человеческим индивидам), что можно назвать антропоцентризмом; и установка на активное преобразование реальности в соответствии с поступательной динамикой исторического процесса (свобода, на которую обречен человек, должна быть реализована в действии, улучшающем частное и общественное бытие).

"Светский" либерализм посяетосторонен по самому своему существу. Это не значит, что он *против* Бога или религии. Просто религия и ее претензии на богопознание – не по ведомству либерализма. Но с другой стороны, не претендуя на то, чтобы быть "тотальным" мировоззрением, чтобы быть "религией", и концентрируясь вокруг свободы человеческого индивидуума и его неотчуждаемых прав на максимальную реализацию своих сил и способностей, либерализм утверждает религиозную и мировоззренческую свободу (как известно, исторически основанием прав и свобод человека является свобода совести), но – только как *частного дела* "человека и гражданина". (Собственно, частным либерализм больше всего и озабочен, и только потом – общим.)

И здесь – основной конфликт церковного сознания и либеральной идеологии. А именно – в понимании свободы человека, в отношении к традиции и, в частности, в вопросе свободного использования рациональной способности индивида.

"Идеология" Нового Завета (равно как и Ветхого) не может быть правильно понята вне пафоса свободы. Свободное принятие Христа как Господа, то есть обретение веры, является условием вступления в Церковь. Согласно древней максиме, христианами не рождаются, а становятся. В то же время человек, который изначально наделен от Бога неотчуждаемой свободой, в своем нынешнем состоянии является рабом своей самости и, как следствие, греха. Вера как раз и освобождает его из духовного плена и дает возможность обрести свободу – в Истине (то есть в Боге). Иначе говоря, реализация свободы – не самоцель, так как она может быть как позитивной, так и негативной (и тогда свобода вступает в фазу самоотрицания).

Таким образом, налицо фундаментальное различие между либеральной установкой и церковной. У последней есть абсолютный позитив, так что свобода – телеологична; для первой свобода приоритетна, но, по существу, безосновна, а потому – функциональна, являясь только средством для достижения неких посюсторонних целей (а именно волонтаристских целей индивида).

Либерализм борется с властью авторитета, в том числе и традиции. В лучшем случае он занимается свободным разысканием Истины, используя любые источники и средства; в худшем – вообще не интересуется прагматическими истинами. Церковь же не только хранит предание, но и живет им, поскольку для нее определяющим является Откровение Истины, которое обращено к сообществу верующих. Традиция – это то, что церковное сообщество передает в ходе исторического времени. Авторитет традиции – это не "власть инерции", а авторитетное свидетельство о пути спасения.

Соответственно, и разум, который тоже является богодарованной способностью человека, используется в Церкви и Церковь не столько в качестве инструмента индивидуального познания, сколько как то "рассредоточенное средство", собиравание которого позволяет объединить личные рациональные способности ради совместного, соборного постижения Откровения Божия.

Что же можно назвать "либеральным" в Церкви?

В соответствии с данным выше схематичным обозначением либерализма, можно сказать, что проявление "либеральных" тенденций в церковном сознании имеет место тогда, когда акцент делается на свободную реализацию веры; на полноценный духовный и внутрицерковный статус каждого христианина (прежде всего мирян); на законность использования критической способности разума в границах церковного предания (которое, разумеется, тоже можно понимать по-разному); на понимание Церкви как вселенского сообщества христиан (так что приоритет отдается принадлежности человека к Церкви, а не к каким-либо иным сообществам; так, в древней литургии "Апостольских постановлений" христиане буквально названы "космополитами", то есть гражданами мира); наконец, на призвании христиан как членов Церкви не во что бы то ни стало поддерживать инерционные формы ее исторического бытия, но постоянно стремиться к тому, чтобы "здесь и теперь" Церковь соответствовала своему изначальному существу (поскольку в ходе истории к Церкви "прирастают" элементы случайные и необязательные, порой затемняющие ее истинную природу и предназначение).

И здесь сразу же возникает вопрос: а почему, собственно, эти *акценты* должны быть маркированы как "либеральные"? Только потому, что они в интенции совпадают с "силовыми линиями" светского либерализма? Потому, что либерализм – это дискурс свободы, сопротивления внешнему авторитету, космополитического равенства людей и исторического активизма, направленного на постоянное улучшение сложившихся жизненных форм?

Действительно, в пространстве современного *богословского* мышления (православного в том числе) все указанные "акценты" – не более чем общие места. Однако на шкале "консерватизм–либерализм" поляризация церковного (и церковно–общественного) сознания происходит именно с учетом обозначенных "тенденций". Те, кто в данном случае маркируются как "консерваторы", практически безошибочно, так сказать, "по запаху", опознают представителей другого полюса как "чужих", как противников и уличают их в церковном либерализме. А "центр" оказывается пуст, хотя, по крайней мере формально, он занят институциональным церковным руководством. Но это руководство пока скорее балансирует между полюсами, "равноудалаясь" и "равноприближаясь", не предлагая не просто взвешенную, но и глубоко обоснованную богословски позицию. (Примером такого балансирования являются "Основы социальной концепции РПЦ", принятые Архиерейским собором 2000 года.)

Можно обратить внимание по крайней мере на две причины такого положения дел. Первая – пока еще достаточно низкий уровень богословского образования и собственно богословия. Как уже было кратко показано выше, анализ соотношения светской либеральной идеологии и богословского самопонимания Церкви вскрывает как принципиальные противоречия, так и известные параллели. Основные "догматы" либеральной веры – приоритет свободы, индивидуализм, космополитизм, мелиоризм – могут быть оценены и интерпретированы с христианской точки зрения как крайне негативно, так и вполне позитивно. Иначе говоря, богословски вполне возможно принципиально размежеваться в том, что несовместимо, и в то же время принять то, что имеет параллели в христианской традиции, – разумеется, дав соответствующую интерпретацию. Последнее возможно, собственно, потому, что сам европейский либерализм складывается в христианской культуре и несет на себе ее очевидные "родовые" черты.

Не погружаясь в подробный анализ (что потребовало бы гораздо больше места), приведем только один пример. Выдвижение либерализмом на первый план человеческого индивида – декартовского "мыслящего субъекта", субъекта свободы, – как известно, в развитии привело к утверждению индивидуализма, что имело немало негативных последствий. К ним следует отнести, в частности, известное пренебрежение ценностью общности и идеей "общего блага", проявления этического нигилизма, не говоря уже о "смерти Бога". В то же время очевидно, что генезис новоевропейского индивидуализма связан с христианским понятием личности – без него он был бы просто невозможен. Согласно этому понятию, личность абсолютно уникальна, разумна, принципиально свободна и ответственна за все проявления своей воли, призвана к активной самореализации, более того – к вечной жизни. Вместе с тем, личность, будучи совершенно отделенной от всего, что ей внеположно, "единицей", по определению, есть бытие, открытое другому, или бытие–в–общении. Статус ее неимоверно высок, но потому,

что она – каждая человеческая личность – потенциально способна к встрече с личностным Богом лицом к лицу. Понятно, что христианский персонализм (и вообще религиозное библейское понимание человека, нашедшее, например, выражение в философии Эммануэля Левинаса) и секулярный индивидуализм – далеко не одно и то же; но ясно также и то, что у них много общего и что здесь возможны как диалог, так и плодотворная критика.

Диалог, однако, предполагает серьезную работу – работу мысли – и, как следствие, выявление структурных смыслообразующих элементов, чтобы потом обратиться к социокультурной и общественно–политической составляющей как либерализма, так и церковного сознания. Если этого не делать, то на первый план выступают именно "идеологические" вопросы – и, соответственно, те, так сказать, заведомые антилибералы, которые претендуют говорить от имени и во имя Церкви. Они мало озабочены диалектикой понятий и теми парадоксами евангельской веры, на которые обращали внимание христианские богословы и философы – от апостола Павла до Кьеркегора и того же Бердяева. Вместо этого они строят "целостные идеологии", в которых "непротиворечиво" сопрягаются элементы вероучения и социально–политические доктрины вкуче с историсофскими, геополитическими и конспирологическими теориями авторов. Именно это и происходит на "правом" полюсе, где христианский пафос смешивается с пафосом определенных идеологий, так что последний оказывается определяющим.

Это – вторая причина нынешнего положения дел на религиозной шкале "консерватизм–либерализм". В стане церковных "либералов" оказываются все, кто по тем или иным причинам не является своим для "консерваторов" (которых, собственно, и консерваторами назвать нельзя, потому что "добрый консерватизм" всегда тяготеет к центру и не отказывается от диалога и взаимодействия на общем поле с "добрыми либералами", как это было, скажем, в эпоху западников и славянофилов; но о "добром" на войне говорить не очень уместно). Церковные "либералы" маркируются в качестве таковых именно правыми радикалами, именно последние "сбивают их в кучу". Сами же "либералы", напротив, не составляют никакой партии, не представляют никакого структурированного "движения". Относимые к этой "группе" представители духовенства и мирян могут придерживаться самых разных позиций по отдельным вопросам богословского и церковно–общественного характера, и их личное "мировоззрение" может иметь самую различную конфигурацию. На что они не претендуют – так это на создание "целостных концепций", которые имели бы всеобъясняющий эффект. А других концепций – аргументированных богословско–философских, хотя бы отдаленно напоминающих и по уровню соответствующих тому, что было создано русскими религиозными мыслителями предреволюционного и пореволюционного времени, пока у нас, к сожалению, не появилось.

Исходя из вышесказанного, довольно трудно приводить конкретные примеры проявлений "либеральных тенденций" в русском православии. Многие из того, что с антилиберального фланга будет восприниматься как либерализм, является просто результатом богословской работы и осмысления современных общественных реалий.

В то же время очевидно, что традиция русской религиозной мысли, восходящая к Владимиру Соловьеву (как "независимому мыслителю"),

может быть названа в каком-то смысле либеральной ("свободной") по сравнению со старым внутрицерковным академическим богословием. Хотя и это не совсем верно, если вспомнить профессора Московской духовной академии Михаила Тареева – почти классического "либерального богослова", или же некоторые элементы богословия митрополита Антония (Храповицкого) – самого что ни на есть консервативного иерарха.

Русский религиозный либерализм с очевидностью проявился в феномене так называемого "нового религиозного сознания" начала прошлого века, в частности в дискуссиях, которые имели место в рамках религиозно-философских собраний, где встретились представители обратившейся к христианству интеллигенции (писатели, поэты и публицисты) и "церковники". Однако это явление скорее нужно признать парацерковным и отнести к истории русской интеллектуальной и художественной культуры.

Если же вспомнить такое внутрицерковное явление, как "обновленчество" 1920-х годов, то в данном случае нужно, наверное, говорить не столько о либерализме, сколько о радикализме: обновленческие опыты по преобразованию православного литургического строя, аффектированная экзальтация женатого "митрополита-благовестника" Александра Введенского и религиозно-политические спекуляции в духе социалистической революции вышли далеко за пределы "либеральных тенденций в русском православии" (хотя изначальный пафос церковных обновленцев и особенно их дореволюционных предшественников вполне можно назвать либеральным).

К либералам, с точки зрения наших православных "новых правых", относятся почти все философы и богословы русского зарубежья, и прежде всего достаточно известные представители так называемой "парижской школы", то есть те, кто был связан со Свято-Сергиевским богословским институтом в Париже (хотя никакой школы в смысле единого направления там не было, а существовало большое различие взглядов как по богословским, так и по общественно-политическим вопросам). В данном случае под "либерализмом" следует, очевидно, понимать свободу академического научно-богословского исследования, то есть следование новоевропейской научной парадигме, а также активное участие эмигрантов-церковников в экуменических контактах того времени. Поэтому в этом же ряду оказывается и отец Александр Мень, который много занимался библейской наукой, был исследователем и продолжателем традиции русской религиозной мысли XIX–XX веков и к тому же – убежденным экуменистом.

Гораздо сложнее с религиозными диссидентами советского времени, о которых уже была речь. Сама по себе апелляция к формально зафиксированному в СССР праву на свободу совести и вероисповедания, конечно, была проявлением не только "практического" антисоветизма, но и "теоретического" либерализма. А с другой стороны, можно ли назвать Александра Солженицына "православным либералом" только потому, что в 1972 году он выступил с резким Великопостным посланием, обращенным к патриарху? И можно ли назвать православным либералом Александра Огородникова, который провел долгие годы в заключении за требование реальной свободы веры в СССР, но сегодня демонстрирует вполне ортодоксальные религиозные взгляды (хотя при этом с трудом

принимается нынешней православной средой, где в большем почете новообращенные работники спецслужб, чем "закоренелый антисоветчик")? И если один из лидеров православных "новых правых" Владимир Осипов даже и практиковал в свое время "лагерный экуменизм", это никоим образом не дискредитирует его сегодня в глазах единомышленников.

Что же касается волны обращения к православию и Церкви интеллигенции начиная с 1960-х годов, то идеологически представители этого движения расходились уже в то, советское, время, а в дальнейшем их пути ветвятся – в соответствии с индивидуальными предпочтениями и судьбами.

Сегодня же "либеральными" признаются, например, любые предложения и попытки реформировать или хотя бы несколько изменить православное богослужение, в том числе его язык, какими бы миссионерскими, богословскими или церковно-историческими аргументами они ни обосновывались (в данном случае антилибералы являются в буквальном смысле консерваторами сложившейся к настоящему моменту литургической практики). Сюда же относятся и все разговоры о реформе церковного управления и увеличении роли мирян в нем, о выборности приходского духовенства и епископата (хотя такая реформа была проведена на Поместном соборе 1917–1918 годов). Но проявлением церковного либерализма *par excellence*, нередко квалифицируемым как измена православию, считаются экуменические настроения и взгляды, то есть готовность и осуществление на практике дружеских, братских контактов с представителями других христианских конфессий – в России и за рубежом. Как известно, РПЦ на официальном уровне участвовала в таких контактах, а также в богословских диалогах и собственно в деятельности экуменических организаций с начала 1960-х годов. Сейчас под давлением снизу она эти контакты минимизировала, а также выступила с резкой критикой, например, Всемирного совета церквей (совместно с другими православными церквями). Но если официальное участие православных в экуменическом движении всегда проходило под знаком свидетельства и бескомпромиссного отстаивания своих богословских позиций, то критика такого участия "справа" опирается на восприятие экуменизма как "ереси XX века" и "синтеза всех ересей", так что любое общение с инославными на церковном уровне рассматривается как неизбежное "духовное осквернение".

Наконец, если обратиться к внешним для церкви реалиям, то враждебными оказываются все идеи и ценности, связанные с либерализмом как таковым. Это прежде всего права человека (и сама правозащитная установка) и, в частности, религиозная свобода, легитимирующая и утверждающая на практике религиозный плюрализм в обществе, а также современное демократическое государственное устройство, свободный рынок, культурный "постмодернизм" и т.д. и т.п., то есть *современность* как таковая.

"Либералами" считаются православные верующие, которые являются сторонниками демократических ценностей и свобод, хотя в то же время они совершенно логично, как христиане, резко отрицательно относятся к нравственному релятивизму и нигилизму, весьма распространенным в светской либеральной среде. При этом они могут занимать жесткую позицию по проблеме государственного регулирования рынка или быть сторонниками введения в России конституционной монархии и даже

придания Русской православной церкви государственного статуса. Но все эти и другие особенности их взглядов и убеждений никак не влияют на их маркировку в качестве "либералов", так как достаточно одного из либеральных "родовых признаков", чтобы оказаться на соответствующем полюсе спектра. Таким образом, "церковные либералы" – это собирательное понятие, а лучше сказать – _____, с помощью которого члены "противоположного" фланга обозначают своих "идеологических врагов" на православном религиозном и религиозно–общественном поле. Сами же либералы, по определению, не "кучкуются", потому что уважают личную свободу и власть разума. Церковные – в рамках Предания, "независимые" – в рамках христианства вообще (и поэтому анализ "православного либерализма" предполагает, в частности, _____ и сравнение разных религиозных направлений и на либеральном фланге "русского христианства").

"Либеральные тенденции" в русском православии – как в прошлом, так и в настоящем – требуют специального изучения. Не только как явление, но и по той причине, что сегодня, используя шкалу "консерватизм–либерализм", можно невооруженным глазом заметить явный дисбаланс, существующий в церковном сознании. Но в то же время – понять, что эта шкала с трудом позволяет содержательно структурировать религиозное поле. Нужны другие подходы, разные мерил.

Кроме того, конечно, необходимо провести параллели с мировой религиозной ситуацией, и не только в христианском мире. В условиях так называемых глобальных вызовов национальные проблемы, в том числе религиозные, преломляются иначе, чем это было сто и даже пятьдесят лет назад. И судьба либерализма в его классическом выражении (а мы, в постсоветской России, часто склонны обращаться именно к "классическим" фазам тех или иных европейских феноменов, забывая об их развитии и современном состоянии) так же проблематична, как и судьба антилиберальных движений и ценностных систем. И в то же время роль религиозного фактора в интеллектуальной, общественной и политической сферах очевидным образом возрастает.

Published 2004–10–18

Original in Russian

Contribution by Neprikosnovennij Zapas (NZ)

(c) Neprikosnovennij Zapas (NZ)

(c) Eurozine