

Е. Г. Аванесова



ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ
КАК ФИЛОСОФСКАЯ
ПРОБЛЕМА

Е.Г. Аванесова

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ
И ПОЛИТИКИ
КАК ФИЛОСОФСКАЯ
ПРОБЛЕМА

Издательство Томского университета
2010

Аванесова Е.Г.

А18 Взаимодействие религии и политики как философская проблема. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2010. – 126 с.

ISBN 978–5–7511–1944–7

Выявляются условия наиболее конструктивного взаимодействия религии и политики. Автор не ограничивает свою работу рамками какой-либо *одной* философской (или конфессионально-философской) традиции, хотя при этом *предпочтение* отдаёт русской религиозной философии, так как указанная традиция характеризуется особым вниманием к вопросам религиозно-политических отношений. Для названной традиции свойственно религиозно-метафизическое понимание социальности, опирающееся на специфическую герменевтику сакрального текста и диалектически сочетающее в себе иррациональное начало веры с опытом рационального дискурса.

Для философов, политологов, студентов и аспирантов гуманитарных факультетов, всех интересующихся проблемами взаимодействия религии и политики.

УДК 322

ВВЕДЕНИЕ

Современная культурная ситуация регулярно демонстрирует определённого рода пересечение (а часто и подлинное или мнимое совпадение) политической и религиозной сфер общественной активности. Каждая из этих сфер инициирует как практический, так и теоретический интерес к себе, что объясняется, в частности, стабильностью их соприсутствия в человеческой культуре. Политика представляет собой неустрашимый элемент системы социальной саморегуляции. Религия не только не «отмирает», но прочно занимает своё специфическое место в мире; более того, сегодня есть смысл говорить об определённом религиозном «ренессансе» (о качестве которого, конечно, можно спорить). Миру, очевидно, предстоит и дальше жить с религией, являющейся значительным фактором воздействия на все сферы жизни человека, не исключая и сферу политическую.

Религия и политика всегда находились в тесной связи друг с другом. Именно поэтому религиозные новации и трансформации не могут быть поняты вне политической картины мира, а оценка политических событий невозможна без учёта влияния религии на их замысел и ход. И сегодня, в условиях секуляризованного мира, взаимодействие религии и политики не только не прекратилось, но находит всё новые формы. Одной из них является стремительная политизация самой религии. Этот процесс охватил даже те религиозные деноминации, которые прежде «самым активным и тщательным образом сторонились политики» [120, с. 175]. Терроризм, войны, а также многочисленные конфликты, имеющие место в современном мире, очень часто содержат, помимо прочих, и *религиозное* измерение.

Очевидно, что стабильные и плодотворные отношения между религией и политикой являются не единственной, но всё же значимой составляющей общественной стабильности. Важно иметь пред-

ставление о том, какими должны быть эти отношения и каковы условия наиболее конструктивного взаимодействия религии и политики.

Вопросы взаимодействия религии и политики постоянно находятся в сфере внимания как философии, так и гуманитарных наук (истории, социологии, политологии). Обширные философские исследования религиозно-политических взаимодействий, как правило, имеют целью выявление и обоснование «правильных» отношений между религией и политикой, т.е. таких отношений, результатом которых является общественная или государственная стабильность, решение многочисленных социальных проблем. «Правильность» религиозно-политических отношений и определение роли религии и политики в обществе связываются с *природой* религии и *природой* политики.

Автор исследования также исходит не из эмпирических фактов религиозно-политических взаимодействий, а из *природы* религии и политики. В работе делается акцент на проблеме *возможности* (или *невозможности*) таких взаимодействий религии и политики, *при которых их природа оставалась бы неизменной*. Необходимость исследования религиозно-политических отношений именно в таком аспекте объясняется тем, что свободное осуществление как религией, так и политикой своих специфических функций есть одно из необходимых условий культурно-социальной стабильности. Анализ соответствующей литературы показывает, что этот аспект проблемы религиозно-политических отношений недостаточно исследован. Автор работы пытается внести посильный вклад в рассмотрение указанного аспекта данной проблемы, опираясь на философскую методологию и критически осмысливая традицию изучения взаимоотношений религии и политики. Исходя из сказанного исследование представляется актуальным прежде всего в *философском* плане. С другой стороны, и в *практическом* смысле данное исследование может быть весьма актуальным, так как выявление философских оснований возможности и условий взаимодействия религии и политики способствует лучшему пониманию специфики *конкретных* религиозно-политических отношений на эмпирическом уровне, прогнозированию возможных путей их развития.

Выше мы указали, что одним из условий стабильности общественной жизни является стабильность религиозно-политических отношений. Автора работы интересует прежде всего *качество* этой

стабильности. Ведь под таковой можно понимать состояние зависимости религии от политики или, наоборот, политики от религии. Однако такое положение не может по существу своему называться стабильным, ибо любая попытка включения или подчинения *иноприродного* потенциально содержит в себе конфликт. Под стабильностью религиозно-политических отношений (которая, в свою очередь, является одним из условий социальной стабильности в целом) мы будем понимать такое качество этих отношений, которое обеспечивает сохранение самостоятельности и свободы каждой из сторон и тем самым способствует сохранению их специфической природы. Автор исследования видит свою задачу в попытке определить, возможны ли и как возможны такие отношения религии и политики, при которых не утрачиваются определяющие характеристики указанных сторон.

Другими словами, суть основной *проблемы* данного исследования состоит в следующем: и религия, и политика имеют свои специфические характеристики, без определённого набора которых религия, по существу, не является религией, а политика – политикой; религия и политика не совпадают в приоритетных направлениях своей деятельности; и тем не менее они взаимодействуют; если возможно такое взаимодействие, то не осуществляется ли оно за счёт изменения (коррекции) одной из сторон данных отношений своей природно доминирующей направленности на иную ориентацию с целью нахождения основы для коммуникации; в таком случае, возможно ли вообще говорить о *взаимодействии* религии и политики, или в результате их взаимодействия происходят такие глубокие изменения важных характеристик той или другой стороны, что исходное (сущностное) определение их как религии и политики становится некорректным? Ответив на данный вопрос, мы сможем определить возможность и условия гармоничных религиозно-политических отношений.

Вопросы взаимоотношения религии и политики получили наибольшее развитие в исторических, а не в философских исследованиях. Очевидно, что историческая проблематика существенно отличается от философской, так как история рассматривает *конкретные* религии и их отношения с властью и государством в *определённые* исторические периоды. Таким образом, основной интерес исторических исследований лежит в *эмпирической* плоскости. Для филосо-

фии же, напротив, эмпирические события представляют собой интерес только как факты, подтверждающие или опровергающие теоретические построения, основанные на понимании *природы* того или иного явления. Поэтому в данном исследовании должны рассматриваться религия и политика *вообще* (то есть взятые в их *сущности*), а не их частные проявления.

Между тем важно подчеркнуть, что конструктивного разговора о *религии вообще* быть не может. Как известно, *религии вообще* не существует, есть только конкретные и весьма специфичные религии, задающие свои собственные параметры культовой, социальной и политической активности. Говорить о взаимоотношении религии и политики и не учитывать эти самые параметры – значит не сказать ничего о возможных формах, содержании и последствиях этих отношений. Поэтому в данном исследовании автор исходит из особой *предпосылки*: исследование проблемы взаимодействия религии и политики осуществляется на примере христианства (взятого здесь не как сумма эмпирически регистрируемых исторических форм религиозной жизни, а как специфический религиозный тип, то есть *по сущности*). Задав такой ракурс рассмотрения вопроса взаимоотношений религии и политики, мы, с одной стороны, рассматриваем именно отношения *религии и политики* (поскольку христианство – религия и, следовательно, обладает всеми необходимыми качествами, которые позволяют назвать религию религией), а с другой стороны, учитываем *специфику* христианства в его отношениях с политикой. Тем самым одновременно решаются две задачи: определяется *природа* религии, так как христианство – религия, и учитывается *специфика* христианства. Таким образом, с одной стороны, построенная в работе модель взаимоотношения религии (как таковой) и политики может претендовать на универсальный характер; с другой стороны, выводы, касающиеся конкретных форм их взаимодействия, имеют смысл только в рамках христианской культуры или при анализе коммуникации *христианства* и политики. Что касается других религий в их отношениях с политикой, то выводы, сделанные в данной работе, могут быть применимы к ним лишь частично, ибо основное внимание должно быть уделено *специфике* конкретной религии. Именно в этой специфике скрыты принципы, на которых основаны отношения между религией и политикой в каждом конкретном случае.

Среди философской литературы, касающейся проблематики исследования, можно выделить несколько направлений, теоретические разработки которых представляли интерес для автора работы:

1. *Русская религиозная философия*. Тема взаимоотношения религии и политики активно исследуется *Н.А. Бердяевым* («Новое религиозное сознание и общественность», «Царство Духа и царство кесаря», «Sub specie aeternitatis»). Философ указывает на идеальную перспективу религиозно-политических отношений, осуществление которой может и должно начаться усилиями христиан ещё в мире объективации. Пути возможного строительства отношений Церкви и государства (исходя из природы каждого из них) определяют *Л.П. Карсавин* («Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства», «Церковь, личность и государство») и *А.В. Карташев* («Церковь и государство», «Церковь как фактор социального оздоровления России»). Выявляя специфическую природу Церкви и государства, они указывают на те «области», где интересы Церкви и государства могут совпадать. Л.П. Карсавин подчёркивает необходимость социальной активности христианства, ибо только такое, а не отвлечённое христианство способно быть серьёзной социальной силой. Фундаментальные работы *С.Л. Франка* («Духовные основы общества» и др.) затрагивают серьёзные темы взаимоотношений Церкви и мира, зависимости общественного порядка от нравственного уровня человека, предела эффективности политического насилия. Богатый материал для темы диссертационного исследования дают работы *С.Н. Булгакова* («Христианство и социализм», «Церковь и социальный вопрос», «Церковь и государство»), в которых он определяет место и роль религии в жизни общества, в том числе и жизни политической. Невозможно не упомянуть и работы *И.А. Ильина* («Путь духовного обновления» и др.), в которых автор пытается определить христианское отношение к политике и государству. Богатый материал для размышлений дают философские построения *Владимира Соловьёва* («Критика отвлечённых начал», «Духовные основы жизни», «Владимир Святой и христианское государство»). В них философ пытается определить наиболее благоприятные условия для плодотворного взаимодействия Церкви и государства, способствующего гармонизации общественной жизни.

Таким образом, указанные авторы актуализируют и решают целый спектр проблем, затрагиваемых и автором данного исследова-

ния. А именно: определяют специфическую природу религии и политики, Церкви и государства; подтверждают социальную природу христианства; ищут наиболее плодотворные пути взаимодействия религии и политики, Церкви и государства, размышляют о перспективах взаимодействия религии и политики исходя из сущности того и другого.

2. *Протестантская и католическая философия и модернистская теология.* Одной из специфических особенностей модернистской философии и теологии является осознанное стремление вернуть христианство «лицом к миру». Мирские дела имеют для христианина первостепенную важность, так как именно в них и через них осуществляется спасение. Христианство и политика сближаются, так как только политика сегодня является той силой, с помощью которой христианин может действительно исполнять заповеди Христа. К наиболее ярким представителям названной философской и теологической традиции (тем, которые в той или иной степени рассматривают вопросы, имеющие отношение к теме исследования) можно отнести: *П. Тейяра де Шардена* («Божественная Среда»), *Ж. Маритена* («Интегральный гуманизм», «Человек и государство»), *Ю. Мольтманна* («Теология надежды»), *И. Б. Меца* («Будущее христианства: По ту сторону буржуазной религии»), *К. Барта* («Христианин в обществе»), *Х. Кокса* («К теологии социальных перемен», «Религия в мирском граде»), *Г. Гутьерреса* («Теология освобождения»).

В целом религиозная философия и модернистская теология заняты поиском таких форм взаимоотношения религии и политики, которые способствовали бы наиболее плодотворному осуществлению христианских заповедей.

3. *Западная политическая философия.* Данное исследование построено на критическом анализе взглядов, касающихся проблемы взаимоотношения религии и политики, сформировавшихся не только в рамках *религиозной*, но и *политической* философии. Идеи политической философии дополняют спектр представлений о том, как возможно взаимодействие религии и политики. Среди авторов классических работ, так или иначе затрагивающих вопрос религиозно-политических отношений, могут быть названы: *Г.В.Ф. Гегель* («Философия права»), *Т. Гоббс* («Левиафан»), *Ж.Ж. Руссо* («Об общественном договоре»), *Б. Спиноза* («Богословско-политический трактат»). Указанные авторы определяют место и роль религии в обществе и государстве.

Вышеперечисленные имена составляют основной, но не исчерпывающий список авторов, на труды которых опирается данное исследование. Тема отношений религии и политики присутствует и в работах представителей отечественной философии советского периода: Л.Н. Митрохина («Религия и политика»), М.П. Мчедлова («Религия и политика: традиционное и новое») и др. Однако данные работы мало что дают в плане философского рассмотрения вопросов религиозно-политических отношений, так как их авторы (в указанный период) не смогли выйти за рамки идеологических штампов и стереотипов. Определённый материал для размышления дают критические работы В.И. Добренёва, А.А. Радугина, Б.Ю. Кузмицкаса, Н.С. Юлиной, так как (в условиях отсутствия переводов авторских работ) они являются определённого рода справочниками по западной модернистской философии и теологии.

Список используемой автором литературы дополняется и другими именами, которые трудно отнести к какому-либо из перечисленных направлений, но идеи которых весьма плодотворно можно использовать для решения проблемы исследования.

Следует отметить, что автор исследования не ограничивает свою работу рамками какой-либо *одной* философской (или конфессионально-философской) традиции, хотя при этом *предпочтение* отдаёт русской религиозной философии. Объясняется такое предпочтение двумя причинами: 1) в рамках указанной традиции оформилось адекватное, с точки зрения автора, понимание природы религии как самостоятельного «региона» реальности, имеющего основу в самом себе; 2) указанная традиция характеризуется особым вниманием к вопросам религиозно-политических отношений. Именно в силу этих причин природа религии и природа политики (а также Церкви и государства) будет рассмотрена с позиций русской религиозной философии. Тем самым задаётся определённый ракурс рассмотрения проблемы взаимодействия религии и политики, плодотворность которого автор видит в единстве взгляда на оба названных региона, в единстве методологического подхода к анализу как самих этих регионов, так и их взаимного отношения. Указанный подход, кроме того, позволяет *в равной степени* иметь в виду как религию, так и политику в качестве предметов философского осмысления. Повышенный интерес автора исследования к русской религиозной философии не означает полного принятия им идей именно этой традиции, равно как не

означает и абсолютного отвержения идей других философских традиций. Философские исследования в области религиозно-политических отношений критически используются, но не отвергаются.

Предметом настоящего исследования является *взаимодействие* религии и политики, рассмотренное с точки зрения его оснований, сущности и принципов. Под взаимодействием мы будем понимать процессы воздействия религии на политику и политики на религию. Согласно исходной установке исследования, каждая сторона взаимодействия представляется как самостоятельная, независимая от другой стороны сфера реальности. Другими словами, религия и политика предстают как два *различных* «объекта».

Целью исследования является *построение такой модели взаимодействия религии и политики, которая позволяла бы обосновать возможность сохранения своей самости (специфической природы) каждой из сторон такого взаимодействия*. Речь идёт прежде всего об адекватном описании средствами философского языка той реальности, которая заключена в понятии взаимодействия религии и политики; о такой категориальной модели, которая могла бы явиться *основанием любых последующих теоретических положений и практических выводов* по поводу данного взаимодействия.

Новизна исследования конкретизирована в нижеперечисленных тезисах:

1. В данной работе, в отличие от большинства представленных в литературе подходов, природа религии определяется через органическое единство трёх её составляющих (сущностных элементов), каковыми являются теоцентризм, социальность и тотальность. Социальность является одним из *сущностных* (базовых) элементов религии, который, наряду с прочими элементами, *подчинён* генеральной религиозной интенции на Богочеловеческое (синергичное) преобразование реальности. Подлинность политики определяется *причастностью к трансцендентному* как её источнику и конечному ориентиру. Политика гетерономна в указанном смысле, так как, во-первых, генетически восходит к религии как своему началу и, во-вторых, те ценности, на которые *в идеале* направлено подлинно политическое действие, не вырабатываются самой политикой, но конституируются в сфере религии.

2. Анализ природы религии и политики с точки зрения религиозной философии позволяет сделать вывод о том, что *религия и по-*

литика, сохраняющие свою специфическую природу, относятся друг к другу как целое и часть. Коммуникация между религией и политикой при сохранении ими своей природы может быть определена как «взаимоотношение», а не «взаимодействие», так как взаимодействие изначально предполагает коммуникацию целого и целого, но не целого и части. Идеальная модель религиозно-политических отношений, представленная в исследовании как оригинальная авторская разработка, исключает как идею автономии религии и политики, так и возможность их взаимного поглощения. Отклонения от указанной модели (постулирующие либо автономию, либо взаимное поглощение) с необходимостью влекут перевод религиозно-политической коммуникации из модуса взаимоотношения в модус взаимодействия. Наличие же религиозно-политических *взаимодействий* есть признак потери религией и политикой своей подлинной природы. Выражением такого взаимодействия между религией и политикой являются политизация религии и сакрализация политики.

3. На основе сравнительного анализа содержания понятий «религия», «Церковь», «политика» и «государство» выдвинута авторская гипотеза, в которой утверждается, что теоретические модели *религиозно-политических* и *церковно-государственных* отношений принципиально различны. Подлинные отношения между Церковью и государством определяются через взаимное невмешательство и автономность. Такой *дуализм церковно-государственных отношений* является основанием сохранения как Церкви, так и государством своей специфической природы и одним из главных условий общественной стабильности. Те или иные программы «слияния» Церкви и государства имеют своим следствием искажение природы как Церкви, так и государства, что является деструктивным социальным фактором.

Методологическое оснащение исследования фундировано идентификацией авторской позиции, размещённой в русле традиций отечественной религиозной философии. Для указанной традиции прежде всего характерно религиозно-метафизическое понимание социальности, опирающееся на специфическую герменевтику сакрального текста и диалектически сочетающее в себе иррациональное начало веры с опытом рационального дискурса. В обозначенном методологическом горизонте нашли применение сравнительно-аналитический и диалектический методы.

1. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА КАК ДВЕ СТОРОНЫ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Понимание того, *как возможно взаимодействие религии и политики*, основывается на понимании их природы. Необходимо знать, какие сущностные черты религии и политики определяют именно такой (а не какой-либо иной) способ взаимодействия их друг с другом. Определение состава и субординации сущностных элементов религии и политики – чрезвычайно важная задача для автора работы, т.к. без такого определения невозможно решение основной проблемы исследования, невозможен ответ на вопрос, сохраняют ли религия и политика свою природу неизменной, вступая в определённые отношения друг с другом. Процесс разрешения какой-либо проблемной ситуации должен начинаться с её корректного теоретического описания; только в этом случае анализ проблемы и её решение могут быть плодотворными. Из *так* понимаемой исследовательской диспозиции вытекают следующие задачи начальной главы работы: во-первых, определение сущностных черт религии и политики; во-вторых, обозначение общей сферы их активности.

1.1. Природа религии

Исследование *природы* религии предполагает рассуждения по поводу религии вообще, а не какой-либо конкретной исторической религии. Но, как мы уже указали, такие рассуждения затруднены тем, что *нет религии вообще*, есть только конкретные исторические религии, имеющие своё, сугубо специфическое отношение к различным формам человеческой деятельности, включая и деятельность политическую. Поэтому в рамках данного исследования, касающегося взаимодействия политики и религии, рассуждения о религии *вообще* были бы слишком отвлечёнными, т.к. каждая религия задаёт свои *особые* параметры отношений с политикой, исходя из собственного *внутреннего содержания*. Мы уже задали конкретный ра-

курс рассмотрения проблемы взаимодействия религии и политики: анализ осуществляется на примере христианства. Думается, что при такой предпосылке наиболее плодотворным будет определение природы религии через природу христианства, как *одной из религий*. Тем самым, мы определим природу религии, т. к. христианство – религия, и укажем на специфику христианства, в том числе и в его отношении к политике.

В философии религии есть опыт построения таких рассуждений, в которых через анализ одной религии исследуется религия вообще. Опыт этот двоякий. Существует редукционистский подход к определению религии через её «минимум», в рамках которого высшие формы религии определяются через низшие формы. Но есть и другой опыт определения религии, который состоит в постижении низших форм религии через высшие. Гегель, например, исходит из того, что христианство есть высшая форма развития религии, и на основе исследования этой высшей формы определяет, чем должна быть религия вообще [44, с. 264, 270]. Он подчёркивает, что «не следует говорить о религии вообще», ведь «существенное определение отношения между религией и государством устанавливается лишь в том случае, если вспомнить о её понятии» [43, с. 295]. Русские религиозные философы, по-иному, в отличие от Гегеля, понимающие *суть* религии, следуют ему в методе определения религии: сущность религии *вообще* определяется через сущность христианства [см. напр.: 29, с. 12–13].

Даже если не признавать христианство высшей формой религии, то, во всяком случае, трудно не согласиться с тем, что христианство – *одна из* самых развитых религиозных систем. Значит, исследуя природу религии через анализ природы христианства, мы будем исходить не из минимума определения религии (каковым Э.Б. Тайлор считал «анимизм» [158, с. 210]), а из максимально возможного уровня развития религии. Рассуждать о возможности взаимодействия анимизма и политики, тем более о современном смысле такого взаимодействия, было бы крайне несерьёзным делом. Христианство как видовое понятие рода «религия» имеет как все признаки рода, так и свою видовую специфику.

Рассуждения о природе религии мы начинаем не на пустом месте. «В философском аспекте мы находимся здесь на такой стадии, когда уже можно использовать результат ранее установленных по-

ложенный» [44, с. 272]. Существуют десятки определений религии, подчёркивающие те или иные специфические её черты. В зависимости от того, *кто* даёт эти определения, их можно разделить на две группы:

а) определения, заданные «внешним» взглядом на религию (сущность религии постигается на основе внешнего её изучения, так как личный религиозный опыт отсутствует);

б) определения, опирающиеся на взгляд «изнутри» (религия понимается и объясняется на основе личного религиозного опыта) [см.: 136, с. 6–7; 34, с. 73].

Для того и другого подхода к определению религии приемлемо (с определёнными оговорками) такое *исходное положение*: религия есть вера в Сверхъестественное. Однако данные подходы не совпадают в понимании источника этой веры. Внутренний взгляд исходит из того, что источник веры в *реальном существовании* Сверхъестественного. Между тем само представление о том, *что* есть это Сверхъестественное, существенно отличается в различных религиозных системах. Именно это различное понимание определяет специфику каждой из религий и особенности практики (в том числе и политической) их последователей. Взгляд внешний утверждает, что источником веры является страх, заблуждение и т.д., иначе говоря, источником религии в том или ином смысле является сам человек. Между тем такое понимание источника веры представляет собой вполне определённое отрицание независимой от внешних обстоятельств или психических потребностей *специфической* природы веры и, как следствие, самостоятельной природы религии. Философия, часто оперируя такими понятиями, как «бог» и «религия», на деле отказывает им в самостоятельном существовании, понимая Бога как идею, а религию – как нечто вторичное, производное от морали, чувства или мышления, тем самым лишая религию собственной природы.

Гегель вполне определённо заявляет, что содержанием религии является абсолютная истина [см.: 43, с. 295]. Однако он уточняет, что такое содержание имеет лишь *совершенная* религия, т.е. христианство как религия Откровения. Остальные религии, «будучи ещё ограниченными, не соответствуют понятию» [44, с. 411]. По словам Гегеля, лишь тогда истинная религия действительна, когда Дух достигает знания этой истины. «Религия есть идея Духа, относящегося к

самому себе, самосознание абсолютного Духа». Содержание, которое заключено в знании Абсолютного Духа в самом себе, есть Абсолютная Истина [см.: 44, с. 367]. Абсолютный Дух есть Бог. «Бог есть не высшее чувство, а высшая мысль» [44, с. 253]. Таким образом, мы вслед за Гегелем должны прийти к выводу о том, что религия есть мышление, она «существует лишь посредством мышления и в мышлении» [44, с. 253]. Мышление это не «первого сорта», ибо такового оно достигает только в философии [см.: 45, с. 393–394]. Религиозное мышление есть лишь ступень к полноте, мышлению философскому. Итак, Гегель сводит религию к мышлению, лишая её тем самым собственной природы.

Размышления Канта приводят нас к аналогичному конечному выводу: религия не имеет собственной природы. Религия есть следствие наличия морали, ставящей абсолютные цели для конечного человека. «Для себя самой (и объективно, поскольку это касается воления, и субъективно, поскольку это касается способности) мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [68, с. 261]. Хотя мораль и не нуждается ни в какой цели «и для неё достаточно закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы вообще, из морали всё же возникает цель» [68, с. 262]. По мнению Канта, разум обязательно ставит вопрос: что *последует из нашего правомерного действия* и к какой цели мы можем направить свои поступки, дабы они были в согласии с нею. Возникает «идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее всемогущее существо...» [68, с. 262]. Таким образом, считает Кант, «мораль неизбежно ведёт к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека» [68, с. 263]. Как видим, Кант лишил религию собственных оснований, сведя её к морали.

Сведение религии к чувству, которое по природе своей религиозно, есть итог рассуждений Шлейермахера. «Ваше чувство, – пишет он, – поскольку оно <...> выражает ваше собственное бытие и жизнь, равно как общее бытие и жизнь вселенной – поскольку вам даны отдельные его моменты, как действие в вас Бога через средство действия на вас мира, – вот ваша религиозность» [174, с. 83]. Такое видение религии, по мнению С.Н. Булгакова, ставит её *наравне* с «наукой, моралью, эстетикой» [29, с.41] и даже ниже их, так как

лишает её собственного основания. Гегель критикует Шлейермахера, считая, что религия не может быть сведена к чувству, ибо оно находится лишь на пороге религиозного сознания. Чувство присуще и животным, которые вовсе не имеют религии [см.: 44, с. 306].

Рассуждения Канта, Гегеля, Шлейермахера относительно религии весьма оригинальны, однако их объединяет одно: они отказывают религии в собственном основании и собственной природе. Нет смысла приводить мнения других философов, рассуждающих о религии как о явлении вторичном, производном от чего-либо. Если религию понимать так, то данное исследование теряет смысл, ибо теряется *собственно религия* как специфическая сторона религиозно-политического отношения, растворяясь в моральной, эмоциональной или логической сфере человеческой практики; а вместе с тем исчезает и сам специфический *предмет* изучения, превращаясь в частный случай отношений между политикой и моралью, между политикой и чувственностью, между политикой и рациональностью. Весьма плодотворным в этой связи представляется обращение к русской религиозной философии. Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, В.С. Соловьёв – те имена, которые вдвойне интересны для данной работы, так как эти философы не только не отказывают религии в *собственной природе*, но и анализируют *взаимоотношения* религии и политики, Церкви и государства, религии и общественности.

Религия (с точки зрения такой философской мысли, которая *причастна* религии) есть связь человека со Сверхъестественным. Связь не иллюзорная, не имитирующая общение, а реальная. Указанная связь может быть реальной только при реальном существовании Сверхъестественного, или Бога. Который открывается человеку. Религия – это не «субъективное человеческое состояние» (состояние психической неуравновешенности вследствие непонимания человеком природных явлений, страха или одиночества), а «*откровение объективных реальностей*» [16, с. 20]. Откровение есть интимное открытие этих реальностей человеку. В момент такого раскрытия (которое человек может переживать по-разному) происходит причастие человека к религии, но не рождение её. Религия существует независимо от каждого конкретного человека и его внутреннего состояния, как явление объективное, но в то же время и в человеке, она «субъективно-объективна» [29, с. 19]. Религия становится моей, но

«моя религия не есть моё создание, иначе она вовсе не есть религия» [29, с. 19]. Для меня и вне меня религия начинается с ЕСИ, веры в то, что Он есть. «Это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе и как предмет для анализа» [29, с. 19]. Я верю, что Он есть, и это «существование внешней действительности утверждается верою» [154, с. 40].

Что есть вера? Традиционное богословское определение веры гласит: вера есть «уверенность в невидимом» (Евр 11:1). Каковы источники этой уверенности? Вера опирается не на каприз, психическое помешательство или упрямство. Она, как это ни парадоксально звучит, опирается на особое знание. «В вере Бог нисходит к человеку <...>, совершается двусторонний, богочеловеческий акт» [29, с. 32], который имеет для верующего полную достоверность. Это есть его религиозное знание, полученное путём откровения [см.: 29, с. 32]. Бог нисходит к человеку, утверждая его в вере. Один человек, без помощи свыше, обрести веру не может.

Определить гносеологический элемент веры возможно только опытным путём. Вера, рождённая без мистического переживания, «основанная на подчинении авторитету, в конечном счёте опирается на веру-достоверность, веру-знание» [168, с. 224]. Вера не может быть прочной без опытного знания, которое даёт понимание того, что есть внешняя действительность. «Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаём» [154, с. 41]. Однако, как указывает Булгаков, «содержание веры всегда превышает личный религиозный опыт, вера есть дерзание и надежда» [29, с. 30]. Но это не значит, что содержание веры есть наполовину фантазии и мечтания. «В вере есть свобода, но вовсе нет произвола...» [29, с. 29].

Итак, религия есть связь между Богом, открывающимся человеку, и человеком, принимающим Бога и знающим, что Он есть. Тем самым религия мыслится «независимой от этики, эстетики, теоретического познания, философии и науки, ибо имеет свою собственную опору, свой собственный орган восприятия» [29, с. 20]; она не нуждается в них, так как «источники её абсолютны и самодовлеющи» [20, с. 37].

В религии и через неё человек не только ощущает свою связь с Богом, но и осознаёт свою удалённость от Бога. Религия «основывается на поляризации сознания, напряжённом чувстве противоположности трансцендентного и имманентного» [29, с. 30]. Между тем

религиозный человек пытается преодолеть разрыв между собой и Богом. Начало спасения – в осознании реальности этого разрыва и желании преодолеть его. Для человека, знающего, что Бог есть, и чувствующего свою удалённость от Него, *главной* целью жизни становится возвращение к Творцу, или, иными словами, спасение. Религия указывает человеку на *путь* спасения. Таким путём является любовь к Богу и действенная любовь к ближнему. Евангелие утверждает, что первая и наибольшая заповедь гласит: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф 22:37). Вторая заповедь подобна первой: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22:39). При этом «соблюдение первой заповеди подлинно удостоверяется соблюдением второй» [168, с. 332]. Религия, таким образом, «связывает» не только человека с Богом, но и человека с человеком, «человека с человечеством» [29, с. 52]¹.

Человек, «чувствуя Бога», тем самым ощущает себя в мире [29, с. 16]. Греховность «мира» зарождает стремление религиозного человека «преодолеть его в Боге» [29, с. 16]. «Сокровище на небесах» (Лк 12:33) обладает такой ценностью для верующего, что он способен пожертвовать ради него «всеми земными благами» [168, с. 298]. Однако преодоление «мира» не есть полное отречение от него, но есть стремление к его преображению. В вере в «иной мир» человек обретает «основной источник и творческую силу и для земной своей активности» [168, с. 296]. «Вера в “сокровище на небесах” есть тем самым вера в абсолютную божественную ценность всякой человеческой души в самом её конкретном бытии, т.е. в её земном воплощении, – кратко говоря, есть *любовь к ближнему* во всей конкретности его жизни и жизненной нужды» [168, с. 299]. Специфика христианской сотериологии, уточняет современный католический теолог Карл Ранер, обуславливает необходимость посюсторонней деятельности, обращённой на ближних. Именно «абсолютное будущее» *каждого человека* является в христианстве основанием его «абсолютной ценности». Поэтому забота о конечном спасении и вечной жизни проявляется как посюсторонняя «забота о достижении более

¹ Между тем трагическое несовершенство человека при наличии множества специфических религий часто приводит к тому, что религия является фактором раздора, а не сближения человека с человеком.

совершенного социального порядка» [133, с. 182]. Значит, религия (в частности христианство) глубоко *социальна* по своей природе¹. «Действенная забота о том, чтобы накормить голодного, приютить бездомного, одеть голого, есть реальный показатель *моей* веры в небесное сокровище» [168, с. 299].

Таким образом, социальность религии неразрывно связана с её трансцендентной устремлённостью и, более того, есть следствие именно этой устремлённости. И в этом нет противоречия. «Христианство фактически содержит в себе обе эти установки и указывает на некое высшее единство, в котором они совмещаются» [168, с. 326]. Любовь к ближнему без религиозного смысла «есть нечто шаткое и слепое» [168, с. 332]. Ценность социальных форм деятельности зависит прежде всего от наполняющего их нравственного содержания: от того, насколько в них воплощается «дух любви, справедливости, свободы» [164, с. 75]. Мир, конечно, невозможно любить при осознании его исключительной греховности, но мир *нельзя не любить* «в его конкретной, живой первооснове, в которой он есть образ и воплощение божественного бытия и божественной ценности» [168, с. 332]. Божественное происхождение личности и мира есть достаточное основание для активной, действенной практики верующего человека в мире с целью преобразования мира.

Однако вопрос, касающийся признания социальной активности религии как её *сущностной* активности, не является однозначно решённым. Существует два полюса мнений относительно социальной активности христианства, которые опираются на определённые толкования и понимания библейских текстов.

1. *Христианство асоциально*. Оно отвлекает человека от реальной жизни и реальных проблем. Христианский идеал – личное спасение, и мир – только помеха для достижения этого идеала. Судьба мира не волнует христианина, так как мир есть царство дьявола. Христианин – гражданин небесного града. В земном граде, живущем в грехе, ничего нельзя изменить, поэтому никакие активные действия в нём не требуются. Пустыня – вот подходящее место жительства для христианина [см. напр.: 97, с. 136–140].

¹ «Всякая религия, – пишет Г.П. Федотов, – имеет свою этику, и всякая этика имеет своё социальное выражение – свою политику и экономику» [164, с. 76].

2. *Христианство социально.* На социальную природу христианства указывают Евангелия. Христос, отвечая на вопрос законника, какая заповедь является наибольшей, сказал, что первой и наибольшей является заповедь – возлюби Господа Бога твоего. Вторая, подобная ей, – *возлюби ближнего твоего, как самого себя* (см.: Мф 22, 35–40). Эти заповеди задают два направления деятельности христианина: небесное и земное, социальное. Следует отметить, что Священное Писание указывает на важность второй заповеди, так как только через любовь к ближнему возможна любовь к Богу (1 Ин 4:20–21)¹.

Любовь всегда деятельна. «Непосредственным выражением любви является действие»; «связующей нитью между верой и делами служит любовь» [160, с. 208]. Поэтому христианство, проповедующее любовь к ближнему, деятельно и активно. Христианский идеал предлагает человеку «бесконечное самоотвержение, исповедая и утверждая, что истинное христианство только там, где человек, совершенно отказываясь от себя, отдаётся делу чужого спасения, служит только другим» [113, с. 437]. Спасая других, человек спасается сам.

Активная социальная практика не является прерогативой «мирского» христианства, так как без неё невозможно и монашеское служение. Если даже исихазм «в какой-то мере сделался общественно-политическим течением» [132, с. 10], то что говорить об общежительных монастырях, где молитвенная и социальная помощь ближним понимается как приоритетная задача.

Думается, что вторая точка зрения адекватно представляет христианство как религию, проповедующую активность, в том числе и социальную. Христианство по сути своей социально активно, так как оно не отвергает мир как таковой. «И если христианство отвергает "мир" – материю, природу, тело, хозяйство, собственность, государство, науку, искусство и с ними все земные дела, – то оно не может ни вести человека *в этом мире*, ни учить и вдохновлять человека *в*

¹ Христианство в своих основаниях, конечно, не является социально-политической доктриной. В Библии, как указывает прот. Георгий Флоровский, «едва ли допустимо выискивать <...> какой-то вечный, идеальный образец политического или экономического устройства, подходящий для современности или для любого другого времени и места» [167, с. 18].

этом мире» [63, с. 309]. В таком случае христианство перестало бы быть самим собой.

Христианская деятельность всегда *конкретна* в том смысле, что она направлена на реальную ситуацию и на реального человека. «Одним из самых вредных заблуждений, и притом особенно опасным именно в переживаемое нами время, является отвлечённое понимание христианства», – пишет Лев Карсавин. Христианство не может отождествляться только с чисто теоретическим учением. Чтобы не быть отвлечённым, оно должно быть деятельным *в социальном смысле* [см.: 74, с. 395]. Поэтому представляется достаточно репрезентативным замечание С.Л. Франка о том, что истинное (христианское) отречение от «мира» состоит вовсе не в нежелании действительно соучаствовать в жизни мира, а в «действительном подавлении в себе мирских *страстей*, в свободе от них, в ясном и действительно подтверждаемом усмотрении призрачности всех мирских благ» [168, с. 208].

Какова *цель* социальных действий, которые предполагаются христианством? Прежде всего, социальная активность не является для христианина целью *сама по себе*. Она есть средство достижения другой цели: преобразования бытия. Человеку надлежит принять мир «как христианское средство, ведущее к христианской цели» [63, с. 314]. Социальная активность как средство преобразования мира не имеет целью политическое и социальное его преобразование и изменение, но преобразование духовное, и только через духовное преобразование – изменение социальной и политической жизни. Социальная и политическая революция, совершаемая путём духовного преобразования человека, длится чрезвычайно долго и требует большого терпения и напряжения духовных сил. Возникает иллюзия, что все проблемы общества решаются гораздо быстрее и эффективнее путём политических преобразований. «Современный человек, начиная, по крайней мере, со второй половины XVIII века, твёрдо верует, что совершенствование жизни просто совпадает с совершенствованием её политического и социального устройства, с социально-политическими реформами» [168, с. 456]. В этом веровании безмерно преувеличиваются значение и возможности политических реформ и недооценивается творческая сила любви. «Основной, царственный путь христианской нравственной активности есть, напротив, всегда путь излучения в мире личных сил любви, путь прямого личного

благоворения. Совершенно неверно, будто эти силы ограничены и могут иметь только ничтожное действие» [168, с. 387].

Содержанием христианской социальной активности является *служение Богу через служение миру*. В этом нет никакого противоречия. Уже евангелист Иоанн указывает на невозможность любви к Богу без опыта действенной любви к ближнему (1 Ин 4:20; ср.: 1 Кор 13:1–3). В Евангелии «Иисус проповедует социальную обязанность с такою же силою, как и любовь к Богу» [128, с. 49]. Через «переработку и совершенствование мирских сил в себе и вокруг себя, через приспособление их всех к служению Богу» [168, с. 208] человек идёт верным путём к Нему.

Итак, отметим некоторые сущностные характеристики природы религии, а именно такие её элементы, которые значимы для нас по двум причинам: 1) они составляют суть религии, без них религия уже не является религией; 2) именно эти элементы представляют интерес при рассмотрении вопроса о взаимодействии религии и политики.

1. Теоцентризм

Направленность к Трансцендентному, понимаемая как путь спасения и обретения абсолютной основы собственного существования, является *доминирующей* тенденцией в религии. В религии постигается абсолютный смысл бытия человека и определяются пути достижения конечных целей, обретения этого смысла. По критерию *«спасительно-неспасительно»* человек оценивает свои поступки и мысли.

2. Социальность

Религия, как было указано выше, есть коммуникация человека со Сверхъестественным. Участником этой коммуникации человек становится добровольно, а качество её зависит от добровольного же следования божественным заповедям. Бог указывает человеку на спасительность или греховность тех или иных его действий. Ориентация в первую очередь на слово Бога и активность в любой сфере жизни, соответствующая этому слову, есть отличительная черта религиозного человека.

Одна из главнейших заповедей христианства, дающая человеку ориентиры действия в социальной сфере, есть заповедь о *действенной* любви к ближнему, «ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак 2:26). Даже протестанты, исходящие из того,

что спасительной является только вера, но не дела, признают, что дела есть естественное следствие наличия спасительной веры [см. напр.: 67, с. 48–51]. Христианство задаёт цель социальной активности и её содержание, каковым является любовь. Иными словами, религиозная социальная практика имеет своей целью помощь ближнему и исключает всякое насилие при осуществлении этой помощи. «Нет спасения без участия в общественном благе, но и это участие неосуществимо мерами внешними без проникновения его духовною силою христианской любви» [7, с. 68]. Помощь ближнему есть относительная цель религиозно-социальной практики, абсолютной же является спасение мира и человека. Таким образом, спасение мира невозможно без помощи ближнему. Относительное является *средством* достижения абсолютного. Социальные отношения и взаимодействия освящаются в глазах христианина Самим Богом, гармоничная коммуникация с Которым возможна только при наличии гармоничной (т.е. осуществляемой с любовью) коммуникации с ближним. А это означает, что социальный компонент или аспект есть сущностная составляющая религии.

Другими словами: 1) человек знает, что Бог есть; 2) именно Бог даёт человеку *основные* ориентиры его деятельности, в том числе и деятельности социальной; 3) *все остальные ориентиры не должны противоречить основным*; 4) абсолютной целью религиозной социальной практики является преобразование мира, относительной – помощь ближнему; 5) для того чтобы социальная практика оставалась на уровне *религиозной* практики, необходимо осуществление её посредством *любви к ближнему* и исключения любого насилия по отношению к этому ближнему.

3. Тотальность

Вышеуказанные сущностные характеристики религии только на первый взгляд кажутся противоречивыми. С одной стороны, для религии действительно характерна *двойственность*, связанная с наличием в ней двух направлений действия: «вертикального» (устремлённость к Трансцендентному) и «горизонтального» (активная социальная практика). С другой стороны, эта двойственность легко преодолевается через понимание единой цели каждого из этих направлений, суть которой – спасение, или достижение абсолютного блага. Оно достижимо через гармонию внутренней и внешней работы человека, сознающего, что спасение должно быть целью *любой* его

деятельности. Религия не может занимать только какую-то часть жизни человека, она охватывает её *всю* (в противном случае нельзя серьёзно говорить о полноценной религиозной жизни). «Религия есть всё, должна быть всем, она не может быть частью, не может быть специальной функцией, подобно науке, политике, искусству. Начало религиозное по существу своему всепроникающее, всеудухотворяющее, ни от чего не отделимое, ничему не противоположимое» [16, с. 261]. Между тем не следует путать тотальность религии с тоталитарностью, так как тотальность религии имеет мистическую (трансцендентную) основу, а не обусловлена претензиями какой-либо частной (исторической) формы религии.

Таковы элементы религии, в которых раскрывается её природа.

1.2. Природа политики

В современном политическом знании *начало* и *причины* возникновения политики определяются по-разному. Поэтому нет и единого ответа на вопрос, какова *природа* политики. В политической науке оформился ряд исследовательских парадигм, в которых раскрывается сущность политики (теологическая, натуралистическая, социоцентристская). В рамках данного исследования не предполагается анализ всех существующих точек зрения на природу политики. В согласии с избранной методологической позицией здесь будет представлено рассмотрение природы политики с точки зрения русской религиозной философии.

Рассмотрение сущности политики с заданной точки зрения сопряжено с определёнными трудностями. Дело в том, что, во-первых, для указанной традиции исследования в политической области, как правило, не являются самоцелью, а встроены в общую философскую канву. Политическое рассматривается в связи с человеком, обществом, религией и, наконец, в русле осмысления переживаемых исторических событий. Во-вторых, в работах философов, касающихся социально-политических проблем, почти отсутствует чёткое разделение и прояснение таких понятий, как «политика», «государство», «власть». Речь скорее идёт об *области политического*. Поэтому вполне допустимым оказывается, например, такое выражение: «Государство (или "власть") имеет своей задачей защиту человеческого существования от зверя в человеке» [31, с. 65]. В данном высказыва-

нии С. Н. Булгакова для нас важен пока что не сам смысл сказанного, а то, что «государство» и «власть» как понятия не различаются. Спонтанный переход от рассуждений о государстве к рассуждениям о власти характерен и для Н. Бердяева [см.: 19, с. 527–528]. Близость таких понятий, как «власть», «государство», «политика», провоцирует в некотором смысле их неявное отождествление.

Современная политическая наука, однако, принципиально разделяет эти понятия, показывая и изучая специфику каждого из них. «Политика», «власть», «государство» – понятия родственные, но не совпадающие и не тождественные друг другу [см.: 58, с. 16]. Между тем их близость затрудняет определение функциональной специфики каждого, что и приводит к их отождествлению. Политику, например, часто сводят к власти [см.: 147, с. 58]. Такое сведение необоснованно, хотя вполне объяснимо, ибо политика немислима вне темы власти и властных отношений. «Политика, – пишет Б.Г. Капустин, – всегда есть действие силы и взаимодействие сил. Её токи генерируются разностью их потенциалов. Эти токи есть собственно власть как "природа политики"», как способность осуществлять свою волю в масштабе социума [70, с. 41]. Однако «власть» не сводится к «политике» [178, с. 107].

В самом широком смысле *власть* может быть определена как «диспозиция субъективного доминирования, возникающая при реальном (а не потенциальном, должном), основанном на использовании различных средств и ресурсов доминировании одного субъекта, это не возможность подчинения, а подчинение де-факто» [147, с. 61]. Таким образом, власть основывается на способности и возможности одного (доминирующего) субъекта оказывать влияние на все другие субъекты, даже при их активном сопротивлении этому влиянию. Разновидностью социальной власти является власть политическая, а одной из форм власти политической – власть государственная. Власть политическая основана на доминировании какого-либо субъекта, использующего для поддержания этого доминирования прерогативы и ресурсы государства [см.: 147, с. 70]. Подчеркнём ещё раз, что власть строится на основе реального доминирования одного субъекта над другими, т. е. сохраняется при наличии социально асимметричных отношений. «Власть существует до тех пор, пока данное соотношение не будет уравновешено активностью другой стороны» [147, с. 61]. В свою очередь, *совокупность отношений*,

складывающихся по поводу завоевания, удержания и использования государственной власти в целях реализации своих общественных интересов, и есть *политика*. Центральным *институтом* политической системы общества, в деятельности которого раскрывается основное содержание власти и политики, есть *государство*.

Данные определения выявляют специфику власти, политики, государства и в то же время указывают на их близость.

Обозначенная нами ранее задача рассмотрения сущности политики (с точки зрения русской религиозной философии) может быть решена посредством реконструкции природы политики из имеющихся в рамках этой традиции исследований области политического в целом.

1. Истоки политики

Основанием рассуждений религиозной философии об *истоках* политики является христианская идея о религиозных корнях власти и государства. Христианство вполне определённо говорит о том, что власть, государство (а значит, и политика) божественны по своему происхождению. Как совместить это положение с другим, указывающим на то, что существование власти и государства становится необходимым только *после* грехопадения, которое, в свою очередь, явилось добровольным самоопределением человека *вне* Бога?

Человек, совершивший зло и различающий теперь добро и зло на основе собственного (а не божественного) понимания, нуждается в помощи (так как он не свят) для упорядочения своей жизни и получает эту помощь от Бога, который, как Царь, властвует над людьми. Однако человек отказывается от божественной помощи и просит у Бога земного царя (см.: 1 Цар 8:7). Библейский рассказ о Самуиле, передающем Богу волю народа, ясно указывает на то, что человек не отказывается от власти *вообще* (речи об этом просто нет), не просит изменить её *содержание*, речь идёт только о смене *формы* власти. Это говорит о естественности и необходимости для человека устройства общественной жизни посредством выстраивания отношений власть-подчинение. Тот факт, что такие отношения являются естественными и необходимыми, не случаен. Бог не создаёт конкретные государства и не наделяет властными полномочиями конкретных людей. Но Он определяет *сам принцип* устройства социальной жизни, которая становится возможной (в условиях жизни после грехопадения) благодаря наличию власти, способной бороться с земным злом.

Таким образом, можно говорить в определённом смысле о естественности и онтологической укоренённости политической власти¹.

Принцип устройства общества посредством существования власти и подчинения исходит от Бога, конкретное воплощение этого принципа – от человека². Власть человеческая не имеет совершенств власти Божественной и часто не только не борется со злом, но сама становится таковым. Признание того факта, что власть часто злоупотребляет своими полномочиями, не привело христианство к анархизму. Все злоупотребления власти есть её *болезнь*, а не нормальное состояние³. Власть, государство, политика признаются необходимыми элементами устройства наличного человеческого общества; христианство не отрицает, но, напротив, подчёркивает их значимость.

Следует особо сказать о том, что христианское положение о божественности происхождения власти и государства трактовалось христианскими богословами по-разному. Одни понимали данное положение как указание на прямое участие Бога в политическом процессе. Другие (и к таким надо отнести блаженного Августина и Фому Аквинского) исходили из понимания *опосредованного* происхождения власти от Бога [см.: 100, с. 109, 139]. Бог «задаёт» определённые принципы устройства человеческого общежития, которые являются не внешними, а *внутренними* ориентирами человека в его «строительстве» общественной жизни. Существование государства, власти и политики может быть определено, таким образом, как сотворчество Бога и человека. Именно в этом сотворчестве и кроется

¹ Общество, утверждает Л.П. Карсавин, упорядочивается только через принцип *государственности*; государства же без *власти* быть не может. «Это имманентный закон социального индивида: не существует устроенного общества без власти, человека – без такого общества, а без человека не существует и самого мира. И если действительно Бог сотворил мир, то человеческий инстинкт государственности – идея власти – соответствует желанию Самого Бога» [73, с. 302].

² Замечено, что апостол Павел не утверждал, что нет *начальника* «не от Бога», но заявлял, что нет *власти* «не от Бога» [83, с. 34].

³ Норма политической власти и отклонение от этой нормы не связываются христианством с какой-либо конкретной *формой* политического устройства. «Сущность власти важнее её внешнего выражения, и поэтому христианская Церковь не имеет привязанности к какой-либо определенной форме правления, так же, как и не имеет суждения об идеальных формах такового» [116, с. 33].

тайна власти и политики, на которую указывают многие исследователи.

Источник власти и политики и *вне* человека, и в то же время в нём самом. «Онтология власти исходит от Бога» [19, с. 530], и поэтому «власть имеет какое-то отношение к самому существу человеческого духа», а вовсе не изобретена людьми вследствие какой-либо потребности [29, с. 335]. И. Ильин указывает, что *первой и основной аксиомой политики* является то, что «*право и государство возникают из внутреннего, духовного мира человека*» [64, с. 234].

Признание религиозных начал власти и политики делает абсурдными любые теории, в которых признаются исключительно земные причины их возникновения. Именно это обстоятельство послужило причиной резкой оценки Н. Бердяевым теории общественного договора: «Учение Руссо есть самоистребление человека, самая горькая из неволь – неволя человека у человек, а не у начал высших, чем человеческие» [19, с. 534]¹.

2. Задачи и назначение политики

Задачи и назначение политики не могут рассматриваться нами в отрыве от её религиозных корней. Причастность к религиозным истокам наполняет политику особым смыслом, который может быть определён как *служение Богу*. Следует, однако, указать на два момента, объясняющие данное определение. Во-первых, речь идёт не о том, что политика имеет непосредственной своей задачей служение Богу. Речь идёт о том, что политика служит Богу посредством честного служения человеку, смысл которого в ограждении жизни от зла мира (политика есть, прежде всего, особая сфера социальных отношений). Во-вторых, «осознание» политикой своих религиозных истоков связывает её со смыслом жизни. «Мы, – пишет Бердяев, – отвергаем формальную политику, которая занята лишь средствами жизни, во имя политики материальной, мистически-реальной, которая заговорит, наконец, о целях жизни, свяжет себя со смыслом жизни» [16, с. 120].

¹ Русская религиозная философия, настаивая на идее религиозных корней политики, находится в русле достаточно широкого направления, начало которого можно обнаружить ещё у Платона (см.: 129, 377 а – с; 130, 624 а – б, 644 d – 645 b). В современной отечественной политической философии также встречается идея о решающем влиянии религии на «становление политической традиции» [92, с. 67].

Политика, которая только штопает «наличные дыры», является недостаточной [60, с. 159]. Другими словами, осуществление политикой своей основной социальной функции не делает её достаточной; достаточность политики определяется её связью с религией или высшим смыслом; истинная, или религиозная, политика имеет дело «с целями и смыслом жизни» [16, с. 120]. И. Ильин говорит о том, что обладание государственной властью не всегда есть указание на то, что её обладатели могут быть названы политиками, а их дела Политикой. «История знает множество авантюристов, честолюбцев, хищников и преступников, овладевавших государственною властью и злоупотреблявших ею. Нужно быть совсем слепым и наивным, чтобы сопричислять эти разбойничьи дела к тому, что мы называем Политикой» [60, с. 152]. История знает множество примеров, подтверждающих то, что совершённые *позорные злодеяния* по недоразумению причислялись к политической деятельности. «Когда в той же Греции властью овладевают повсюду честолюбивые, жадные и легкомысленные тираны, — пишет И. Ильин, — то это не Политика, а *гибель политики*» [60, с. 152].

Многие имена так называемых политиков «должны найти себе место в истории *мировых преступников*, а не в истории Политики. Ибо политика имеет свои здоровые основы, свои благородные, духовные аксиомы — и тот, кто их попирает, причисляет сам себя к злодеям» [60, с. 153]. Формально деятельность таких палачей, как Робеспьер, Кутон и Марат, может быть причислена к политической, так как они «добивались государственной власти и захватили её. Но по существу дела их деятельность была *анти-политической и противогосударственной*». Эти рассуждения приводят нас к выводу о том, что «*политику нельзя рассматривать формально и расценивать по внешней видимости*» [60, с. 154]. Завоевание и удержание государственной власти *не есть* ещё достаточное основание для того, чтобы владеющих ею называть политиками, а их деятельность Политикой. Этого мало. «Государственная власть есть лишь средство и орудие, призванное служить некой высшей цели; — и не более того» [60, с. 154]. Политика должна быть «*трезво-реальной*», и в то же время «*политика невозможна без идеала*» [60, с. 158].

Между тем следует признать, что политика оторвалась от своих религиозных корней и это, с точки зрения Н. Бердяева, приводит к тому, что она становится отвлечённой, «оторванной от смысла жиз-

ни» [22, с. 401]. Именно поэтому есть смысл говорить о политике подлинной и политике неподлинной и, соответственно, политике как *должном* (чем *должна* быть истинная политика) и о политике как *наличном* (чем она в действительности является). Подлинная политика есть *должная* политика, и такая политика является *идеалом*, к которому следует стремиться. Неподлинная политика есть *наличная* политика, которая должна преодолевать своё несоответствие идеалу подлинной политики.

Преодоление несоответствия между *должным* и *наличным* содержанием политики осуществляется на пути её сближения с религией, религиозной моралью, на пути приобщения к высшим ценностям; содержание политики представляется выхолощенным и неполноценным в случае потери ею своих религиозных корней. Истинная (*должная*) политика «сразу *идеалистична и реалистична*» [60, с. 159]. Она не есть цель в себе и для себя, так как признаёт *высшую цель*. В ином случае политика не соответствует *должному* и как результат становится недостаточной и страшной. «Берегитесь будить зверя политики, не знающего Бога», – предупреждает Бердяев [16, с. 117]. *Светская безрелигиозная государственность*, оторвавшаяся от своей высшей цели, не ценящая *религиозно-христианских корней правосознания*, подобна слепому, который ведёт слепых же [см.: 63, с. 288].

Следует признать, что указание на возможность и желательность ориентации политики на высшую цель звучит весьма абстрактно. Однако разговор становится более конкретным, если мы вспомним, что политика осуществляется конкретными людьми. Абсолютное не может быть содержанием политики как таковой, но «может быть в душе политика и душе народа» [18, с. 453]. Через одухотворённость человека, осуществляющего политическое действие, одухотворяется политика в целом. *Должная* (религиозная) политика осуществляется религиозными людьми, вносящими в специфическую политическую деятельность особый смысл и нравственные начала. Таким образом, есть смысл говорить о том, что «нравственные начала в политике утверждаются изнутри, из корней человека, а не извне» [18, с. 455].

3. Политическое насилие

Религиозная политика не просто абстрактно связывает себя с высшим смыслом, но *корректирует* своё содержание и методы практики, ориентируясь на него. Цели и средства политики (если мы

говорим о политике как должном) не должны противоречить друг другу. Наличная политика часто оказывается противоречивой в целях и средствах, используемых для их достижения. С. Франк в своей работе «Крушение кумиров» указал на неоспоримый факт крушения кумира политики. Лилась кровь «всегда во имя насаждения какой-то правды, и плакал человек, которого какие-то самоотверженные благодетели, во имя его собственного спасения, истязали и насильовали» [169, с. 128].

Безусловно, в силу своих специфических функций, политика не может обойтись без насилия вообще, так как «существует лишь для общества, в котором сильны свинцовые инстинкты. Для общества праведного не нужна была бы политика» [18, с. 453]. Более того, «политике всегда приходится иметь дело с данным, конкретным состоянием целого мира, с низким уровнем человеческой массы, с невозрождёнными душами, с сопротивлением необходимости» [18, с. 453]. Речь должна идти лишь о *границах* применения политического насилия.

Примечательным является спор И. Ильина и Н. Бердяева, в котором речь идёт об оправдании и границах политического насилия.

Критикуя книгу И. Ильина «О сопротивлении злу силою», Н. Бердяев говорит, что автор книги – «не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец» [15, с. 471]. Почему Н. Бердяев приходит к такому жёсткому выводу? И. Ильин не приемлет толстовского непротivления злу силою. Он считает, что такой принцип есть уход от решения проблемы насилия. Это абстрактный принцип, взгляд на «жизнь» со стороны. Непротivление злу силою основывается не на религиозном, а на моральном фундаменте. «Всё подчиняется моральности; всё оценивается её критерием; она всему цель; для неё всё средство» [61, с. 93]. Моральная чистота есть та вершина, к которой следует стремиться и достигнув которой следует всеми силами там удерживаться. Жертвовать ею бессмысленно. Насилие, используемое даже по отношению к преступнику, вредит моральности. Таким образом, человек, исповедующий толстовство и декларирующий свою любовь к ближнему, на деле любит и ценит только свои моральные качества, которые представляют для него высшую ценность и наслаждение. Такой моралист может даже пожертвовать

своей жизнью, но «не ради спасения любимого, а ради собственной праведности» [61, с. 99–100].

По мнению И. Ильина, это есть позиция, которая ведёт к безволию, эгоцентризму и противообщественности, так как «сентиментальную душу» моралиста возмущает и страшит любое насилие, в том числе и государственное. Данный страх может привести в конце концов и к отрицанию «родины, её бытия, её государственной формы и необходимости её обороны» [61, с. 106]. В конечном счёте не принимается весь мир, который лежит во зле. Позиция моралиста – это позиция человека, занятого только самим собой и отвергающего мир. Он принципиально не приемлет насилие, так как злом не побеждают зло. «Настоящая религия приемлет мир волею, но целно не приемлет восстающего в нём зла и потому ведёт с ним волевою, героическую борьбу; а это учение не видит мира из-за гнездящегося в нём зла и потому отвёртывается и от зла, и от мира, и от волевой борьбы с ним» [61, с. 123–124]. И. Ильин указывает на то, что христианство исходит из активной позиции по отношению к миру, предполагающей и борьбу (в том числе и с помощью зла) со злом мира¹.

Н. Бердяев вступает в дискуссию с И. Ильиным, так как считает, что тот «ломится в открытую дверь». В современном мире мало кто сомневается в «оправданности сопротивления злу силой и даже насилием» [15, с. 463]. Скорее, наоборот, есть необходимость удерживать от насилия. Непонимание этого есть нравственное поражение И. Ильина, не выдержавшего испытания страшной эпохи. По мнению Н. Бердяева, И. Ильин пытается говорить от имени абсолютного добра. Но и добро, и зло в человеческом мире относительно. Н. Бердяев высказывает мысль о том, что «род человеческий поражён первородным грехом и потому не может распадаться на расу добрых, специально призванных бороться со злом силой, и расу злых, объект воздействия добрых» [15, с. 463].

Согласно Н. Бердяеву, ссылки И. Ильина на Евангелие при обосновании допустимости и даже необходимости насилия не являются очевидными. «Оправдание смертной казни евангельскими текстами

¹ По словам Н.К. Гаврюшина. «Ильин имел основания утверждать, что вся жизнь есть спор о вкусах, спор о ценностях, и "непротивление" в этом споре означает потворство вытеснению одних вкусов и ценностей – другими» [39, с. 81].

производит впечатление кощунства» [15, с. 465]. Именно это обстоятельство укрепило Н. Бердяева в мысли, что христианство используется И. Ильиным для целей нерелигиозных. Цели эти политические. И. Ильин предлагает бороться, в первую очередь, не со своими собственными грехами, но «заняться непримиримой и кровавой борьбой с чужими грехами», что указывает на его антихристианскую позицию [15, с. 465]. Насилием возможно только ограничить зло, но не бороться с ним. «Как и все инквизиторы, И. Ильин верит в принудительное и насильственное спасение и освобождение человека» [15, с. 467]. Данное замечание Н. Бердяева есть своего рода приговор не только И. Ильину, но и всем «христианским» теологам, оправдывающим насилие во имя борьбы со злом и достижения общественного блага. Ложным является утверждение, что «добро во что бы то ни стало, хотя бы величайшими насильями и кровопролитиями, должно быть утверждено в мире» [15, с. 467]. Такое понимание может быть только при отсутствии любви к «единичному человеку с индивидуально неповторимым именем» [15, с. 468].

И. Ильин и Н. Бердяев с религиозных позиций пытаются определить возможность и границы применения насилия. Позиция Н. Бердяева в данном споре представляется более сильной. Наличный эмпирический мир действительно не может преодолеть насилие, и в этом мире оно может быть даже религиозно оправдано (с особыми оговорками об относительности этого оправдания). Но эта религиозная оправданность есть признание греховности мира и его несовершенства. В таком мире насилие естественно, но в нём есть силы, призванные (каждый своими средствами) бороться со злом: Церковь и государство. Следует особо подчеркнуть, что *насилие не может быть оправдано ссылками на Евангелие или в целом на христианство*. Должное состоит в том, чтобы *любить* своих врагов. *Наличие насилия есть указание на отказ от евангельских заповедей*. Насилие всегда остаётся грехом. Несовершенство человека делает грех неизбежным. «Есть ли эта необходимость греха абсолютная и никак не преодолимая необходимость?» – спрашивает Л. Карсавин и сам отвечает: «Нет, она является только греховною необходимостью и преодолима в меру преодоления греха и для индивидуума и для государства, т.е. преодолима истинною верою во Христа Иисуса и действительным и свободным соединением с Ним» [76, с. 426]. Таким образом, неизбежность насилия не только не может быть оправ-

дана ссылками на Христа, но, напротив, есть указание на удаление от Христа.

Следует подчеркнуть, что ни одна война и никакое насилие не могут быть *абсолютно* оправданы религиозно; оправдание может быть только относительным, как уступка греховному миру, как реальный взгляд на наличное бытие. Насилие не ведёт к абсолютному добру, и относительное достигается им не всегда. С.Л. Франк указывает на то, что зло не преодолевается злом же, напротив, «когда насилие мнит себя всемогущим и мечтает действительно *уничтожить* зло (а не только обуздать его, оградить жизнь от него), оно всегда плодит и умножает зло» [168, с. 213], даже если это насилие с «целью беспощадного истребления зла» [169, с. 128].

Апостол Павел говорит рабам, что неволя не должна их смущать, «но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (1 Кор. 7:21). Затронута серьёзная тема – тема рабства. Апостол советует при возможности «сделаться свободным», однако ни у него, ни во всём Новом Завете вообще нельзя найти указание на то, что такой возможностью может быть насилие и революция. Христианство подчёркивает ценность *каждого* человека. А любая насильственная ломка общественных отношений есть реальная угроза любому человеку, даже ни в чём не повинному. Христианство, таким образом, реально смотрит на мир и, вовсе не освящая отношений раб-господин, не проповедует и насилие во имя благой цели, во избежание большего зла, чем наличное. Однако даже в новейших публикациях, касающихся религиозно-политических отношений, повторяется привычный атеистический штамп о реакционной сущности христианства, благословляющего рабство.

С. Франк подчёркивает, что насилие, как правило, и оправдывается тем, что оно есть средство для «осуществления добра» [169, с. 128]. Добро же часто понимается как определённый политический порядок или определённые политические отношения. Более того, этот порядок понимается как *абсолютное* добро, насильственное достижение которого разом решает множество проблем, в том числе и проблему «исправления» человеческой природы. И только «духовный взор», по мнению С. Франка, способен увидеть сатанинское превращение добра во зло «во всех контрреволюциях, религиозных войнах, во всех вообще насильственных осуществлениях в жизни

каких-либо абсолютных идеалов общественно-духовного устроения» [169, с. 127].

Как замечает современный теолог Р. Нибур, «относительные нормы социальной справедливости, оправдывающие и насилие, и сопротивление насилию, – не окончательные нормы»; однако христиане «постоянно рискуют забыть об их относительном и временном характере и придать им абсолютную нормативность» [119, с. 144]. Более того, представляется чрезвычайно актуальным и важным замечание Р. Нибура о том, что «политические конфликты представляют собой столкновения грешников, а не праведников с грешниками» [119, с. 154]. И эти конфликты не есть гарантия достижения постоянного общественного блага. Насилие порождает новое насилие и нестабильность. Итогом применения насилия может быть новая несправедливость, и жертвы насилия становятся в таком случае напрасными.

Между тем некоторые современные модернистские протестантские и католические теологи оправдывают применение насилия, считая, что с его помощью можно решать серьёзные политические и социальные проблемы. Такое понимание характерно для леворадикальной теологин, в рамках которой тема насилия является одной из наиболее обсуждаемых тем¹. Теологи данного направления приходят к выводу, что быть христианином в наше время – значит быть революционером. По мнению французского теолога П. Бланкара, «революция – это способ для христианина жить по законам любви, форма общения его с Богом» [см.: 54, с. 7]. Она органически присуща христианству и охватывает все сферы жизни².

Революционно ориентированные теологи отвергают идеи непротивления и ненасилия. «В тех случаях, когда социально-политические структуры находятся в противоречии с христианским заветом, считают они, гражданское неповиновение и даже насильст-

¹ В своё время Мартин Лютер оправдывал применение насилия политическими властями: «Милые господа мои, – призывал он, – освобождайте, спасайте, помогайте, сжалитесь над бедными людьми, каждый, кто может, должен рубить их, душить и колоть, тайно и явно» [см.: 24, с. 244].

² Ср. с противоположным мнением на этот счёт: «Противоположение религии и революции, имеющее силу в той или иной мере в отношении всех религий, является особенно подчеркнутым в отношении христианства» [9, с. 213]. Такова точка зрения большинства представителей русской религиозной философии.

венные действия вполне правомерны и даже становятся обязанностью христианина» [54, с. 54]. Данную позицию разделяют представители «чёрной теологии» (Д. Коун, Д. Боумен и др.), наиболее радикальные «теологи освобождения», усматривающие в христианстве некую революционно-политическую сущность и разрабатывающие революционную концепцию христианства [см.: 54, с. 54–55, 70–73]. По словам Э. Карденалия (представителя революционно-демократического направления «теологии освобождения»), «революционное насилие не противоречит постулатам христианского учения», которое благословляет применение насилия «для завоевания свободы» [см.: 54, с. 130]. Очевидно, что обоснование данного заявления требует серьёзного пересмотра основополагающих положений христианства, о необходимости которого и заявляют политические теологи радикального направления.

Радикальная политическая теология, пишет Р. Зиберт, содержит «универсальную коммуникативную этику», фундаментальная норма которой состоит в том, «что христианин никогда не должен быть на стороне убийцы», идентифицируя себя с «невинной жертвой» [183, с. 396]. Однако указанная норма вступает в явное противоречие с радикальной теологической ориентацией. Радикально (революционно) ориентированная теология фактически ставит христиан как раз на сторону убийц, поскольку революция неизбежно осуществляется через насилие.

Между тем в рамках радикальной теологии нет единого мнения по вопросу о возможности применения насилия при решении политических и социальных проблем. Большинство теологов всё же отрицают возможность применения насилия христианами. Они указывают на то, что методы борьбы за справедливое общественное устройство могут быть только ненасильственными, не сомневаясь в том, что именно такие методы и являются наиболее действенными. По мнению Мартина Лютера Кинга, «религиозная традиция учит негров, что ненасильственное сопротивление первых христиан оказалось моральным оружием такой сокрушительной силы, что пошатнуло Римскую империю. Американская история учит, что ненасильственная борьба в форме бойкотов и демонстраций протеста разрушила Британскую империю, положила основание освобождению колоний от угнетения. Уже в нашем веке этика ненасильственной борьбы Махатмы Ганди и его последователей заставила замол-

чать британские пушки в Индии и освободила более трёхсот пятидесяти миллионов людей от колониализма» [79, с. 202]. Только в ненасильственной борьбе проявляется религиозная вера и религиозная сила. Западногерманский теолог Г. Гольвитцер пишет, что «те, кто приписывает Христу насилие, внушают омерзение. Христос чужд насилию» [см.: 54, с. 52].

4. Перспективы политики

Политика, как указывалось выше, имеет своё начало во времени. Знание причины возникновения того или иного явления вооружает нас знаниями и о условиях его «отмирания». Причиной возникновения политики может быть названо (в рамках религиозной парадигмы) возникновение в мире зла (греха). Укажем на два момента, поясняющих это явление. С одной стороны, злом явилось грехопадение, или отказ человека от подчинения воле Бога. «Только отрёкшись от покорности воле Божьей, народ мог подчиниться воле царской или иной воле человеческой» [16, с. 111]. С другой стороны, результатом самоопределения человека вне Бога явилась потеря им святости и распространение зла между людьми, что повлекло необходимость ограждения человека от этого зла. Именно это ограждение и стало прерогативой государственной власти и политики, так как они преследуют «внешнее спасение человека, обеспечение некоторых минимальных условий общежития, без которых становится невозможной человеческая жизнь» [31, с. 65]. Если причиной возникновения политики может быть названо возникновение зла в мире, то условием её «отмирания» может быть названо *абсолютное* уничтожение этого зла. Это условие, в свою очередь, указывает на непреодолимость политики в мире объективации. «Окончательная победа царства Духа, которая ни в чём не может быть отрицанием справедливости, предполагает изменение структуры человеческого сознания, т.е. преодоление мира объективации, т.е. может мыслиться лишь эсхатологически. Но борьба против власти объективации, т.е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объективаций, от которого человек не может просто отвернуться и уйти» [21, с. 355]. Итак, «окончание» политики может мыслиться только эсхатологически, с возвращением человеком потерянной им святости. «Человечество до тех пор не освободится от потребности в принудительной государственности, пока не примет внутрь себя Христа» [16, с. 116]. Только свободное принятие внутрь себя Христа лишает политику

всякой необходимости. При отсутствии такого условия политика должна быть признана необходимым, неустранимым и имеющим большую значимость явлением жизни общества.

5. Двойственность политики

Двойственный характер политики подтверждается фактом её однозначного происхождения. Двойственность политики может усматриваться и в некоем противоречии её трансцендентного и посюстороннего содержания, что отражается в несоответствии должного и наличного в политике.

Итак, определим сущностные характеристики политики (те, которые особенно нам важны для сравнения религии и политики как двух сфер общественной жизни):

1. Доминирующая направленность

Как было указано выше, доминирующим направлением в религии является *теоцентризм*. Любое религиозное действие может рассматриваться как стремление и попытка преодоления разрыва между Богом и человеком, приближение к Нему. Поэтому все земные дела суть только средства для достижения конечной цели. Собственно, любое действие и может рассматриваться как религиозное, если целью его является спасение. Следует подчеркнуть, однако, что вопрос о том, какое действие может быть названо спасительным (в том числе и в отношении к политике), в христианстве трактуется неоднозначно. И если мы говорим о взаимоотношении религии с политикой, то напомним, что в рамках христианства складывается целый спектр мнений относительно того, какие действия религии в отношении к политике могут быть названы спасительными: от полного отрицания возможности каких-либо отношений с политикой до признания политики важнейшим средством религиозного действия. Вопрос в том, насколько эти мнения отражают *сущность* христианской религии.

Доминирующим направлением политики может быть назван *социоцентризм*. Политика, как было показано, имеет религиозные корни. Наличие этих корней определяет необходимость, значимость, неуничтожимость и непреодолимость политики в реальном (посюстороннем) мире. Религиозные *истоки* политики задают критерии и смысл политической практики. Между тем религиозная основа политики не есть указание на трансцендентную *направленность* политической деятельности. Трансцендентная направленность политиче-

ской практики может быть понята только в *определённом смысле*: как честное обуздание зла и ограждение жизни от него в *мире конечном*. Таким образом, мы можем говорить об абсолютном доминировании социоцентристской направленности в политике. И наше указание на необходимость связывания политики с высшим смыслом должно пониматься как «трансцендирование» политики вовне, отрицание ею себя как собственной цели. Ибо только в том случае политика может быть названа политикой, если её целеполаганием является (в самом общем смысле) благо общества, но не она сама.

2. Возможность применения насилия

Политика по своей сути невозможна без принуждения. «Власть призвана повелевать и, если нужно, – принуждать, судить и наказывать» [60, с. 160]. Именно принуждение является одним из тех средств, с помощью которого политике удаётся решать свои специфические задачи.

Таким образом, в данной главе мы определили природу религии и природу политики. Далее нам предстоит выяснить, *как возможно* взаимодействие религии и политики, учитывая, что они имеют единый (трансцендентный) источник, но не «совпадают» при этом в доминирующей направленности действия, целях, содержании и методах специфической активности.

2. РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИИ

В первой главе мы указали на важность определения существенных черт религии и политики, поскольку такое определение является необходимым условием решения поставленной в работе проблемы, и определили эти существенные черты. Исходя из полученных нами результатов сформулируем задачи второй главы исследования. К таковым относятся: 1) выявление религиозного измерения политики и политического измерения религии; 2) определение идеальной модели религиозно-политических отношений; 3) обоснование причины *неизбежности* религиозно-политических отношений.

2.1. Взаимоотношение религии и политики.

Идеальная модель религиозно-политических отношений

Напомним, что суть проблемы исследования состоит в следующем: возможно ли (и как возможно) такое взаимодействие между религией и политикой, при котором их природа остаётся неизменной. Понятие «взаимодействие» использовано в формулировке данной проблемы не случайно. Первоначально мы исходим из того устоявшегося мнения, что религия и политика являются двумя *различными* областями человеческой деятельности. Однако анализ природы религии и природы политики заставляет нас усомниться в правильности этого исходного положения. Как мы выяснили, подлинная политика религиозна по своей сути. А это означает, что она (политика в подлинном смысле, политика как должное) не является чем-то совершенно отдельным или отделённым от религии. Подлинная политика должна быть подчинена *высшей* цели, которая определяется исключительно религией.

Религия, в свою очередь, имеет различные измерения, в том числе и *политическое измерение*, что даёт нам повод определить *политику* как *политический аспект религии* или даже пойти ещё дальше,

заявив, что подлинная политика есть часть религии. Для того чтобы быть подлинной, политика должна являться частью религиозного целого. «Пусть политика сама по себе будет как можно менее обаятельна, но для того только, чтобы вновь стать обаятельной, как часть религиозного целого», – пишет Н. Бердяев [22, с. 411]. Если подлинная политика является «частью» религии, то мы можем утверждать, что:

1. Политика и религия суть не одно и то же.

Целому свойственно то, что не характерно для частей и даже их суммы. Целое больше суммы частей. Поэтому часть по своему значению не может быть возведена к целому, а целое, в свою очередь, не может быть сведено (редуцировано) к части. Исследование природы религии и природы политики подтверждает эту мысль, так как в результате мы приходим к выводу, что религия и политика обладают различными, только им присущими специфическими свойствами, причём религия по отношению к политике обладает свойством целого, а политика по отношению к религии обладает свойством части.

2. Однако между религией и политикой существует связь.

Это такая связь, наличие которой делает полноценным и часть, и целое и отсутствие которой делает «нездоровым» целое (так как ему приходится возмещать потерю за счёт других своих частей, вовсе не приспособленных к выполнению именно этой функции) и «мёртвым» часть. Политика, оторвавшаяся от своих корней или, другими словами, от религии, есть «мёртвая» (неодухотворённая) политика¹. Такую политику (которую, собственно, уже нельзя назвать подлинной) возможно реанимировать посредством «магии власти», но в таком случае она будет представлять собой чистые технологии. Между тем «термин "политического" указывает не только на путь организационного властвования, но прежде всего на некоторую *высшую ценность*, обслуживаемую государством. Так что из всех целей,

¹ С. Франк пишет: «Мы должны забывать, что и в политике, как и во всех других областях человеческой жизни, имеют вечную и безусловную силу слова Христа: "Без меня не можете делать ничего" <...> И в политике молитвенная настроенность, смиренное стояние перед лицом Божиим, живая горячая любовь к человеку как образу Божию значит больше, чем придуманные людьми и своевольно ими осуществляемые самые смелые и умные планы совершенствования» [168, с. 464].

с которыми люди восходят к власти, *политическими* будут только те цели, которые соответствуют этой высшей ценности» [62, с. 266].

И.А. Ильин прав постольку, поскольку политика действительно ориентирована в своих предельных целях именно религиозно. Высшие ценности, на которые в идеале направлено политическое действие, а также все политические действия в их сумме, не вырабатываются самой политикой; она им лишь служит и в этом служении как раз и определяется как таковая. В этом смысле политика *гетерономна*. Она направлена в своём действии на те цели (справедливость, благо и т.д.), которые в качестве абсолютных ценностей могут быть конституированы только в сфере религии.

Если же политика стремится освободиться от религиозных («духовных») ценностей, на которых она в действительности основана, то и политические цели и идеалы оказываются под вопросом [см.: 35, с. 63]. И. Ильин обращает внимание на то, что «интерес "политический" с формальной точки зрения может быть *на самом деле – противо-политическим*» [62, с. 266]. Следует подчеркнуть, что то же самое можно сказать и о *религиозном* интересе. Здоровые отношения между политикой и религией могут быть основаны, во-первых, на свободном самоопределении политики в качестве части религиозного целого (такой части, которая является *необходимой* и *значимой* в пределах эмпирического мира), а значит, и на свободном принятии ею религиозных регулятивов, корректирующих политическую деятельность; во-вторых, на признании религией необходимости, важности и незаменимости политики при выполнении ею специфических функций.

3. *Политика и религия не являются совершенно разными областями человеческой деятельности.*

Связь, существующая между религией и политикой, объединяет их и способствует появлению у них новых интегративных свойств. Политика как часть религии есть религиозная политика; религия имеет политическое измерение. Только вне религии политика становится самостоятельным «объектом» и, будучи таковым, не выражает природу целого и теряет специфические свойства, которыми обладала, будучи частью целого.

¹ Ещё Аристотель утверждал, что государство «создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» [8, с. 460].

Представление о политике как части религии (или религии как части политики) свойственно и для западной философии.

В частности, Т. Гоббс в своём «Левифане» пишет о том, что источником возникновения религии является политика. Это может быть либо человеческая, либо Божественная политика, и в зависимости от этого обстоятельства возникают, соответственно, языческие религии и христианство. «Религия первого вида есть, таким образом, часть человеческой политики, указывающей подданным те обязанности, исполнять которые требуют от них земные цари. Религия же второго вида есть Божественная политика и содержит правила для тех, кто объявил себя подданным Царства Божьего» [46, с. 85]. Однако данное заявление не является однозначным признанием того, что религия есть *часть* политики. Дело в том, что только «религия язычников была *частью* их политики» [46, с. 89]. Другими словами, языческая религия и есть политика. «Основатели и законодатели государств среди язычников» представляли народу религию не собственным изобретением, а откровением, продиктованным им каким-либо богом или духом. Тем самым они хотели «внушить народу, будто они сами выше простых смертных, с тем чтобы их законы могли быть легче приняты» [46, с. 88]. Задача религии, понимаемой в качестве специфического аспекта политики, может представляться в таком случае как подготовка человека «к повиновению, к подчинению законам, к миру, к милосердию и гражданскому общежитию» [46, с. 85].

Что касается христианства, то оно, по мнению Гоббса, не является порождением политики, ибо «сам Бог основал религию посредством сверхъестественного Откровения, Он также установил особое Царство для Себя и дал законы, определяющие поведение людей не только по отношению к Нему Самому, но также и по отношению друг к другу; и так как в этом Царстве Божиим политика и гражданские законы являются *частью* религии, то здесь нет различия между светской и духовной властью» [46, с. 89]. Уточним, что Царство Божие, по представлению Т. Гоббса, есть «гражданское государство» [46, с. 347]. Метафорическое толкование Царства Божьего есть прерогатива теологов, в Писании же, с точки зрения Гоббса, «Царство Божие означает *царство в собственном смысле слова*» [46, с. 315].

Итак, религия и политика, хотя и не совпадают друг с другом, в то же время *не* являются *различными* областями человеческой дея-

тельности. А это означает, что проблема данного исследования сформулирована не вполне корректно. Ведь полагание взаимодействия между религией и политикой уже есть указание на то, что стороны этого взаимодействия (как это видится на первый взгляд) представляют собой *различные* «объекты», а религия и политика, как мы выяснили, таковыми не являются. Если религия и политика представляются нами как целое и часть, то в таком случае мы можем говорить не о взаимодействии их друг с другом, а об определённом их *взаимоотношении*. Дело в том, что *отношение* не предполагает принципиальной разности «объектов». Соотноситься определённым образом могут не только целое и целое, но и часть и целое.

Таким образом, проблема исследования (в том случае, если мы исходим из обоснованного нами понимания природы религии и природы политики) имеет смысл только тогда, когда речь идёт не о *взаимодействии* религии и политики (так как наличие взаимодействия между религией и политикой есть прямое свидетельство того, что они стали «разным»), не сохранили неизменной свою природу), но о *взаимоотношении* религии и политики. Если это диалектическое отношение целого и части, то как природа религии, так и природа политики лишь подтверждают себя в этом взаимоотношении.

Попытаемся эксплицировать идеальную модель религиозно-политических взаимоотношений, понимая под *идеальной* моделью определённую схему отношений между религией и политикой, определяющую специфические условия, необходимые для сохранения природы религии и природы политики. В такой искомой модели религия должна быть представлена именно как целое, в то время как политика должна быть описана в качестве одного из «элементов», «аспектов» этого целого.

Политика и религия не являются автономными сферами. «То, что мы говорим о связи политики с религией, о вечном смысле во временном и переходящем, потому только кажется оторванным от "жизни", что в самой жизни всё разорвано, оторвано одно от другого», — пишет Н. Бердяев [22, с. 400]. «Кто живёт "отвлечённой" политической жизнью, — продолжает он, — считает лишь политику истинным бытием, лишь в политическом пути видит спасение, тот "жизнь" отождествляет с самодовлеющей политикой, а всё остальное, всю бесконечную полноту жизни — "жизнью" не признаёт, называет "отвлечённостью", хотя сам более всех в "отвлечённости"

повинен» [22, с. 400]. Автономия предполагает независимость религии от политики и политики от религии. Подлинная политика, как было указано выше, есть часть религиозного целого, а это значит, что идеальное соотношение религии и политики автономии исключает, поскольку и религия нуждается в политике (в условиях эмпирического мира)¹, и политика нуждается в религии, ибо без тех высших смыслов, которые даются ей религией, политика превращается в чистые технологии. Разница между политикой и политической технологией (в рамках рассматриваемой нами традиции) очевидна. Подлинная политика не существует сама для себя, она связывает себя «со смыслом жизни» [16, с. 120]. Такое «связывание» происходит путём приобщения политики к религии. «Высшая, руководящая цель всякой истинной политики открывается именно *религиозному* созерцанию, измеряющему всякое явление последним, абсолютным масштабом божественного совершенства»; именно из сферы религиозного созерцания политика получает «ту глубочайшую идею и то жизненное руководство», которые «предохраняют её от духовного вырождения» [62, с. 394]. Политические технологии, напротив, не нуждаются в высших смыслах, их цели имманентны. иначе говоря, они ориентированы на видимую эффективность. Между тем «невозможно отвлечённой, оторванной от смысла жизни политикой спасти человечество, очеловечить его, убить в нём зверя первобытного и зверя грядущего» [22, с. 401].

Зависимость религии от политики и политики от религии не приводит к полному размыванию граней между ними и взаимопоглощению. Но если выше мы указали на то, что должное соотношение между религией и политикой есть отношение, соответственно, целого и части, то в таком случае можно предположить доминирование религии в религиозно-политических отношениях и далее, как следствие этого доминирования, – поглощение религией политики.

Действительно, в определённом смысле можно говорить о религиозном доминировании в связке «религия-политика», однако это доминирование не приводит к подавлению сущностной активности и свободы политики. Религия даёт политике только самые общие ори-

¹ «Наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианина не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их груд изнутри живым духом, восприимчивым от Христа» [63, с. 316].

снтриры и цели, предоставляя полную свободу действия при осуществлении ею своих полномочий в пределах её компетенции (как было указано выше, одним из существенных качеств религии является тотальность, а не тоталитаризм). Политика в свете избранной нами парадигмы производна не от Церкви, не от какой-либо конкретной религии, а от религии как таковой. Данное «происхождение» политики не может пониматься как потеря ею свободы, так как, с одной стороны, такая её *генетическая связь* с религией собственно и делает политику подлинной; с другой стороны, речь при этом не идёт о её *подчинении* религии в собственном смысле этого слова, ибо о таком подчинении можно говорить только тогда, когда речь идёт о двух разных «объектах». Мы же выяснили, что политика и религия таковыми не являются.

Следовательно, *идеальная* модель религиозно-политических отношений (которую мы строим на основе результатов, полученных нами путём анализа природы религии и природы политики) может быть представлена такой формулой: а) *нет* полной автономии религии и политики, б) *нет* поглощения религией политики или политической религии. Иначе говоря, суть религиозно-политических отношений состоит в *нераздельной неслиянности* религии и политики.

Если мы определили формулу идеальных отношений религии и политики как «нераздельная неслиянность», то логично предположить, что в качестве отклонений от этого идеального отношения могут быть представлены следующие типы осмысления религиозно-политических отношений:

- *Есть* автономия религии и политики, *нет* поглощения религией политики или политической религии.

Такая модель принята в классическом марксизме, где тезис об автономии логически требует установки на соперничество (конкуренцию) политики и религии. Здесь речь идёт не об их взаимном поглощении, а о взаимном вытеснении. Классический марксизм, выступая как *политическая* теория и практика, подчёркивает свою независимость от религии, делает религию объектом критики и, более того, принимает ориентацию на полное уничтожение религии. Однако, настаивая на автономности политической сферы, политика в её коммунистическом варианте сама становится религией.

- *Нет* автономии религии и политики, *есть* поглощение религией политики или политической религии.

Пожалуй, нет ни одной философской традиции, представители которой, разрабатывая модель религиозно-политических (а не церковно-государственных) отношений, *прямо* указывали бы на *необходимость* поглощения религией политики или, наоборот, политикой религии, выдвигали бы или обосновывали бы тезис о положительном значении такого поглощения. Но это не мешает тому, что *сутью* и *выводом* многих теоретических разработок возможных отношений религии и политики является как раз обоснование необходимости или полезности поглощения или подчинения одной из сторон отношений другой стороны. В качестве экспликации такой теоретической установки можно указать на современный теологический модернизм, речь о котором пойдёт в следующей главе исследования. Полагая политику важнейшим средством для достижения религиозных целей, религия сама становится определённого рода политикой.

Между тем следует подчеркнуть, что абсолютно гармоничных *отношений* между религией и политикой быть не может. Дело в том, что политика по своей природе не может вместить всё содержание религиозных целей. Конечной целью религии является спасение или, другими словами, преодоление существующего порядка, выход *за* пределы этого мира. Политика, в силу своего происхождения и своей специфики, не может безоговорочно принять конечную цель религии; её идеальной целью может являться благо человека здесь, в этом мире¹. Поэтому есть смысл утверждать, что даже подлинная политика (*в конечном счёте*) имеет целью сохранение существующего порядка, а значит, между религией и политикой всегда будет существовать особое напряжение, которое не может быть преодолено. Религия и политика не могут «совпадать» друг с другом в конечных целях, но могут «совпадать» в целях промежуточных. Однако даже «совпадение» в промежуточных целях не только не исключает, но, напротив, предполагает (исходя из природы религии и природы политики) «несовпадение» в средствах достижения этих целей.

¹ «Религия, – пишет Карл Ранер, – не решение тех вопросов, которые возникают внутри мира, до известной степени функционально, *между* отдельными конечными реальностями в их взаимоотношениях; она – решение вопроса, который подразумевает *совокупную целостность* этих множественных реальностей. И поскольку этот вопрос будет продолжать существовать, будет продолжать существовать и христианская религия; существо ее как раз состоит в том, чтобы не смешивать вопрос о мире с вопросами в мире» [133, с. 184].

С. Франк замечает, что «нравственное совершенствование жизни может быть двойным: оно есть либо *сущностное нравственное совершенствование* в смысле внесения добра в человеческие души, их нравственного воспитания, либо же совершенствование *порядка жизни*, действующих в нём норм и учреждений» [168, с. 456]. Религиозное совершенствование жизни осуществляется по преимуществу путём внутреннего преобразования человека; политическое – посредством внешних действий и преобразований.

2.2. Неизбежность взаимодействия религии и политики

Как было выяснено выше, подлинная политика религиозна, она соотносится с религией как часть и целое. Если взаимоотношения религии и политики соответствуют их природе, то в таком случае становится неактуальным вопрос о неизбежности их отношений. Другое дело, что подлинная политика есть скорее идеал, чем реальность. Наличная политика не соответствует идеалу и политикой может быть названа только с определёнными оговорками. Однако политика, не являющаяся частью религии, всё же с неизбежностью вступает с ней в определённые отношения. Укажем, по крайней мере, на две причины этой неизбежности:

1. Внешняя причина

И политика, и религия могут быть отнесены нами к особым сферам общественной жизни. Именно эта принадлежность к указанным сферам может быть формально признана нами тем *общим*, что их объединяет. Понятие «общественная жизнь» употребляется в данном случае очень широко и включает в себя весь спектр человеческих взаимодействий. Ни одна сфера общественной жизни не может быть абсолютно закрытой для всех других сфер. Они пересекаются, составляя единую сферу социальной реальности¹. Под указанной сфе-

¹ «Религия в современном мире продолжает оставаться массовой формой общественного сознания. Поэтому во всех случаях, когда речь идет о религии, вопрос так или иначе касается значительных масс населения. Будучи сферой деятельности, связанной с отношениями между определенными социальными группами, классами, нациями, политика, в свою очередь, также неизбежно связана с огромными массами населения. Отсюда нетрудно заключить, что если объекты и носители у них по сути одни и те же, то религия и политика неизбежно должны перекрещиваться, что подтверждается как историей, так и современностью» [117, с. 4].

рой мы будем понимать человеческое общество, основанное на постоянном и неизбежном взаимоотношении людей и их объединений. Именно в этом человеческом обществе (с целью внутреннего или внешнего его преобразования) и действуют религия и политика. Подчеркнём, что наличные условия (культурные, исторические) оказывают влияние на *формы* взаимоотношений религии и политики.

Пересечение религиозной и политических сфер общественной жизни может осуществляться на двух уровнях: а) взаимодействие религии и политики как двух способов организации человеческой активности, направленных на *одну и ту же* (единую) сферу реальности; б) собственно взаимоотношение религии и политики, т.е. действия, направленные религией и политикой конкретно друг на друга.

Итак, взаимодействие религии и политики имеет *социальное* основание.

2. Внутренняя причина

Политическое регулирование социальных отношений основано на наличии власти, осуществляемой профессиональными политиками. В свою очередь, религиозное регулирование социальных отношений основано на духовном преобразении человека, и поэтому оно не так заметно, как политическое (хотя религия способна оказывать не меньшее влияние на общество, чем политика). Внутренне изменяя человека, религия может оказывать влияние на любую сферу человеческой активности, в том числе и на сферу политическую. Религия действует через конкретного человека. «Воздействие религии на политику ощущается, прежде всего, в том, — пишет М. Мчедлов, — что религия как определённая мировоззренческая система, включающая обязательные нравственные установки, влияет на умонастроения своих последователей, их жизненные устремления, социальное поведение, политические действия» [118, с. 49–50]. Поэтому мы можем констатировать взаимодействие религии и политики на особом уровне — уровне человеческого сознания, где «встречаются» человек религиозный и человек политический (или верующий, являющийся в то же время гражданином государства). Другими словами, человека нельзя разделить, он не может быть сегодня только политиком, а завтра только верующим. «Религия имеет способность и призвание определять личность и судьбу человека, преобразуя весь его характер, всё его мирозерцание и всю его жизненную деятельность. Ес-

тественно, что она приобретает решающие влияние и на его правосознание, и на его государственный образ действий» [62, с. 388–389].

Результаты такого влияния могут быть самыми серьёзными, вплоть до крушения великих империй. Именно об этом говорит Ф. Ницше в своём «Антихристе». Строеие великой *imperium Romanum* «было *рассчитано* на тысячелетия», «эта организация была достаточно крепка, чтобы выдержать скверных императоров» [121, с. 687]. Однако «она не могла устоять против самого *разрушительного* вида разложения – против *христианина*...» [121, с. 687].

Представляется, что фактор «внутреннего» взаимодействия религии и политики недостаточно осмыслен и недостаточно учитывается при анализе конкретных политических ситуаций. Так же мало понята взаимосвязь между уровнем религиозности общества и типами политического поведения в нём¹. Между тем, как замечает С. Булгаков, «существование религии есть такой факт, с которым приходится считаться политику, даже совершенно отрицающему религию по общефилософским основаниям» [28, с. 60]. Поскольку религиозный момент в той или иной мере всегда присутствует в общественном сознании (как мифологический и ритуальный аспекты этого сознания), постольку, по утверждению В.С. Полосина, «отношение народа к религии, характер его религиозности имеют определяющее значение для государственного устройства и политического режима» [131, с. 256–257].

Итак, взаимодействие религии и политики имеет также *антропологическое* основание.

Именно указанные два основания (социальное и антропологическое) выступают в качестве причин неизбежности взаимодействия религии и политики. При этом из названных оснований прямо следует вывод о том, что формула *взаимодействия* религии и наличной политики тождественна формуле *взаимоотношения* религии и политики: во-первых, политика и религия, будучи взаимно связанными (сотрудничающими) в наличной социально-антропологической ситуации, не могут достичь полной автономии; во-вторых, и религия, и политика в этой ситуации сохраняют специфику своих целей, мето-

¹ Нельзя сказать, что исследования этой проблемы совсем отсутствуют. Так, в начале 90-х годов прошлого века проводились социологические опросы, целью которых было «выяснение картины современной религиозности и связей между религиозными убеждениями и политическими установками» [137, с. 7].

дов и принципов действия, не поглощая (и не вытесняя) друг друга. Таким образом, и в должном, и в наличном измерении идеальная (конструктивная) коммуникация религии и политики может быть описана одной и той же моделью. Однако в первом случае взаимная координация религии и политики выстраивается по *религиозному* «сценарию» (религия – целое, политика – один из аспектов целого), во втором случае – по *политическому* «сценарию» (религия и политика координируют свою деятельность по принципу политического договора).

2.3. Формы взаимодействия религии и наличной политики

Взаимоотношения религии и политики как целого и части могут рассматриваться нами только как идеал. Наличная политика утратила свои религиозные корни, стала самостоятельной (независимой от религии) областью деятельности человека. В качестве самостоятельных сфер человеческой деятельности религия и политика стали пониматься «со времени выхода из средневекового времени», когда «человек пошел путём автономии разных сфер творческой человеческой активности» [21, с. 303], «не подчиняясь никакому духовному центру» [21, с. 304]. Однако не вызывает никаких сомнений, «что первый древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни» [153, с. 197–198]. Последующая секуляризация сознания даёт импульс десакрализации мира и «демистификации» политического порядка [65, с. 87]. Результатом установления автономии разных сфер человеческой активности стала утрата духовного центра, которая привела к тому, что частичное, раздельное стало претендовать на «тоталитарность», целостность. «Наука, политика, – пишет Н.А. Бердяев, – давно уже начали заявлять такое притязание» [21, с. 304]. Частичное претендует на то, чтобы стать самостоятельным *целым*, независимым от «центра». Политическая деятельность начинает представляться чем-то таким, что заключает свои нормы лишь в себе [см.: 42, с. 136]. Религия, в свою очередь, теряет статус духовного центра, который мог бы связать воедино различные сферы человеческой активности. Между тем без этой связи человек, по мнению Н. Бердяева, всё более и более делается «рабом автономных сфер; они не подчинены

человеческому духу» [21, с. 304]. Нет сомнения в том, что наличная политика не соответствует своей подлинной природе. Это обстоятельство не является поводом для отрицания политики вообще (скорее, наоборот, тем самым признаётся её значимость, необходимость и непреодолимость в конечном мире); речь идёт о том, что необходимо осознание подлинной *сущности* и истинного *назначения* политики, понимание того, что *есть* политика и чем она *должна быть*.

В реальном мире религии приходится взаимодействовать не с политикой в идеальном смысле (с которой она могла бы только соотноситься), а с политикой в том её состоянии, которое является *наличным*. Каким может быть наиболее плодотворное взаимодействие религии и *наличной* политики? Существуют следующие точки зрения на этот предмет.

1. Ориентация религии на тесное сближение с политикой

С.Н. Булгаков (в период своего увлечения идеями «христианского социализма») писал, что между двумя сферами жизни, которыми являются религия и политика, связь осуществляется только на уровне «индивидуальной психологии», причём связь эта не видна для стороннего наблюдателя. Религия и политика оказались в разных, не соединяющихся между собою руслах, что само по себе является ненормальным и тягостным состоянием как для религии, так и для политики [см.: 27, с. 29–30]. Религия, находящаяся в стороне от общественных дел, иссыхает за «недостатком живой влаги»; политика, отдалённая от религии, есть безыдейная политика. «лишённая всякого идеала и основывающаяся на низших, грубых инстинктах природного человека» [28, с. 61]. Соединение религии и политики в единое русло возможно посредством создания *Союза христианской политики*, который должен понять «политическую деятельность, как религиозное делание, исполнение заповеди Божией» [27, с. 50]¹.

Политическая сфера становится тем местом, где «*посредством сложной социальной техники*» [27, с. 36] исполняются Христовы заповеди. Христиане могут и должны строить *свою* политику. Хри-

¹ Опыт создания «Союза христианской политики», сходного по своей политической программе с христианско-социалистическими партиями Западной Европы, получил различные оценки среди российских философов. Например, Е.Н. Трубецкой считал подлинно религиозным такое понимание Церкви, которое строго отделяет её от политических партий и от политики в целом, ибо «религиозность в политике выражается не в слиянии с верою, а в подчинении последней» [см.: 4, с. 128].

стианская политика не есть *contradictio in adjecto*, «но есть необходимое жизненное осуществление заветов Христа» [27, с. 31–32]. Таким образом, не всякая политика является христианской, но только та, для которой ориентиром являются заповеди Христовы. «Абсолютные цели этой политики даются религией» [27, с. 32], и средства её осуществления не могут противоречить цели. С. Булгаков не разделяет позиции христианства антиобщественного, каким, по его мнению, является «средневеково-монашеское христианство». Религия не может пассивно мириться с социальной средой [см.: 32, с. 96]. Она должна быть не вне социальной борьбы, а сознательно в неё вмешиваться [см.: 27, с. 37]. Таким образом, отвергая две крайности отношения христиан к политическим вопросам, каковыми являются черносотенное или равнодушное отношение [см.: 27, с. 29], С. Булгаков предлагает свой «серединный» путь. Это путь активной политической деятельности, религиозной по сути и ограниченной в средствах. «Бороться со злом мира сего средствами *этого* же мира и в его пределах совсем не входило в задачу Искупителя мира» [30, с. 206]. Это не должно входить и в задачу христианской политики. Норма общественных отношений дана в заповеди о любви к ближнему. Эта норма должна простираться и на политические отношения [см.: 27, с. 32].

С. Булгаков видит возможность осуществления христианской политики посредством Союза христианской политики, который «ставит себе в качестве основной и общей задачи внешнее, т.е. *политическое* и экономическое, *освобождение личности*» [27, с. 50].

2. Ориентация на преодоление политики

Внутреннее преобразование человека, формирование нового религиозного сознания есть, по мнению Н. Бердяева, основа социальных и политических преобразований. Идеальной целью таких преобразований является *теократия*. Она есть «органическая общественность, когда люди благоговейно поклоняются общим святыням и перестают уже бороться друг с другом за власть, так как признают только правду власти Божией и отрицают неправду власти человеческой» [16, с. 276]. Теократия отменяет *всякую* власть, так как единственно существующая власть – власть Христа – «может быть названа властью лишь по недостатку языка» [16, с. 277]. Безусловно, человечество не готово к теократии. Органичное принятие теократии возможно лишь в длительной перспективе и только для человечества,

воспитанного «в направлении безвластия» [16, с. 208], то есть сформировавшего в себе новое религиозное сознание. Состояние безвластия, по мнению Н. Бердяева, является идеальным состоянием, если это анархия мистическая, а не атеистическая, поскольку последняя ведёт к хаосу и ненависти в обществе. Основой мистического анархизма является жизнь с Богом, основой атеистического – «смерть Бога в человеческих сердцах» [16, с. 200]. Эту же мысль Н. Бердяева подтверждает С. Булгаков, считающий, что «атеистический анархизм, вне теократии, если бы ему удалось разрушить узы государства, привёл бы только к каннибализму, ибо развязал бы в человеке зверя» [31, с. 65].

Н. Бердяев совершенно необоснованно полагает, что историческое христианство признаёт мир непоправимым злом и стремится «истребить всякий вкус к нему» [16, с. 280]. Новое религиозное сознание, по его мнению, не отвергает мир, оно принимает его. Принимает, так как верит, что мир может быть преобразён, в нём может образоваться «религиозно-праведная плоть» [16, с. 280]. Эта праведность обусловлена преодолением объективации и развитием личного начала.

По мнению Н. Бердяева, «не может быть ничего священного в мире социальной объективации» [21, с. 141]. Не может быть христианским государство или семья. Все существующие исторические государства, называющие себя христианскими, существовали в форме папоцезаризма или цезарепапизма. Однако христианское государство «в форме папоцезаризма и цезарепапизма есть ложь и обман» [16, с. 123]. Невозможно само совмещение понятий «христианство» и «государство». Наличие государства указывает на то, что Христа «человечество ещё не приняло в себя» [20, с. 180]. Государство является языческим по происхождению, и только для языческого мира оно естественно. Для человечества, принявшего Христа, не нужна власть человеческая, для него Христос – единственный Царь и Первосвященник [см.: 20, с. 180]. Таким образом, *теократия*, по мнению Н. Бердяева, является идеальной формой христианской общественности.

Государство следует подчинить объективному Разуму, ограничить его абсолютными идеями. Для того чтобы стало возможным ограничение государственной власти, необходимо изменение *содержания* политики государства, которое, в свою очередь, возможно

лишь при условии изменения самого человека, его религиозного сознания. *Политика должна стать религиозной*, она должна заговорить о реальной сущности вещей. «Реальная же сущность – в победе над злом, над источником зла в мире, а не над производными, поверхностными страданиями и неудобствами» [16, с. 108]. Праведная политика не только борется с источником зла в мире, смиряет государство, «ограничивает его и подчиняет началу высшему» [16, с. 102], но и руководствуется абсолютной правдой. Она ищет гармонии цели и средств. Однако, руководствуясь религиозным радикализмом, политика неизбежно приходит к своему концу. *Политическое освобождение*, с точки зрения Н. Бердяева, *есть освобождение от политики*. Политику следует довести до окончания политики и растворения её в *религии* и культуре [см.: 22, с. 404]. «Должно задачу политики понять, как уничтожение политики, растворение в высшем, сильное сокращение её власти, подчинение её сверх-человеческому благу» [22, с. 411]. Политика должна стать частью религиозного целого. Такой частью, которая не выделяется из целого, растворяясь в нём.

Н. Бердяев называет *политическим освобождением* восстановление должного понимания политики. «Довести политику как таковую до крайнего минимума, до окончания политики, до растворения её в культуре и религии – вот что должно быть нашим регулятивом, вот хотенье наше, вот истинное освобождение. Политическое освобождение есть освобождение от политики» [22, с. 404]. Преодоление политики, власти, государственности и свободное единение религиозной общественности в теократическом единстве возможно лишь в эсхатологической перспективе. Это «есть наша хилиастическая надежда», – пишет Н. Бердяев [16, с. 280]. Однако уже сейчас следует активно работать с целью ускорения наступления «органического религиозного периода» [22, с. 411]. Указание Н. Бердяева на возможность теократии лишь в эсхатологической перспективе снимает многие вопросы, которые могли бы возникнуть по поводу функционирования общества в условиях теократии.

Итак, как было выяснено выше, и С. Булгаков, и Н. Бердяев указывают на возможность тождества религиозной и политической деятельности. Однако тождество это понимается по-разному. С. Булгаков указывает на то, что политическая активность есть активность религиозная, если она имеет целью политическое и социальное освобождение человека. Усиление политики есть благо для религии. С

точки зрения Н. Бердяева, политическая активность только тогда может быть признана религиозной, когда она, подчиняясь высшим целям и высшей правде, преодолевает саму себя. Постепенное ослабление политики есть благо для религии.

С. Булгаков и Н. Бердяев доказывают необходимость трансформации содержания политики. Политика должна стать религиозной. С точки зрения С. Булгакова, это необходимо с целью эффективного использования политики для решения социальных проблем. Политика даёт большие возможности для действительного осуществления и исполнения заповедей Божних. Для Н. Бердяева необходимость наполнения политики религиозным содержанием связана с преодолением мира объективации. Такое преодоление «может мыслиться лишь эсхатологически» [21, с. 355] и означает окончательную победу Царства Духа над Царством Кесаря. Возможность преодоления мира объективации предполагает «изменение структуры человеческого сознания» [21, с. 355].

Выше было указано, что власть и политика имеют отношение к самому существу человеческого духа. Исходя из этого можно предположить, что то самое изменение структуры человеческого сознания, о котором говорит Н. Бердяев, есть глубинное изменение человека вообще. Его можно понимать в какой-то мере как возврат человека к состоянию до грехопадения. Ведь именно первородный грех так изменил человека, что власть и политика стали для него естественными. Мыслить такую трансформацию сознания человека можно действительно только в эсхатологической перспективе.

Н. Бердяев, осознавая отдалённость возможной перспективы растворения политики в религии, не считает себя творцом анархического мифа. «Мне чужда утопия счастливого, безгосударственного бытия. Функции государства остаются в условиях этого мира», — пишет он [21, с. 311]. Однако эта отдалённость не должна приводить христианина в состояние пассивного ожидания перемен, так как «борьба против власти объективации, т.е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объективаций, от которого человек не может просто отвернуться и уйти» [21, с. 355]. Таким образом, Н. Бердяев призывает христиан к активной социальной деятельности с целью наполнения её религиозным смыслом.

К такой же активности призывает и С. Булгаков, видя в активной социальной и политической деятельности христианина возможность

масштабного осуществления заповедей Христа. Оба философа, указывая на необходимость активной социальной деятельности, ограничивают эту деятельность в средствах, исходя из того, что *средства не должны противоречить цели*. Признание Н. Бердяевым и С. Булгаковым возможности и реальности наполнения политики религиозным содержанием основывается на специфическом понимании ими природы политики, которое характерно для русской религиозной философии вообще и состоит в том, что политика способна вместить в себя, помимо «горизонтального», и «вертикальное» направление активности.

Итак, указывая на специфические нюансы религиозно-политических построений С. Булгакова и Н. Бердяева относительно вопроса о желательных перспективах религиозно-политических отношений, можно утверждать следующее:

1. С. Булгаков видит перспективу развития религиозно-политических отношений в тесном сотрудничестве религии и политики по осуществлению заповедей Христа. Религия как можно шире должна использовать политику, ибо политика имеет серьёзные возможности для решения насущных социальных проблем.

2. По мнению Н. Бердяева, «здоровое» развитие религиозно-политических отношений может быть осуществимо только при условии постепенного снижения значения и роли политики в этом мире, вплоть до полного растворения её в религии. Осуществляться данный процесс может только на фоне серьёзной трансформации сознания человека.

Разное видение наиболее благоприятных перспектив взаимодействия религии и наличной политики среди представителей рассматриваемой нами философской традиции не исключает их единства в вопросе о том, что религия не может быть аполитичной. «"Аполитизм", пренебрежение к общественной жизни, нежелание мараться соучастием в ней есть, конечно, недомыслие или индифферентизм; а религиозный аполитизм есть лицемерие и ханжество», – пишет С. Франк [168, с. 213]. Подлинная религия тотальна, она охватывает своим вниманием все сферы жизни, в том числе и сферу политическую. Смысл «политичности» религии в её стремлении к преобразению политики как важной и необходимой области человеческой активности.

3. ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ И САКРАЛИЗАЦИЯ ПОЛИТИКИ

Религия и политика, как выяснено в предыдущей главе, с *неизбежностью* взаимодействуют друг с другом. Их отношения всегда являлись и являются предметом философских и теологических спекуляций. В данной главе будут описаны и критически проанализированы такие типы осмысления религиозно-политической коммуникации, которые представляют собой определённого рода «отклонения» от построенной нами идеальной модели отношений религии и политики.

Задачами данной главы исследования являются: 1) экспликация и дескрипция богословско-модернистской и марксистской моделей религиозно-политических отношений как программ политизации религии и сакрализации политики, а также их критика; 2) сравнительный анализ указанных моделей религиозно-политических отношений с моделью, построенной на основе традиции русской религиозной философии.

3.1. Политика как форма религиозной деятельности

Как было указано выше, религиозно-политическая коммуникация может быть описана следующей формулой: *нет* автономии религии и политики, *есть* поглощение религией политики или политической религии. Данная модель предполагает своего рода *политизацию религии*. Полагание наличия у религии политического измерения, как выяснено ранее, ещё не есть факт её политизации. В данном случае под политизацией понимается признание политических методов действия основными методами осуществления религиозных заповедей. Между тем в настоящее время доминирующей теоретической моделью религиозно-политической коммуникации является ориентация на тесное сближение религии и политики, говоря точнее, на политизацию религии. Необходимость политизации религии объяс-

няется тем, что действительное осуществление религиозных заповедей возможно лишь при наличии политической власти. Сам факт того, что религия видит основную свою задачу в обустройстве существующего общества, есть свидетельство перемены ею своей сущностной доминирующей направленности (конечное преодоление существующего несовершенного порядка) на иную направленность, а именно – на закрепление этого порядка. Религия в этом случае становится политикой.

На сегодняшний день наиболее активно вопросы религиозно-политических взаимодействий обсуждаются модернистской теологией. Данная теоретическая традиция серьёзно отличается от традиционалистской теологии. Основным предметом рассуждений в рамках указанной традиции является не Бог (как в традиционализме), а человек и общество, политика и революция. В модернистской теологии претерпевают изменение и методы исследования: всё более важное место занимает опора на собственные рассуждения, а не на Откровение. В свете сказанного довольно трудно провести грань между модернистской теологией (как собственно *теологическим* знанием) и философией.

В данном параграфе речь пойдёт о модели взаимодействия религии и политики, представленной в католической и протестантской философии и модернистской теологии. В указанной традиции, достаточно широкой по своим «оттенкам», но связанной единством генеральной теоретической интенции, обосновывается возможность и необходимость *тесного сближения религии и политики*. Целью такого сближения провозглашается достижение наиболее эффективного уровня решения социальных проблем. Основанием возможности и необходимости сближения религии с политикой является признание *тождества религиозного и политического действия*. Политическое действие при определённых условиях может быть признано действием религиозным. Что это за условия, нам предстоит выяснить.

В католической философии, благодаря трудам представителей различных её направлений (неотомизм, персонализм и др.), оформилась идея тождества религиозного и социального (мирского) делания, которая позже была воспринята и развита в католическом и

протестантском модернизме¹. Суть этой идеи такова. Современная культурная ситуация характеризуется кризисным состоянием христианства. Причин тому множество, но одна из важнейших – оторванность (отчужденность, отвлеченность) религии от социальных проблем. Чтобы преодолеть кризис, религия должна повернуться лицом к миру. «От жизни, от общества уйти некуда, – признаёт Карл Барт. – Жизнь охватывает нас со всех сторон, она ставит перед нами вопросы, на которые придётся отвечать» [12, с. 13]². Религиозный опыт не может исчерпываться только культовой практикой (это есть смерть религии). Активная *социальная* жизнь не только не противоречит *религиозной* жизни, но, напротив, есть знак сохранения подлинной религиозности. Ведь каждое действие в мире может пониматься как действие религиозное. «Благодаря Творению и, более того, благодаря Воплощению *ничто не является мирским* в земном мире для тех, кто умеет видеть», – пишет католический священник и философ Тейяр де Шарден [159, с. 43]. Творение ещё не закончено, и именно *действующий* человек способствует его завершению: «Каждым своим *делом* мы хоть немного, но реально содействуем созиданию Плеромы, то есть становлению во Христе» [159, с. 37]. Значит, *любое* «земное» действие человека может расцениваться как религиозное. Бог «некоторым образом находится на кончике моего пера, моей кирки, моей кисти, моей иглы, – моего сердца, моей мысли» [159, с. 41–42].

Христианство не может и не должно отворачиваться от мира, оно «должно возвещать о себе в мире, или, скорее, проникать в мир,

¹ Идеи теологического модернизма формировались под непосредственным влиянием идей Канта и Бергсона. Взгляды модернистов в 1907 г. были осуждены Римским папой Пием X как «пагубное для веры и для морали заблуждение» [см.: 88, с. 321].

² Карл Барт, швейцарский протестантский теолог, является создателем «политической теологии на христологических основах», объявившим Евангелие основанием «всей христианской жизни, не только веры и церковного сообщества, но и политического решения» [48, с. 155]. Барт провозгласил «теологическую ответственность за все, что вокруг происходит»; недостаток такой ответственности, по его мнению, явился одной из причин «политической катастрофы 1933 года» [48, с. 154–155]. Истоки подобной безответственности теологов коренятся, по мысли Барта, еще в политической мысли Лютера: «Немецкий народ страдает <...> из-за ошибки, допущенной Мартином Лютером в связи с отношениями закона и Евангелия, мирского и духовного порядка и правления» [см.: 99, с. 255, 314]. Суть претензий Барта состоит в том, что Лютер разделил сферы религиозной (индивидуальной) и социально-политической (общественной) жизни.

не в том смысле, что это была бы его основная цель (для него это вторичная, но неизменная цель), и не для того, чтобы мир стал с настоящего момента царством Бога»; это обращение христианства к миру необходимо для того, чтобы «человек мог лучше прожить свою временную жизнь» [103, с. 125]. Христианин должен оценить и понять значимость социального. Его обращение к социальному и политическому действию будет в том числе и работой над «преобразованием временного порядка» [103, с. 130]. Ожидаемое, «насушное христианское обновление», разумеется, требует святости; но это требование «святости, повернутой к временному, секулярному, светскому» [103, с. 131]¹.

Модернизм в своих рассуждениях идёт дальше. Причина кризиса христианства (результатом которого и явилось его отчуждение от мира) кроется в нём самом. Поэтому преодоление кризисных явлений в религии возможно только путём пересмотра её базовых положений. Мир очень изменился, он обновился, но христианство осталось прежним, оно не смогло соответствовать своему времени; многие христианские положения устарели, они не могут сегодня серьёзно восприниматься обновлённым миром. Для того чтобы религия и мир «поняли» друг друга, необходим перевод языка Библии на современный язык: протестантские модернисты называют в качестве главной проблемы кризиса христианства чисто *герменевтическую* проблему [см.: 53, с. 157]. В современном обществе, руководствующемся наукой, метафизический язык стал анахронизмом [см.: 182, с. 334]. Решение герменевтической проблемы поможет современному человеку понять, *что* есть Бог и *что* есть мир².

¹ Представители западного теологического модернизма «начали с самих себя и секуляризовали все, что в багаже христианской догматики вот уже два тысячелетия практически не подвергалось сомнению» [139, с. 82]. Такое стремление к «готальной демифологизации христианского провозвестия» приводит к «опустошению» христианства, «сводит заключенную в нем надежду к символическому парафразу проблематичности человеческого бытия как такового» [110, с. 189].

² В «Либертатис нунциус», инструкции по некоторым аспектам теологии освобождения, указывается на то, что «новая герменевтика, записанная в теологиях освобождения, приводит в основном к политическому чтению Писания. Основополагающее значение отводится также Исходу как освобождению от политического рабства <...> Тут ошибка не во внимании к политическим масштабам библейских рассказов, а в том, что эти масштабы представляются основными и исключительными, приводящими к сокращению чтению Писания» [134, с. 56].

Модернистская теология, в отличие от традиционалистской, провозглашает окончание христианской эпохи и начало нового мира – мира постхристианского. «С приходом постмодернистской культуры, – пишет Харви Кокс, – оказались под вопросом все три составляющие современной теологии: представление о Боге, представление о мире и, что особенно важно, предполагаемый адресат теологии» [86, с. 384]. Мир человека существенно изменился, он стал, по выражению Бонхёффера, «совершеннолетним» [см.: 53, с. 161], его уже не устраивают старые религиозные догмы, он по-новому строит свои отношения с Богом. Причём это не теистический Бог традиционного христианства. Объясняя природу Бога, модернизм склоняется либо к деизму, либо к пантеизму, считая, что такое объяснение более приемлемо для современного, «совершеннолетнего» мира. Признание полного неучастия Бога в делах мира (вследствие Его абсолютной трансцендентности миру) или же, напротив, признание активного «вмешательства» Бога во все земные дела (по причине Его абсолютной посюсторонности) одинаково приводит модернистов к мысли об *ответственности* человека перед Богом и миром за сохранение мира и достойное его обустройство.

В Послании к Галатам, говорит Х. Кокс, апостол Павел «сравнивает человека веры с ребёнком, которым до совершеннолетия руководил попечитель»; позже, достигнув совершеннолетия, человек становится «полноправным наследником в имении своего отца» и несёт теперь «полную ответственность за управление делами имения» (см.: Гал 4:1-7; ср. 1 Кор. 13:11) [85, с. 172]. Секуляризованный град требует взросления от человека, ибо лишает его «религиозных и метафизических подпорок и вынуждает его стоять на собственных ногах» [85, с. 172]. Только взрослый человек способен принять на себя ответственность за распоряжение властью.

Бог удалился из этого мира или «умер» для него. Речь идёт о том, что Бог «умер» для современного человека, который больше не ощущает Его присутствия в мире; однако это не означает действительной смерти Бога, умер только теистический Бог традиционного христианства. Если же Бог «умер», то это значит, что Он оставил человека. Причина этой оставленности человека Богом – в доверии Бога человеку, который способен сам решать свои «земные» проблемы. Богу желанна человеческая активность. Человек теперь *один* ответствен за жизнь мира. Если же настаивать на том, что Бог, на-

против, «пришёл» в этот мир, то это надо понимать так, что Своим присутствием Он освящает всякую деятельность человека, направленную на сохранение этого мира. В свете всего сказанного выше становятся понятными слова Д. Бонхёффера о том, что «совершеннолетний мир безбожнее несовершеннолетнего, но именно поэтому, наверное, ближе к Богу» [23, с. 268]¹.

Таким образом, модернистские теологи приходят к мысли о необходимости *религиозного санкционирования* политической деятельности человека, так как, действительно, решать глобальные *социальные* проблемы в современном мире (в том числе и по сохранению этого мира) возможно только *политическим* путём². Можно говорить о том, что «социализация» религии в современном мире выступает как её «политизация», поскольку и социальные проблемы, и пути их решения в настоящее время «насквозь политизированы» [120, с. 178]. Один из основателей «теологии надежды», Юрген Мольтманн, говорит о необходимости связать две функции христианства: стремление к Царству Божию и обличение существующего зла; связующим звеном должна явиться именно *политика*, вне которой вера остаётся вопросом сугубо личных убеждений [41, с. 33].

Современная теология приходит к осознанию необходимости осмысления возможности и форм взаимодействия религии и поли-

¹ «Нет, Бог не отвлекает нас раньше времени от работы, которую сам вменил нам в обязанность, поскольку Он становится для нас достижимым именно через эту работу. Нет, он не затмевает Своим мощным светом наши частные земные цели, поскольку близость нашего союза с Ним зависит как раз от завершенности, которую мы придадим малейшему из наших дел. Будем же проникаться этой фундаментальной истиной до тех пор, пока она не станет для нас столь же привычной, как восприятие объема или чтение слов. Бог, в его наиболее живом и воплощенном аспекте, находится не вдали от нас, не вне сферы осязаемого; но Он ожидает нас каждое мгновение в действии, в текущем деле» [159, с. 41].

² Один из представителей «теологии надежды» Филипп Хэфнер «утверждает, что Божья благодать может осуществляться только через политическую деятельность людей, которая в своей совокупности выступает как глобальное движение благодати, реализующее онтологически-теологическую энергию освобождения. Политическое движение руководствуется указаниями теологов и философов, приобретая свойства тенденций соответственно религиозного и светского освобождения. По мнению Хэфнера, движение освобождения имеет перспективы только в том случае, если направляющие его идеи и доктрины смогут должным образом истолковать христианское вероучение применительно к сегодняшним условиям, ибо актуализирующаяся благодать в основе своей является Божьей» [72, с. 378].

тики. На это указывает католический епископ Р. Уэклэнд, заявивший, что «отношения между верой, с одной стороны, и политической и общественной жизнью – с другой, станут в ближайшие десятилетия центральным моментом теологии» [134, с. 171]. Свою главную задачу политическая теология модернизма видит в формировании «критического теологического сознания», которое должно исходить из понимания тесной взаимосвязи между теорией и практикой и в соответствии с которым «всякая теология должна стать "практической" теологией, ориентированной на действие» [11, с. 79]. Одной из ярких особенностей теологического модернизма является то, что «его создатели ставили своей целью не просто предложение новых концепций, но и переустройство на их основе самой действительности» [33, с. 30].

Итак, модернистская христианская теология, основываясь на теологических доводах и независимо от своего «уклона» в деизм или пантеизм, провозглашает политическую деятельность необходимой для решения социальных проблем современности или, другими словами, для действительного исполнения заповедей Христа. В *крайних* своих вариантах (например, «теология освобождения»¹), анализ положений которых и будет по преимуществу осуществлён ниже, модернистская теология объявляет политическую активность не только необходимой, но и *спасительной*. Быть христианином сегодня – это значит быть *активным участником политического процесса*, соучастником так называемой «молитвы в действии»² [89, с. 288]. И довольно часто «следование Иисусу Христу» сводится «к борьбе за

¹ Термин «теология освобождения» является достаточно общим; этим термином обозначают широкое течение в современной католической теологии, в составе которого выделяют различные направления, в частности революционно-демократическое и либерально-реформистское [см.: 49, с. 165–167]. Отцом «теологии освобождения» считается перуанский теолог Густаво Гутьеррес, опубликовавший в 1970 г. «Заметки о теологии освобождения», где впервые были высказаны базовые идеи этого учения [127, с. 31]. Кроме указанного направления, к радикальным теологическим программам относят «теологию смерти Бога», «теологию процесса», «теологию революции», умеренный модернизм представлен «новой теологией», «теологией надежды» и др. [145, с. 341].

² Безусловно, такая точка зрения неоднозначна. По утверждению лидера баварского ХСС Й. Штрауса, например, «политически прогрессивные христиане» являются «ненужными, вредными, привносящими в церковь тоталитарные тенденции» [см.: 82, с. 161].

конкретную политическую идеологию»¹ [111, с. 221]. Оказывается, что в свете богословского модернизма «христианская теология или христианская интерпретация евангельской Вести вообще невозможны без предшествующей им политической позиции. Только она делает возможным создание христианской теологии» [143, с. 219].

Курс на политизацию религии, взятый модернистской теологией², представляется ею как путь, спасительный сразу в двух отношениях: во-первых, посредством политизации религии сохраняется значимость её присутствия в культуре и, во-вторых, через политизацию религии возможно решение многих современных социальных и политических проблем.

Между тем политизация религии, её борьба за установление определённого политического порядка могут быть представлены и как *агония религии*. Именно эту мысль утверждает Мигель де Унамуно: «Языческие религии, религии Государства, были политическими религиями; в отличие от них христианство аполитично. Но, сделавшись католическим и к тому же римским, христианство оязычилось, превратилось в религию Государства. И возникло даже Папское Государство! В результате христианство стало политическим, и агония христианства продолжалась с новой силой» [163, с. 347]. Политизированная религия оправдывает своё политическое участие для утверждения конкретной политической идеологии путём провозглашения Христа «великим демократом, великим революционером, великим республиканцем» [163, с. 344]. И «по сей день продолжают муки Христовы! Ибо муки, и превеликие, должен испытывать тот, из кого одни пытаются сделать радикал-социалиста, другие – блок-националиста, которого одни хотят выдать за масона, другие – за иезуита» [163, с. 344–345]. По мнению М. де Унамуно, «словосоче-

¹ По мнению одного из создателей «политической теологии» И.Б. Меца, христианство «как мессианская практика следования за Христом» политично «само по себе». Это религия, которая «в одно и то же время» является мистической и политической [109, с. 100].

² Тот же курс был провозглашен в начале XX века представителями церковного обновленчества в России. «Поскольку Церковь состоит из живых людей, поскольку эти люди живут в определенной стране с определенным политическим, общественно-государственным строем, поскольку люди имеют дело с политическими законами своей страны, являясь политически лояльными или политически враждебными к этим законам, постольку эти люди, члены Церкви и ее служители и вожди, не могут игнорировать политического момента своего бытия» [2, с. 3].

тание "христианская демократия" – такая же бессмыслица, как "сапоги всмятку". Может ли быть христианином тот, кто устанавливает тиранию, или тот, кто поддерживает демократию или борется за гражданские права? Христианин как таковой не имеет к этому никакого отношения» [163, с. 343]. Более того, «решение социально-экономической проблемы бедности и богатства, проблемы распределения земных благ, не является миссией христианства» [163, с. 345].

Унамуно вводит понятие «христианскость» [см.: 163, с. 313], которое означает «собственно качество быть христианином». С его точки зрения, быть христианином – значит быть одиноким, так как «социальность уничтожает христианскость», а само словосочетание «сообщество христиан» абсурдно [163, с. 313]. Христианскость есть приготовление «к смерти и воскресению», приготовление «к жизни вечной» [163, с. 315], «идеал христианскости – монах» [163, с. 345].

Христианскость, как её понимает М. де Унамуно, прямо противоположна христианскости в её понимании модернистской теологией. Так что же значит «быть христианином» – быть предельно одиноким или быть активным участником политического и социального действия? Как мы выяснили выше (см. главу 1), социальность является сущностным элементом религии; вопрос в другом: каковы границы религиозно-социальной активности, границы, переходя за которые религия изменяет своей природе?

Радикальная теология объявляет *политическое освобождение* подлинным освобождением человечества¹. Традиционное христианское понятие освобождения всегда трактовалось как избавление от греха². Но если грех понимать по преимуществу как социальный

¹ Во время визита в Никарагуа (1983) папа Иоанн Павел II призвал священников не принимать участия в политическом освобождении своего народа, а готовить его к вечной жизни. «В тот время мы, – пишет Ю. Мольтманн, – объявили эту альтернативу ложной, ибо, веруя в вечную жизнь, я буду бороться за жизнь моего народа. Участвуя в восстании народа против враждебных сил угнетения, я надеюсь на воскресение мертвых» [115, с. 137]. Организация «Католики за христианское политическое действие» от лица «тевых иерархов» выступила против папы, так как «Иоанн Павел II отвергает социальный активизм» [81, с. 8].

² Представляется заслуживающим внимания утверждения Г.С. Киселёва о том, что «мы всё же не вправе понимать под освобождением человека исключительно избавление его от страданий, сопутствующих ему в социальной жизни. Прежде всего всегда останется страдание от болезней и смерти, от которых освободиться в этом

недостаток, то становится понятным, почему наиболее эффективным средством противодействия ему может быть признана политическая борьба. «Для того чтобы обеспечить победу “добрых” (бедных) над “злыми” (богатыми), необходимо изменить политические структуры. Достижение этой победы добра над злом, достижение освобождения – это и есть цель христианства» [3, с. 103].

Признание политической деятельности спасительной есть косвенное утверждение тождества политической и религиозной активности. Политическая активность, оказывается, может быть религиозной по сути. Ведь политика есть то средство, с помощью которого можно бороться с грехами этого мира. Но что в таком случае есть грех или зло этого мира? Злом является несправедливость, нищета одних и богатство других, угнетение, страдание обездоленных, т.е. зло понимается как зло социальное. Грех «социализируется»; понятие греха трактуется радикальными теологами уже не антропологически, а в качестве социального, исторического факта; понятие греха «обретает определённый социально-политический смысл» [51, с. 96]. Христианин должен бороться с социальным злом, и самый эффективный путь борьбы есть путь политический. Моральная проповедь не является эффективным средством борьбы с социальным грехом. По мнению католического священника, активного сторонника и творца теологии освобождения Х. Сегундо, практика показывает, что «проповедь морали в социально-экономической сфере не может заменить последовательную и эффективную политику» [143, с. 217]. Активно участвуя в политической жизни, человек спасает мир и через то спасается сам. Более того, помимо политической деятельности спасение невозможно. «Вера без политического действия мертва» [см.: 5, с. 84]. Политика неосуществима без насилия, но если для спасения мира от греха необходимо насилие, то оно допустимо; более того, оно может пониматься как истинное проявление любви к ближнему. Грех предстаёт как «внешнее», и для борьбы с ним нужны «внешние» средства.

В своих теоретических построениях радикальные теологи активно используют марксистскую философию, пытаясь, таким образом,

мире не дано» [81, с. 7]. Ведь «если мы полагаем, что человека отличает от всей остальной твари его богоподобная потенция, то не это ли определяет сверхзадачу всего рода? Только постоянное стремление к Божественному идеалу, т.е. к полному освобождению, и может составлять эту задачу» [81, с. 8].

соединить несоединимое: христианство и марксизм. Однако, по мнению теологов, такое соединение возможно, так как у христианства и марксизма есть общее, что их объединяет, — это тема социальной справедливости. Между тем синтез христианства и марксизма возможен только в случае серьёзной трансформации христианства, что с ним и делают всевозможные «теологии родительного падежа» [126, с. 92]. В их построениях христианство предстаёт как *революционное* учение (и не в смысле революции духовной, но политической), Христос — как революционер, провозгласивший необходимость освобождения бедных, выдвинувший программу политического действия. В «чистом виде» христианство недостаточно революционно, вследствие чего и возникает необходимость соединения его с марксизмом.

«Корректировка» христианства радикальной политической теологией практически неизбежна в силу признания ею необходимости и даже спасительности политической деятельности христианина. Верующий, активно «спасающийся» посредством политической деятельности, не может не прийти к внутреннему конфликту. Не случайно французские персоналисты (и в частности Э. Мунье) указывают на то, что подлинный христианин вовлечён в конкретные социально-политические события и в меру своих реальных возможностей старается преобразовать общество, руководствуясь высшими духовными ценностями, христианскими заповедями, но «в реальной социально-политической деятельности эти заповеди и ценности чаще всего оказываются бессильными». Поэтому христианин во имя своих идеалов вынужден в своей деятельности пользоваться средствами «сего мира», «не считаясь с высшими духовными принципами» [90, с. 101].

Конфронтация между христианскими идеалами и социальной действительностью ведёт к конфликтности, противоречивости христианской деятельности [см.: 90, с. 101]. В какой-то мере снять остроту этого конфликта возможно путём признания автономности и самостоятельности политики. Такое признание избавит её от мистификации и от ненужного объяснения в «понятиях христианского мировоззрения, а все социальные проблемы — в терминах политики» [90, с. 92–93]. Между тем философский и теологический модернизм, объясняя политику в христианских терминах, находит другой путь для совмещения религиозного и политического действия. Им стано-

вится тотальное изменение самой религии, создание *нового* христианства. Подчеркнём, что модернизм объявляет христианство реальной силой, способной решать социальные проблемы, но это должно быть *изменённое* христианство, ибо традиционное христианство, по мнению модернистов, показало свою историческую несостоятельность. Сам процесс «осовременивания» религии часто представляется как возвращение к истокам, к её подлинному смыслу. Однако такие декларации не соответствуют действительному содержанию указанного процесса. «Есть грех "абсолютизации" прошлого, который неизбежно приводит к обратной крайности: к "модернизму" – то есть, в сущности, к отказу вообще от прошлого», к принятию «современности» в качестве единственного критерия религиозной практики [176, с. 388]. Указанное «возвращение к истокам» с неизбежностью выражается в *трансформации смысла традиционных религиозных представлений и понятий*:

1. Священное Писание становится политической программой, из которой может быть или удалено всё, что не соответствует определённым политическим интересам, или подвергнуто существенной корректировке, в зависимости от сегодняшних политических и социальных проблем.

2. Активно используемая христианская терминология, необходимая для придания политической практике особой значимости, теряет свой первоначальный религиозный смысл. Грех из понятия духовного, внутреннего становится понятием внешним, социальным. «Грех задан, – пишет Г. Гутьеррес, – в структурах угнетения, в эксплуатации человека человеком, в господстве и рабстве народов, классов, рас» [см.: 126, с. 98]. Значит, и борьба с ним должна идти в первую очередь не духовная, а вполне материальная, «земная», с оружием в руках. Освобождение понимается как политическое избавление от острых социальных проблем, утрачивая, таким образом, своё изначальное религиозное содержание.

3. Из религии удаляется понятие святости в его изначальном религиозном понимании. Свята борьба за освобождение от нищеты и голода, святы революционеры, погибшие в борьбе за политическое и социальное освобождение.

4. Религия теряет свою трансцендентную направленность, лишившись тем самым одной из важнейших своих характеристик. Все её стратегические ориентиры переносятся в земную (социальную,

политическую, культурную) плоскость¹. «Социальная практика, – пишет один из создателей теологии освобождения Г. Гутьеррес, – становится тем самым местом, где христианин осуществляет свою человеческую судьбу и свою веру в Господа истории» [50, с. 208]. По мнению Д. Бонхёффера, «в христианстве, если его правильно понимать, речь идёт не о спасении в потустороннем мире, а об утверждении более справедливой жизни на земле, к чему Христос не только призывал, но и своим примером показал, как нужно бороться за неё» [53, с. 164].

5. Содержанием социальной деятельности христианина становится политическая борьба за построение Царства Божьего на земле. Одним из многочисленных фактов, подтверждающих данное положение, является итоговый документ, принятый конференцией христианских общин в Жоао Песоа (Бразилия) в 1978 г., в котором христиане дают обет начать строительство «Царства Бога на земле» [см.: 5, с. 84; см. также: 126, с. 98]. У Х. Кокса в его работе «Мирской град» («The Secular City») высказывается мысль о том, что «суть религии не в молитве, направленной на трансцендентальное бытие, – её истина в создании царства Божьего на земле» [182, с. 336].

6. Догматические положения христианства подвергаются существенному пересмотру. «Практически нет ни одного догматического положения христианства – от авторитета Священного Писания, тринитарности Бога и Божественной природы Христа до положения о реальности Бога, – которые бы не реинтерпретировались модернистами» [52, с. 22]. Модернизм отвергает «основополагающие принципы традиционного христианства» [98, с. 55].

7. В результате христианство «секуляризуется», то есть превращается из сферы конституирования абсолютных ценностей в одну из эффективных политических программ. Секуляризация в указанном смысле означает не только тот факт, что современное общество уда-

¹ Связь модернизма с потерей трансцендентного измерения религии отмечает, в частности, Ю.М. Каграманов: «От религии, как от предметов повседневного обихода, требуют, чтобы она не представлялась “бывшей в употреблении” (second hand)! При таком подходе главное в религии – вечное, ноуменальное – затягивается непроницаемой пленой. Модернисты рабски следуют “малому разуму” (rationalismus vulgaris), объясняющему реальности, исходя из них самих, и практически не пользуются критериями, позволяющими их “измерить” и соответственно оценить» [66, с. 90].

ляется от христианства, но также и то, что это общество «применяет христианство», десакрализует его, *использует* его в исключительно посясторонних целях [123, с. 57–58].

Итак, как видим, в традиции теологического модернизма христианская доктрина подвергается «радикальной реинтерпретации» [122, с. 93]. Основным содержанием религиозной практики становится изменение политических и социальных характеристик посястороннего мира: «Церкви по плечу не только духовно-спасительная, но и политико-освободительная миссия» [см.: 112, с. 51]. Речь не идёт о необходимости преодоления этого мира, речь идёт о необходимости обустройства земного мира. Но если религия видит свою *основную* задачу в том, чтобы бороться за построение справедливого общества здесь, в посястороннем мире, то вполне закономерным является тот факт, что основными средствами своей деятельности она признаёт *политические* средства.

В свете сказанного выше попытаемся эксплицировать *модель* религиозно-политических взаимодействий, подразумеваемую радикальной модернистской теологией.

По сути дела, модернистская теология поставила под сомнение одно из важнейших утверждений христианства о том, что Бог есть Любовь. Радикальные модернисты представляют Христа революционером, который дал угнетённым программу политического действия. Справедливости ради следует добавить, что по представлению радикальной теологии именно в революционной борьбе и проявляется подлинная христианская любовь. Леворадикальными теологами, например, «была предложена новая интерпретация христианского учения. Согласно этой интерпретации, христиане не могут стоять в стороне от борьбы угнетённых против угнетателей, не должны уклоняться от освободительных движений, в каких бы странах они не происходили. Именно в революционных ситуациях Бог действует наиболее активным образом» [54, с. 6–7]. По мнению французского теолога П. Бланкара, «революция – это способ для христианина жить по законам любви, форма общения его с Богом; революция обитает в вере» [см.: 54, с. 7]¹. Важнейшим религиозным

¹ Ср. с противоположной точки зрения: «А с революцией христианство не имеет никаких точек соприкосновения, от путей ее оно далеко и к средствам ее никогда не прибегало и не решится прибегать» [172, с. 431]. Революционная идеология, по утверждению Л.П. Красавина, «исключает христианскую» [75, с. 359].

действием признаётся действие внешнее (не имеющее целью преобразование души или мира, но «преображение» политическое и социальное).

Такое понимание модернистской теологией сути религиозного действия с неизбежностью приводит её к обоснованию необходимости *политизации религии*. Ведь подлинное осуществление заповедей Христа возможно только при наличии определённых средств и условий. Такие средства и условия в современном мире может предоставить только политика. Глобальные проблемы современности (бедность, терроризм, войны, экология и т.д.) требуют масштабного подхода к их решению. Этот масштаб может быть достигнут только посредством политического действия.

Политизация религии, т.е. то, что радикальная теология полагает необходимым условием для подлинного осуществления религиозных заповедей, представляется М. де Унамуну (о позиции которого речь шла выше) агонией религии, а агонизирующая религия не может действительно осуществлять заповеди Христа. С этой точкой зрения М. де Унамуну трудно не согласиться, так как есть все основания утверждать, что политизация религии (речь идёт о христианстве) есть путь её самоумаления и, в конце концов, самоуничтожения. То, что остаётся от религии в процессе её трансформации (необходимой для обоснования происходящей политизации), практически невозможно не только назвать традиционной религией, но и религией вообще. Достаточно сказать, что религия меняет свою основную теоцентристскую направленность на социоцентристскую¹.

Сравнительный анализ моделей религиозно-политических отношений, определяемых русской религиозной философией и современным теологическим модернизмом, предварим следующим замечанием: рассматриваемые нами традиции солидарны в вопросе о необходимости социальной активности религии в мире. Более того, обе традиции едины в том, что религия не может быть аполитичной (разница в том, как понимается религиозная аполитичность и «политичность»). Ни одна, ни другая традиция не исходят из того, что идеалом христианства является одиночество (как то представляет

¹ Отсюда становится понятной крайне негативная реакция Римско-католической церкви на сам факт появления модернистского движения. Папа Пий X в одной из своих энциклик охарактеризовал христианский модернизм, как «скопление всех ересей», как серьёзную угрозу Церкви [146, с. 3].

себе М. де Унамуно). Напротив, подчёркивается, что быть христианином – значит быть активным участником социальной (а по мнению модернизма, и *политической*) жизни.

С. Франк пишет, что нравственное совершенствование жизни осуществляется двумя путями: через внесение добра в человеческие души и через совершенствование порядка жизни [см.: 168, с. 456]. По его мнению, человек склонен «прибегать в первую очередь к средствам наиболее простым, легкодоступным, действующим извне и по возможности избегать средств более трудных, менее доступных овладению, действующих более незримо и из глубины» [168, с. 456]. Именно поэтому человек пытается изменить что-либо в этом мире, в первую очередь, посредством изменения порядка жизни. Современный человек вообще верует, «что совершенствование жизни просто совпадает с совершенствованием её политического и социального устройства, с социально-политическими реформами» [168, с. 456].

В модернистской модели религиозно-политических отношений как раз и делается акцент на возможность и желательность совершенствования жизни внешним (политическим) путём. Такой путь объявляется благодатным и спасительным.

Религиозно-философская модель религиозно-политических отношений, в свою очередь, основывается на признании важности внутреннего совершенствования жизни. «Христианское нравственное сознание, – пишет С. Франк, – совсем не задаётся умышленной задачей улучшить общее состояние жизни, а довольствуется конкретной помощью конкретным людям в их каждодневной духовной и материальной нужде, но именно с этой установкой связано сознание, что именно такого рода активность любви есть главный, основной, определяющий всё остальное путь к общему совершенствованию жизни» [168, с. 457]. Политике отводится важное место, но не всякой политике, а только той, которая руководствуется высшим религиозным смыслом. «Политичность» религии может быть понята (в рамках религиозно-философского подхода) как её стремление к духовному руководству политической деятельностью.

В рамках модернистской модели религиозно-политических отношений «политичность» религии понимается скорее как её стремление к обоснованию важности политического действия для осуществления религиозных заповедей.

Несомненным является тот факт, что в рамках рассматриваемых нами традиций целью анализа религиозно-политических отношений и поиска наиболее удачных моделей взаимодействия религии и политики является обнаружение прочных оснований социальной стабильности.

Признание радикальной теологией тождества религиозного и политического действия и, более того, – спасительности политической активности часто стимулирует общественную самоорганизацию в деле решения социальных проблем. Важно то, что, как правило, эта самоорганизация носит политический характер, и её активность часто не совпадает в целях с политической активностью государства. Это, в свою очередь, снижает уровень общественной толерантности и тем самым способствует возникновению и расширению конфликтов в обществе. Номинальная религиозность перестаёт быть фактором, сдерживающим политический экстремизм и политические злоупотребления. Возможность изменения характера религии в угоду политике представляет собой опасность «религиозного» оправдания любого политического действия. Модернистские способы эффективного решения общественных проблем с помощью религиозного оправдания политической активности вообще способны привести к снятию внутреннего конфликта между человеком религиозным и человеком политическим, что, с нашей точки зрения, не является однозначно положительным фактором. Ибо снятие этого конфликта потенциально содержит в себе возможность нарастания общественной нестабильности, политической вседозволенности и злоупотреблений со стороны политики.

3.2. Религия как форма политической деятельности

Рассмотрим ещё один способ описания взаимодействия религии и политики: *есть* автономия религии и политики, *нет* их взаимного поглощения. Именно такой тип религиозно-политических взаимодействий декларируется в качестве идеальной модели в марксистской идеологии. Религия и политика здесь принципиально отделяются друг от друга, и религия провозглашается частным делом верующего. Между тем автономизация (эмансипация, секуляризация) политики порождает ситуацию её *конкуренции* с религией. В этой ситуации политика, выступающая инициатором борьбы за вытесне-

ние религии из социальной сферы, сама приобретает религиозную форму, в определённом смысле *замещает* собой религию и тем самым утрачивает свою *политическую* специфику. Уточним при этом, что марксизм рассматривается здесь не в смысле общего мировоззрения и даже не как сумма теоретических положений, принадлежащих собственно Карлу Марксу, но лишь в качестве *политического аспекта* комплексной идеологической традиции, связывающей себя с Марксом как основателем этой традиции. Поэтому нашей целью не является исследование *собственно учения Карла Маркса* и связи этого учения с какой-либо религией (это не входит в задачи данной работы). В исследовании марксизма (в вышеуказанном смысле и с вышеуказанной целью) мы опираемся на уже имеющиеся марксологические концепции.

Марксизм представляет собой форму мировоззрения, основанную на радикальном материализме, то есть является одним из видов мировоззренческого монизма. Политическая составляющая марксистской доктрины именуется коммунизмом. Практически ориентированный коммунизм (от пропаганды идей до реальных политических технологий) называется социализмом. Хотя все указанные термины («марксизм», «коммунизм», «социализм») зачастую употребляются либо как равнозначные, либо как прямо подразумевающие друг друга, мы всё же будем помнить о различных оттенках их смысла и в собственных выводах постараемся не смешивать эти оттенки.

Марксизм (коммунизм, социализм) может быть понят *в качестве религии* как по своему внутреннему смыслу, так и по своей внешней организации (форме). Марксистская политическая идеология предстаёт как религиозная доктрина в том случае, когда принимается достаточно широкое определение религии вообще, включающее в себя и так называемые квазирелигиозные явления¹.

Термин «религия», указывает Пауль Тиллих, можно истолковать как в узком, так и в широком смысле – в зависимости от исходной мировоззренческой позиции. Так, можно сузить понятие религии до *cultus deorum* (культы богов), тем самым исключив из сферы религии все те исповедания, в которых вера в божество отсутствует или не играет серьёзной роли (например, шаманизм и дзэн-буддизм). Однако можно понимать религию и в более широком смысле – как «со-

¹ От латинского *quasi* – «как будто», «будто бы».

стояние захваченности предельным интересом, который делает все остальные интересы предварительными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни» [160, с. 398]. Названный высший интерес «безусловно серьезен и обнаруживает готовность пожертвовать любым конечным интересом, если он ему противоречит». Чаще всего содержание такого интереса обозначается словом «Бог» (либо «боги»). В нетеистических религиях «божественные качества приписываются священному предмету, вездесущей силе или высшему принципу» [160, с. 398]. Однако божественность, понимаемая таким образом (как «предельный интерес»), имеет не метафизический, а феноменологический характер (некое специфическое *отношение*, позволяющее игнорировать онтологическое качество *того, к чему* это отношение). Именно *в таком случае* к религии можно отнести «даже те секулярные движения, которые обнаруживают типичные черты настоящей религии, оставаясь в то же время явлениями совершенно иного порядка» [160, с. 398].

Следовательно, сознательный «секуляризм» вполне может пониматься как основание для «квазирелигий» [160, с. 399], но только в том случае, если *религия вообще* понята как «предельный интерес». В секулярных квазирелигиях, по наблюдению П. Тиллиха, в качестве высшего интереса выступают «народ, наука, некоторая форма или этап развития общества, высший идеал человечества, которые при этом обожествляются» [160, с. 398–399]. В разряд таких квазирелигий попадают фашизм и коммунизм [160, с. 399–400; ср. 35, с. 82]. Невозможно, считает Тиллих, отрицать «наличие *религиозного элемента*» в коммунизме и фашизме, «даже если этот элемент – догматический "атеизм"». Этим квазирелигиозным характером, кстати, обусловлено «бескомпромиссное неприятие католической церковью коммунизма и менее страстное, но столь же недвусмысленное неприятие фашизма» [160, с. 419]. И наоборот, «враждебность коммунистов к христианской религии так велика именно потому, что это не борьба простого, чисто негативного безбожия против религии, а *борьба одной религии против другой*» [57, с. 26]. Соперничество между коммунизмом и религией – это, по сути, «борьба веры против веры» [160, с. 401]: религия *обязательно* конкурирует с религией, даже если одна из них (а то и обе) – квазирелигия.

Понятие квазирелигии призвано указать на отличие тех доктрин, которые обозначены этим понятием, от так называемых псевдорелигий¹. Приставка «псевдо» означает неудачную попытку добиться сходства с религией, а «квази» – непреднамеренное и потому *подлинное* сходство [160, с. 399]. «Вера в коммунистическую революцию, – утверждает Ж. Маритен, – предполагает на деле *целостный универсум веры и религии*, в лоне которой она создается»; этот «универсум» переживается настолько естественно, что носители коммунистического мировоззрения не заботятся о том, чтобы определить его для себя самих в качестве религии или веры. «Более того, эта религия и эта вера не выглядят для них ни как религия, поскольку они – атеисты, ни как вера, поскольку они отождествляют себя с наукой. Таким образом, они не чувствуют, что *коммунизм для них есть религия*, а между тем он в реальности таковой является» [103, с. 78; курсив наш]. Искренне верующий во время молитвы настолько естествен, что «не отдаёт себе отчёта в том, что молится». Коммунизм, как настоящая *земная религия* (или *религия имманентного*), «не отдаёт себе отчёта в том, что он религия» [103, с. 78].

Коммунизм (как и фашизм) имеет «не всегда явно выраженный религиозный характер»; однако поскольку суть коммунизма – «радикализация социализма», возвышение социального интереса «до предельного уровня», постольку он есть один из наиболее ярких примеров современной квазирелигии [160, с. 399]. В коммунизме, указывает П. Тиллих, социальный порядок определённого типа понимается («с точки зрения бытия и смысла») как некое «предельное», высшее, абсолютное состояние; тем самым вполне отрицается его «конечность», относительность. Для описания этого абсолютно-социального состояния используются особые «термины марксистской эсхатологии» (например, «бесклассовое общество») [160, с. 399]. Христианский символ конца света приобретает в коммунизме облик идеи «бесклассового общества» как цели и конца истории, проявляется как ожидание «нового порядка вещей»; во имя этого порядка оправдывается и организуется «целая система лжи и массовых убийств» [160, с. 400].

Марксизм (коммунизм) в качестве «социалистической лже-религии» [22, с. 406] обладает всеми формальными религиозными

¹ От греческого *pseudos* – «ложь», «вымысел», «обман».

признаками. «Коммунизм, как он существует, его дух и его принципы, – отмечает Ж. Маритен, – является целостным и систематическим учением и образом жизни, которые претендуют на то, что раскрывают человеку смысл его существования, отвечают на все существеннейшие вопросы, какие ставит жизнь, и демонстрирует несравненную силу тоталитарного духа. Это – *религия*, относящаяся к числу наиболее властных, уверенная в том, что она призвана заменить собой все иные религии; это – *атеистическая религия*, в которой диалектический материализм представляет собой догматику и в которой коммунизм как режим жизни имеет этическое и социальное содержание» [103, с. 76–77; курсив наш].

Социалистическое движение представляет собой политическую традицию, в основании которой лежит определённое «религиозно-философское» начало; это центральное ядро коммунистической идеологии («есть атеистический гуманизм, религия человечества»), то есть религия «без Бога и против Бога» [27, с. 26]. В социализме самом по себе, если рассматривать его как совокупность мер социальной политики, «нет ничего, что бы не соответствовало христианской морали» [30, с. 228]. Однако сам социализм этого не признаёт¹. «Социализм относится непримиримо к христианству, да, в сущности, и ко всякой другой религии, ибо сам хочет стать религией и вытеснить всякую другую. Он требует веры в человека, как в Бога, а в законы хозяйственного развития, как в Божественный промысел» [30, с. 232; курсив наш]. Социалистическая программа, пишет Ф.Г. Пибоди, относится к религии далеко не равнодушно; «она хочет создать замену религии», она «ставит себя на место христианства» и тем самым в определённом смысле становится религией [128, с. 21].

В отличие от подлинной религии, ценности и цели коммунистической идеологии полагаются в посюстороннем. Марксизм, указывает Карл Ранер, «нацелен исключительно на возможное, подлинно посюстороннее будущее человека, то есть на будущее, категориально описываемое, планируемое и предвидимое» [133, с. 177]. Коммунизм «не признаёт *трансценденции*, но у него есть своя замена для неё»; это – законы истории, выражающие своеобразную телеологию

¹ «Христианство и социализм, – заявляет А. Бабель, – противостоят друг другу, как огонь и вода» [13, с. 32]. В свою очередь, в папских энцикликах 1891 и 1931 г. провозглашалось противоречие социализма подлинному христианству, объявлялось о несовместимости понятий «католик» и «социалист» [6, с. 63–64].

и даже в некотором смысле «предопределение» [57, с. 26]. Подражание марксизма христианству в конце концов заключается лишь в том, что марксизм перенимает *социальные* цели христианства, но отвергает его *метафизические* принципы и средства (поскольку эти последние выражают установку на трансцендирование «мирского» порядка). Коммунизм, указывает А. Игнатов, пытается осуществить «справедливость, братство и равенство», но – *без любви к ближнему и без Бога*, иначе говоря, стремится «реализовать социальный идеал без соответствующих ему средств и без его бытийной основы» [57, с. 28].

«Марксистско-ленинское мировоззрение, – пишет А. Игнатов, – имеет двойственную, внешне даже противоречивую природу. С одной стороны, оно явно атеистично¹. С другой – в нём удивительным образом проявляются религиозные, а точнее, христианские или напоминающие христианство черты» [57, с. 25]. С одной стороны, коммунистический атеизм *отрицает* религию вообще, и в особенности христианство, с другой – он *подражает* христианству². «Все основные элементы того духовного, психологического, эмоционального, практического и вероисповедного комплекса, который мы называем словом "христианство", находят себе соответствия в коммунизме» [57, с. 26]. Один из главных секретов политического успеха коммунизма в России состоит именно в том, что, принудительно создав своеобразный «религиозный вакуум», этот режим сумел соединить в своей идеологии атеизм и религиозное горение, «слить в сознании народа верховный идеал, "меру всех вещей", с мифологизированной фигурой Вождя», наделённого «атрибутами божественности и безграничной власти» [108, с. 144–145]. Само понятие «культ личности» (по выражению о. Александра Меня, «стыдливый эвфемизм») в применении к политическому режиму сталинского коммунизма верно отражает *религиозный* характер явления [108, с. 145].

¹ Атеистическая, антирелигиозная суть марксизма однозначно выражается в наиболее радикальной форме в российском коммунизме начала века. «Борьба против религии – это борьба за социализм», – утверждает лозунг, принятый на II Всесоюзном съезде Союза воинствующих безбожников (июнь 1929 г.) [166, с. 134].

² «Существует распространённое мнение, – пишет В.А. Лекторский, – что формулированные Марксом идеалы социального развития – это не что иное, как секуляризованная форма христианства» [94, с. 7].

Как видим, марксизм может быть отнесён (с определённой выше точки зрения) к тем политическим течениям, которые включают в себя «социальные пророчества»¹ и обнаруживают в себе религиозно-мифологическую структуру, известный «эсхатологический смысл» и даже религиозный фанатизм [180, с. 128]. Бесклассовое общество, о котором пророчествует Маркс, точно повторяет миф о Золотом веке, знаменующем начало и конец истории². «Маркс, – пишет Мирча Элиаде, – обогатил этот древний миф всей мессианской идеологией иудео-христианства»: с одной стороны, это роль мессии-искупителя, приписываемая пролетариату, с другой – последняя борьба добра и зла, «в которой без труда узнаётся апокалиптический конфликт Христа с Антихристом», и окончательная победа добра, приводящая к *абсолютному концу истории*. В этом убеждении Маркс «отличается от других философов-историцистов (например, от Кроче и Ортеги-и-Гассета), для которых антагонизмы в истории неотделимы от сущности человека и никогда не смогут быть полностью устранены» [180, с. 128].

Эсхатология марксизма по-своему преломляет христианское чаяние Царства Божия; однако марксизм видит это царство не за пределами истории, а в истории [103, с. 87]. К такому царству ведёт не катастрофа, а прогресс: «социалистическая эсхатология ничего не говорит о той последней, мировой трагедии, которая должна привести к концу весь мир, к новому небу и новой земле»; в этом её отличие от христианского ожидания апокалиптических событий [40, с. 42]. Такой тип эсхатологии может быть понят как «исторический хилиазм», имеющий свои корни в иудейской религиозной апокалиптике [26, с. 421], прошедшей стадию секуляризации [26, с. 423]. Целью оказывается не Царство Небесное, а «осуществление земного рая в условиях эмпирического, исторического существования» [26, с. 422]. Конечно, указывает С. Булгаков, в социализме следует различать цель (идеал) и практику (движение к идеалу); «последняя

¹ Ф. Энгельс пишет, что последствиями окончательного устранения частной собственности явятся «удовлетворение потребностей всех членов общества», исчезновение враждебных друг другу классов, «всестороннее развитие способностей всех членов общества» и т.д. [см.: 181, с. 89–91].

² Так, Маркс говорит о «высшей фазе» коммунизма, как о таком состоянии общества, когда «все источники общественного богатства пользуются полным потоком» [104, с. 16].

составляет предмет научной политической экономии и реалистической социальной политики», но определяющий эту практику идеал «принадлежит к области верований и упований религиозного (в широком смысле слова) характера» [26, с. 424].

Таким образом, социализм как «религия промышленного пролетариата» [177, с. 116] «есть проповедь царства от мира сего, пророчество о построении башни, последняя и самая решительная попытка человечества устроиться без Бога, добыть земной рай»; христианство же, в противоположность коммунизму, «есть царство не от мира сего, хотя путь к нему проходит и через этот мир, оно готовится в человеческой истории» [30, с. 233; курсив наш]. Поэтому справедливо суждение о том, что, по сути, сходство социализма и христианства – «видимое» и «внешнее» [37, с. 70]. Атеистический социализм есть *религия*, «охватывающая и определяющая всё мирозерцание и жизнечувствие своих сторонников», в то время как для христиан «социализм есть чисто внешнее, фактически данное средство, одна из производных подробностей его мировоззрения, которая сама по себе не имеет внутренней опоры, а получает её от религии» [27, с. 45]. Социализм заявляет претензию на статус «религии для нового человечества» [40, с. 2]. Однако Христос, пишет Унамуно, не имеет ничего общего с социализмом [163, с. 344].

Идеология марксизма, будучи квазирелигиозной, выражается в соответствующих – квазирелигиозных – формах. В марксизме есть не только своя эсхатология («коммунистическое провозвестие о грядущем бесклассовом гармоничном обществе»), не только своя дихотомия добра и зла (пролетариат и буржуазия), но и свои «великие пророки и апостолы» (Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин, Мао Цзэдун)¹, свои *святые и мученики* (пламенные революционеры), а также свои «святыни» (мавзолей, Смольный), обряды, церемонии (партийные съезды, демонстрации), праздники (годовщины эпохальных событий, «праздничные ритуалы возвращения к истокам Великой революции» [179, с. 106]), заклинания (лозунги), иерархия (партия, ЦК, политбюро) «и даже – в дополнение ко всему этому – свои *еретики* (уклонисты)» [см.: 57, с. 27]; сюда же можно отнести наличие своеобразного «священного писания» (главные труды «основоположни-

¹ Например, В.И. Ленин «был канонизирован после смерти как восточный владыка-полубог» [69, с. 23].

ков» и «классиков»). В политической сфере марксистской идеологии религиозно-мифологическое сознание, по выражению Н.Г. Щербининой, выходит «из дискурса в сферу действия» [179, с. 106].

Итак, специфические идеи марксистской доктрины – имманентный закон как нечто «божественное» (посюсторонний абсолютизм), коммунизм как конец истории (прогрессистский эсхатологизм) – заставляют согласиться с широко распространённым пониманием марксизма в качестве особой «квазирелигии», отличающейся ко всему прочему ещё и внешними признаками культа [ср.: 137, с. 15]. В коммунистической идеологии сакрализируются (становятся священными) сам процесс борьбы за политическую власть (классовая борьба, революция), главный участник этой борьбы и будущий обладатель политической власти (пролетариат), политическая организация, инициирующая и ведущая борьбу за власть (партия пролетариата). С такой квазирелигиозной позиции взаимодействие религии и политики с неизбежностью описывается как *борьба*, которая должна закончиться вытеснением религии (как ложной формы познания и действия) из сферы социальной практики¹. Будучи, с точки зрения марксизма, идеологическим выражением «превратного общественного строя», религия должна окончательно исчезнуть в результате политического преобразования этого строя. «С преодолением эксплуататорских общественных порядков, с построением коммунизма религия отойдёт в прошлое» [87, с. 21]. Однако, представляя религию в качестве своего *политического*

¹ «Непримиримо враждебное отношение коммунизма ко всякой религии, – утверждает Н. Бердяев, – не есть явление случайное, оно принадлежит к самой сущности коммунистического мировоззрения» [14, с. 129]. Между тем представители постмарксизма, критически пересматривая концепцию К. Маркса, заявляют о необходимости и значимости религии в современном мире [см.: 157, с. 154]. Религия представляется одним из важнейших ресурсов выживания человечества. Однако в этом примирении марксизма с религией можно увидеть непонимание сути религии. «Заметьте, сколь много сегодня говорят о том, что человечество должно *выжить*, – выжить, несмотря на любые возможные техногенные катастрофы и природные катаклизмы. При этом практически не говорится о том, *какое* человечество должно жить» [93, с. 366]. Библейская эсхатология «говорит о реальных перспективах развития человеческого общества. Осознание этих перспектив способно переориентировать человека на поиск подлинных ценностей в жизни, на поиск Жизни Вечной, а не умозрительного выживания» [93, с. 367].

конкурента¹, марксизм сам превращается в квазирелигию, становится политическим учением, выраженным в *религиозной* форме. Следствием такого превращения никак не может стать конструктивное взаимодействие религии и политики.

Общим итогом рассмотрения модернистской и марксистской моделей религиозно-политических отношений является вывод о том, что превращение религии в политику (в первом случае) и превращение политики в религию (во втором случае) приводит к утрате как религией, так и политикой собственной природы, к их взаимному поглощению и, следовательно, к нарушению и исчезновению самой *ситуации взаимодействия* (диалога) этих сфер человеческой активности. Таким образом, указанные теоретические модели описывают совсем не ту ситуацию, которую они должны были бы описывать, а их практическая реализация в качестве социальных программ ведёт к исчезновению самой возможности существования отношений между религией и политикой (не говоря уже о гармоничности этих отношений). Всякое же смешение в этой области, особенно если оно переносится в практику, чревато повышением степени социальной конфликтности. Попытка решать политические проблемы религиозными средствами или, наоборот, стремление применить политические средства к решению религиозных проблем суть способы вмешательства в чужую «сферу компетенции». В иноприродной среде внесённые в неё извне методы оказываются не только неэффективными, но и влекут серьёзные нарушения общественной гармонии, чреватые нарастанием социальной и психологической напряжённости и грозящие обществу расколами и конфликтами.

¹ Такая конкуренция иногда выражается в прямой ругани в адрес оппонентов. «Эти собаки, – пишет Маркс о сторонниках христианского социализма, – заигрывают <...> с рабочим вопросом» [105, с. 298].

4. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ: ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Изучение проблемы взаимодействия религии и политики приводит нас к рассмотрению вопросов церковно-государственных отношений, так как взаимодействие Церкви и государства есть один из важнейших аспектов указанной проблемы. Государство есть один из элементов политики как системы отношений по поводу власти. Церковь, в свою очередь, должна быть рассмотрена как специфическая часть религиозного целого (как бы она ни понималась – в качестве социального института или в качестве мистического Богочеловеческого организма).

Задачи данной главы исследования автор видит, во-первых, в выявлении *оснований* для взаимодействий Церкви и государства; во-вторых, в определении наиболее благоприятных *условий* для таких церковно-государственных взаимодействий, при которых неизменной остаётся сущность и Церкви, и государства (т.е. когда они не поглощают друг друга и тем самым сохраняют саму возможность взаимодействия). Для решения указанных задач необходимо ответить на следующие *предварительные* вопросы:

1. Какова природа Церкви?
2. Какова природа государства?

В соответствии с принятыми нами ранее методологическими установками природа Церкви и природа государства будут рассматриваться с позиции русской религиозной философии. Сохранение единства методологической позиции в определении природы религии и политики, Церкви и государства – необходимое условие решения поставленной в работе проблемы.

4.1. Природа Церкви

В главе, посвящённой исследованию природы религии, нами были указаны различные подходы к пониманию этой природы, форми-

руемые на основе либо «внутреннего», либо «внешнего» взгляда на религию. Определения того, *что есть Церковь*, также разнятся в зависимости от того, *кто* даёт эти определения. Для «внешнего» взгляда Церковь есть союз одинаково верующих людей, одна из многих общественных организаций. «Внутренний» (религиозный) взгляд видит в указанном определении Церкви только один из двух аспектов её сущностной характеристики; содержание другого аспекта состоит в том, что *Церковь есть живой Богочеловеческий организм*.

Основанием экклезиологических рассуждений в религиозной философии является признание *двойственной* природы Церкви, которая, по словам С.Н. Булгакова, есть не только «община последователей», но и «некое существо, живой организм, Тело Христово» [29, с. 298]. Церковь как Тело Христово (1 Кор 12:27) следует понимать не в смысле метафоры, а как метафизическую формулу [см.: 150, с. 380]. Именно Христос есть глава и основатель Церкви (см.: Кол 1:18; Мф 16:18). Он Сам реально присутствует в Церкви, и благодаря этому присутствию возможна живая и непосредственная связь между человеком и Богом (через молитву и таинства). В этом суть мистического основания и мистической составляющей Церкви.

Важно отметить, что только *единство* двух указанных сторон (социальной и мистической) составляет суть Церкви. Причём это единство не ведёт к слиянию сторон. Они едины, неразделимы, но и неслиянны. Одна из сторон не может пониматься как аспект, проявление или искажение другой стороны.

Указывает ли наличие столь различных сущностных аспектов Церкви на её внутреннюю противоречивость?

Вслед за С.Л. Франком назовём две стороны Церкви следующим образом: «сущностно-мистическая» и «эмпирически-реальная» [см.: 168, с. 370]. Указанные стороны Церкви принципиально отличаются друг от друга. Церковь сущностно-мистическая сверхвременна, всеобъемлюща, едина и свята [см.: 168, с. 373–375]. Эмпирически-реальная церковь – не всеобъемлюща, не едина и не свята [см.: 168, с. 375–378]. Сущностно-мистическая церковь по существу своему «исключает моменты власти и права», эмпирически-реальная церковь «не может обойтись без них» [168, с. 377].

Итак, две стороны (два аспекта) Церкви явно отличаются друг от друга и даже предстают как противоречивые. И в то же время *сущностной* характеристикой Церкви является неразрывная связь этих

сторон. Неслиянное единство противоположностей, в свою очередь, указывает на то, что два слоя Церкви «находятся в состоянии рационально непреодолимого, антиномистического противоборства, хотя одновременно и в неразрывной сопряжённости» [168, с. 378].

Указанное состояние говорит о внутренней противоречивости и борьбе внутри самой Церкви. Она есть «царство не от мира сего», и в то же время она «живёт и воплощается в мире сем» [77, с. 225], представляет собой «особый мир внутри мира» [141, с. 42]. Более того, «мир сей» сам входит в Церковь, составляя не абсолютный, но всё же сущностный её *слой*. Неслиянность сущностно-мистической и эмпирически-реальной церковей доходит до «отношения противоборства» [168, с. 378]. Таким образом, Церковь стремится в определённом смысле *преодолеть* «мир» не только вне, но и внутри себя.

Однако это преодоление не предполагает уничтожения «мира». Оно подразумевает поиск внешней формы деятельности Церкви, наиболее адекватной внутреннему мистическому содержанию. Другими словами, Церковь не ставит перед собой задачу преодоления своей двойственности, ибо это неосуществимо в границах эмпирического мира. Задача заключается в «установлении максимальной возможной гармонии» [168, с. 379], соответствия между двумя сторонами организма Церкви. Ибо Церковь как Богочеловеческий организм и церковь как земная организация «суть всё же лишь два слоя *единой церкви в полноте этого понятия*» [168, с. 380]. Как божественный организм Церковь совершенна и свята, как организм человеческий – несовершенна. Суть Церкви несовершенной – в постоянном совершенствовании и возрастании, другими словами, в постоянном достижении недостижимого – святости Церкви совершенной. Следует подчеркнуть, что «Церковь совершенная и Церковь возрастающая и усовершенствующаяся не две Церкви, но – одна и единая святая Церковь» [76, с. 415].

Одной из важнейших сфер реальности, где Церковь может и должна *по своей сути* возрастать и совершенствоваться, есть сфера социальная. Церковь не чужда миру, и мир не чужд Церкви. Она содержит его «*и в самой себе*» [168, с. 381]. Задача Церкви – преобразовать «мир» в себе и спасать и преобразовать мир вне себя¹. Таким

¹ По словам А.В. Карташева, «соборный голос Церкви должен не прятаться за ширмы небесных целей Евангелия, а громко и властно звучать среди социальных

образом, социальная активность Церкви *религиозна* по сути (каковой является вообще любая форма её активности).

Не следует отождествлять религиозную деятельность Церкви с чисто культовой деятельностью. Церковь, считающая своей задачей только удовлетворение «религиозных нужд верующих», на деле есть лишь ложная церковь, так как истинная Церковь «предназначена обнимать и пронизывать всю человеческую душу во всех областях проявления её активности» [168, с. 373]. Она должна быть примером *действенной* любви к ближнему. Однако социальная деятельность Церкви до тех пор остаётся религиозной и соответствующей её природе, пока Церковь эмпирически-реальная подчиняется Церкви сущностно-мистической. Отрыв эмпирически-реальной Церкви от своего сущностного ядра приводит её к ложной самостоятельности и произволу, что изменяет суть Церкви как таковой. В таком случае Церковь превращается в социальную организацию, каковой она и представляется «извне»¹. Но такая перспектива искажает подлинную природу Церкви; поэтому, «признавая ценность общественных усилий, Церковь всё же видит, что человек хоть и участвует в общественном контексте, но не сводится к нему» [91, с. 75].

Важно отметить, что Церковь не может *абсолютно* изменить свою суть. Все изменения происходят в Церкви эмпирически-реальной. Чем меньше она подчиняет себя Церкви сущностно-мистической, тем более удаляется от своих корней и тем меньше связь между ними. Вот именно это истощение связи между двумя сторонами Церкви и может быть, в относительном смысле, понято как изменение природы Церкви. И, напротив, процесс возрастания эмпирически-реальной Церкви до Церкви сущностно-мистической есть путь укрепления связи между двумя сторонами Церкви, что способствует сохранению природы и мистического смысла Церкви.

бурь современности и быть указателем для верующих мирян, живущих в этом мире, а не в Фиваидской пустыне» [78, с. 245].

¹ Таков, по мнению некоторых исследователей, путь католической церкви в современной Германии, превратившейся из «общины убежденных» в «общество, предоставляющее ритуальные и иные услуги», то есть из «святой церкви» в «социальную церковь», вера которой ничтожна, но зато социальная работа – весьма значительна [10, с. 75].

4.2. Природа государства

Рассуждения о природе Церкви позволяют нам сделать вывод о том, что она есть *социальный* организм, имеющий мистическую основу [см.: 168, с. 370]. Церковь как социальный организм направляет свою активность в «мир». В этом же «мире» осуществляет свою социальную практику и государство, а значит, «встреча» Церкви и государства неизбежна.

Какова природа государства?

Возникновение и существование исторических государств выводимо из человеческих потребностей, но сама *идея* государства из них не выводима и коренится в человеческой природе. «Государство, по идее, пребывает не *над* гражданами, но живёт *в них*» [62, с. 279]. Существование государства вообще не есть следствие насильственного объединения людей, но есть закономерный результат духовной потребности и духовного состояния человека. «Вне духовного состояния множества индивидуальных душ государства нет и быть не может» [62, с. 387]. Поэтому все рациональные объяснения бытия государства наталкиваются, по выражению Н.А. Бердяева, «на какой-то рационально неразложимый остаток, на непостижимую тайну власти» [19, с. 527]. Бытие государства не зависит от человеческого произвола, ибо оно есть «объективная природная и историческая реальность» [19, с. 535]¹.

Государство как политический институт не есть изначально установленный Богом порядок человеческого бытия, но есть в известном смысле результат грехопадения человека, отрыва его от Бога. Поэтому, с одной стороны, государство является одним из следствий этого падения человека (и в этом его отрицательный смысл). Однако, с другой стороны, государство и власть (в земном их понимании) сознательно допускаются Богом с целью предотвращения полной

¹ У Аристотеля можно встретить подобные рассуждения о естественной укоренённости государственной жизни в человеческой природе. «Государство, — указывает он, — принадлежит к тому, что существует по природе» [8, с. 378]; «во всех людей природа вселила стремление к государственному общению» [8, с. 379], поэтому человек по своей природе «есть существо политическое» [8, с. 378]. Данная точка зрения не является общепринятой. Так, Т. Гоббс, напротив, неоднократно подчеркивает *искусственный* характер государства, выступающего у него в качестве продукта человеческой деятельности и индивидуального расчета [см.: 165, с. 118].

анархии, упорядочения отношений в человеческом обществе (в этом положительный смысл государства)¹. Наличие государства, таким образом, свидетельствует одновременно и о падшем («повреждённом») состоянии человечества, и о позитивном участии Бога в судьбе человеческого рода.

В Священном Писании нет явного указания на божественное происхождение государства. Речь идёт о божественных истоках *власти*. «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим 13:1). В этом замечании апостол Павел подчёркивает, с одной стороны, божественность самого *принципа власти* или, другими словами, указывает на власть как божественное основание устройства человеческого бытия. Здесь же, с другой стороны, можно видеть указание на божественное основание легитимности *государственной* власти («существующих властей»). Власть как принцип мирового устройства осуществляется в эмпирическом мире конкретными её носителями, которым для возможности реализации своих властных полномочий требуются определённые структуры и организация. Институционализация власти и есть путь создания государства².

Рассмотрим религиозные основания государства подробнее.

Человек со времени сотворения «входит» в мир, управляемый Богом. Который имеет в нём власть по праву Своего сверхъестественного превосходства (по праву Творца). Мир, в свою очередь, получает иерархический принцип устройства: Бог наделяет Адама властными полномочиями, делегируя ему часть Своих прав; эти полномочия позволяют Адаму «владычествовать» над всею землёю (см.: Быт 1:26–28). Но даже владения всею землёю недостаточно для гармоничного вхождения человека в сотворённый мир, ибо «не хорошо быть человеку одному» (Быт 2:18). Человек нуждается в общении с себе подобными. Другими словами, «как сотворения человека явля-

¹ В святоотеческой письменности можно обнаружить именно такую оценку государственной власти; без государственности, утверждает св. Иоанн Златоуст, сильные пожирали бы слабых; тот «земной мир», к которому стремится государство, и с религиозной точки зрения, по мнению бл. Августина, есть добро [см.: 171, с. 39].

² Архиепископ Михаил (Мудьюгин) в этой связи пишет: «Если мы обратимся к апостольским высказываниям, то и там найдем не отрицание государства, в частности государственной власти, а наоборот – прямое обоснование его легитимности, притом не только как человеческого, но и как Божественного установления» [114, с. 215].

ется одновременным актом сотворения человеческого общежития» [125, с. 172]. Человек сотворён как существо духовное и социальное одновременно, как место пересечения двух принципов власти: «Божественного» и «земного».

Таким образом, мы можем указать на некие качества мира и человека, которые задаются Богом вместе с их сотворением. *Власть, иерархичность, социальность* – как принципы мирового устройства – имеют божественное происхождение, которое делает невозможным существование человека вне общества и вне властных отношений.

Эти принципы устройства бытия задаются Богом с момента творения. Поэтому уже Эдем знает, что есть *власть* и что есть *закон*, которые отличаются не по сути, но по содержанию от политической власти и законов политического общества. Власть Бога в Эдеме основана на *свободном* подчинении и любви (а не на вынужденном подчинении, необходимости и насилии). Райское состояние человека – состояние святости – определяет и специфику закона, который призван регулировать отношения не между людьми, а между человеком и Богом (см.: Быт 2:16–17). И в этом смысле закон может быть определён как послушание или заповедь; нарушение закона – как отказ от власти Бога, от послушания Его заповедям, как самоутверждение вне Бога. Законы же политического сообщества регулируют отношения между людьми.

Вышеуказанные принципы устройства бытия продолжают «работать» и после утраты человеком райского состояния, когда человек свободно отказывается от послушания воле Божией и самоопределяется сам в себе. В меру того как «я» утрачивает сознание своей глубинной (религиозной) основы, через которую оно прочно укоренено в самой реальности, оно *теряет* подлинную реальность, в нём нарастает «иллюзорное чувство свободы, независимости, *самоутверждённости*» [170, с. 382]. Первородный грех, или отрыв «личности от её богородного корня и превращение её в мнимосамоутверждённое "я"» [170, с. 383–384], качественно меняют и мир, и человека, не затрагивая, однако, *принципов* устройства бытия. Установленные Богом формы структурирования реальности наполняются иным («посюсторонним») содержанием.

Грех, совершённый человеком, уже сам по себе есть отказ от власти Бога. Этот отказ человек подтверждает просьбой дать ему *земного* царя (см.: 1 Цар 8:7). Данная просьба указывает на то, что

человек не мыслит устройство жизни вне отношений власти и подчинения, вследствие онтологической укоренённости власти. Между тем сама просьба подтверждает библейскую установку, согласно которой Бог является для представителей избранного народа ещё и высшим правителем, первым и истинным Царём, «верховным руководителем их государственного строительства» [55, с. 31]. Человек создаёт (но не самочинно, а подчиняясь собственной природе и Божественным принципам устройства мира) государство, которое есть «самоорганизация грешного мира» [76, с. 424]. При этом само библейское предание об истоках государственного устройства прямо указывает на «Божественную инициативу и харизматический характер» этого устройства [173, с. 42].

Логика наших рассуждений позволяет сделать вывод о том, что государство есть создание и Божественное, и человеческое. Бог создаёт онтологические предпосылки для образования государства (и в этом суть божественности происхождения государства, его мистический источник). Мировой порядок строится на основе иерархии (которая существует и в мире невидимом) и на базе отношений «власть – послушание». Социальная природа человека делает естественным его стремление жить в обществе и невозможным его самореализацию вне общества. Человек же создаёт конкретные формы государства, подчиняясь объективной реальности. Но «свободного и внутреннего соединения людей государство по самому существу своей природы не может осуществить, так как истинное, соборное соединение людей есть вместе с тем их освобождение от всякой необходимости» [16, с. 115].

Государство как политический институт имеет целью *разграничение* интересов отдельных лиц и партий, «делающее возможным их совместное существование» [152, с. 140]. Нормально функционирующее государство поднимается над частными интересами во имя общего интереса и общей пользы (или пользы большинства). А равная польза для всех есть *справедливость* [см.: 152, с. 141], которая и является основным принципом государства. Достижение формальной справедливости при наличии разных и взаимоисключающих частных интересов невозможно без насилия или угрозы насилия (хотя одно лишь насилие не может быть исключительным основанием государственности [см.: 17, с. 114]).

Смысл *социальной* деятельности государства – в качественном устройении общественной жизни и, тем самым, в «осуществлении добра в мире» [151, с. 555]; его назначение – в поддержании основных человеческих интересов, а именно «поддержании и осуществлении всех *естественных прав* всех его граждан» [62, с. 273]. Задача государства, таким образом, заключается *во внешнем*, но не внутреннем преобразении мира. Оно не спасает (в религиозном смысле), не имеет такой цели и власти¹. Власть государства не распространяется на души его граждан². Именно на это указало христианство, принципиально разделив Божье и кесарево.

Государственная социальная активность не имеет религиозного содержания (религиозность государства может быть только опосредованной и выражаться в поддержании той или иной религии или религиозной организации) в силу того, что государство имеет совсем иную задачу. «Государство имеет дело лишь с оболочкой человека, оно регулирует лишь внешние отношения людей» и «не может уже претендовать на человека целиком, власть его не распространяется на глубину человека, на его духовную жизнь» [19, с. 543]. В противном случае государство становится тоталитарным, так как Церковью стать не может. Претензии государства «на человека целиком» есть извращение *религиозной* идеи государства, суть которой во внешнем ограждении человека от зла, создании *условий* для его внутреннего совершенствования.

Одним из условий возникновения государства, как было указано выше, является наличие греха. Государство призвано бороться с проявлениями этого греха (но не с самим грехом, что является прерогативой Церкви). Оно может «исчезнуть» только вместе с абсолютным «исчезновением» греха, что в условиях эмпирического мира недостижимо. Таким образом, святость мира и ненужность государства могут мыслиться лишь в эсхатологической перспективе. «От-

¹ «Тот, кто требует от государства того, что Христос требует от своей общины, – пишет Э. Бруннер, – тот требует, чтобы треугольник стал четырехугольным, а железо – деревянным. Библия этого не делает. Государству она поручает одну задачу, а Церкви – совсем другую. <...> Оба они подвластны одному и тому же Господу, но у каждого свой сущностный закон и своя норма» [25, с. 85].

² «Евангелие, – указывает А. Маграт, – изменяет человеческую природу, а государство лишь сдерживает человеческую жадность и грех, не имея власти изменить человеческие желания» [99, с. 258].

мена закона государства для человечества, поражённого грехом, есть возвращение к звериному состоянию» [19, с. 531]. Святость есть то основание, которое лишает государство его бытийной основы. В Эдеме не было государства, там была Церковь. И в эсхатологическом будущем государство должно стать Церковью. «Последнею, но не эмпирическою и эмпирически недоступною целью государства является превращение его в церковную личность» [76, с. 430]. Но «становление» государства Церковью есть процесс «отмирания» государства как такового, государства как политического института.

Итак, мы указали на особые качества Церкви и государства, определяющие специфическую природу каждого из них. На это различие природы Церкви и государства всегда обращала своё внимание христианская философия (см., например, концепцию «двух градов»)¹. Между тем и Церковь, и государство, одним из существенных качеств которых является социальность, осуществляют свою социальную практику в едином социальном пространстве и имеют единый объект воздействия, тем самым «обрекая» себя на неизбежное взаимодействие.

Возможны ли *гармоничные* отношения между Церковью и государством, если под таковыми мы будем понимать их взаимодействия друг с другом, не приводящие к изменению природы ни одной, ни другой стороны?

4.3. Проблема единства Церкви и государства

Церковь и государство могут быть представлены как две сферы реальности, имеющие разную доминирующую направленность. Возможно ли их гармоничное, взаимодополняющее единство, или

¹ «Итак, — пишет блаженный Августин, — два града созданы родами любви, — земной любви к себе, доведенною до презрения к Богу, а небесный любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава Бог, свидетель совести. <...> Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуюсь» [1, 3, с. 63]. Эти идеи Августина вызывают обвинение его в пропаганде «негативного отношения ко всем мирским устремлениям человека» и «крайне низкой оценки такого важнейшего политического института, как государство» [101, с. 67].

отношения между ними строятся только по принципу конкуренции (борьбы за расширение сферы влияния)?

Ответ на этот вопрос во многом зависит от того, что мы будем понимать под *единством*: либо таковым мы объявим тождество Церкви и государства, либо под таковым будем понимать союз двух порядков, не способных быть абсолютно независимыми друг от друга и не могущих «упразднить друг друга» [152, с. 159] вследствие одинаковой своей укоренённости «в существе человека» [152, с. 159]. Упоминая о проблеме *единства Церкви и государства*, Гельс подчёркивает, что «если их существенное единство состоит в единстве истины основоположений и убеждений, то столь же существенно, чтобы вместе с этим единством получило *особенное существование и различие* в форме их сознания» [43, с. 304]. По его мнению, «для того чтобы государство достигло наличного бытия как *знающая себя*, нравственная действительность духа, необходимо различение между ним и формой авторитета и веры» [43, с. 304].

Анализ взаимоотношений Церкви и государства может строиться на основании одной из двух посылок: 1) признания разграничения двух порядков бытия: царства Божьего и царства кесаря; 2) признания тождества этих двух порядков.

Классическим примером видения возможности гармонизации отношений между Церковью и государством через их *отождествление* являются политико-философские построения Т. Гоббса. «*Христианское государство и церковь*, образуемые одними и теми же людьми, есть совершенно одно и то же, называемое двумя именами...» [47, с. 478]. Какое же государство является христианским? То, в котором граждане и суверен исповедуют христианство. Такое государство называется гражданским государством «в силу того, что его подданные – люди, и церковь – в силу того, что его подданные – христиане» [46, с. 359]. Однако право определения того, *что* есть истина и *как* следует поклоняться Богу, принадлежит исключительно суверену. Поэтому допустимо сделать вывод о том, что христианским является то государство, в котором сам суверен объявляет его таковым.

По мнению Т. Гоббса, «слова *мирская* и *духовная* власть являются лишь двумя словами, внесёнными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их *законный суверен*» [46, с. 359]. У Церкви и государства один *мирской* суверен, что и понят-

но, ведь Церковь и государство *одно и то же*. Но если суверен – глава и Церкви, и государства. значит, и функции его весьма обширные: это не только чисто политические дела, но и дела «духовные». Суверен решает, какого учения следует придерживаться, как толковать Священное Писание: он берёт на себя право «интерпретировать и смысл Священного Писания, и основания политического порядка» [65, с. 86]. Более того, он единственный имеет право толкования, а «служители Божии» – надо понимать, священники – проповедуют не само слово Божие, а комментарии суверена, так как «никто, кроме суверена, в христианском государстве не может знать, что есть и что не есть Слово Божие» [46, с. 361]. А смысл всего этого в том, что только суверен знает, как следует почитать Бога с выгодой для государства. И именно он даёт полномочия пастырям учить и проповедовать, так как они являются «служителями суверена» [46, с. 415]. Сам же суверен является верховным пастырем своих подданных, исполняющим свои обязанности «по непосредственному полномочию от Бога» [46, с. 416]. По сути дела, гражданский суверен объявляется первосвященником, который имеет право не только проповедовать, но также «крестить и совершать таинство тайной вечери, освящать храмы и рукополагать пастырей на служение Богу» [46, с. 416]. И в «своих гражданских постановлениях» суверен как первосвященник «должен руководствоваться целью спасения душ» [46, с. 443].

Суверен имеет над подданными всю полноту власти. Подданные же обязаны слушаться суверена, как самого Христа, ведь законный суверен является посланником Его¹. «Тот, кто слушается своего христианского суверена, слушается Христа, а тот, кто отвергает учение, поощряемое его христианским королём, отвергает учение Христа» [46, с. 433]. Все законы, издаваемые сувереном, в том числе касающиеся религии, обязательны для исполнения всеми подданными. Сам же суверен подчиняется (во всяком случае должен) единственно Богу.

Т. Гоббс считает, что религия должна служить государству (а не Богу)², а христиане, чтобы оставаться таковыми, должны служить

¹ Идею божественного происхождения власти монарха разделял и Фрэнсис Бэкон [см.: 71, с. 155].

² Спиноза в этой связи отмечает, что «внешний культ религии и вся практика благочестия должны быть приравливаемы к миру и сохранению государства, если мы желаем правильно повиноваться Богу» [156, с. 378].

любому суверену, в том числе и иноверцу. Даже если этот суверен издаёт законы, касающиеся религии, ему следует подчиняться, так как право определять, что есть ересь, а что нет, имеет только гражданский суверен. «Ибо ересь есть не что иное, как упрямо защищаемое частное мнение, идущее вразрез с тем мнением, которому государственное лицо (т.е. представитель государства) постановило обучать». Таким образом, суверен никогда не может быть еретиком, таковым может быть только частное лицо [см.: 46, с. 444–445].

Итак, суверену необходимо в любом случае повиноваться, даже если он заблуждается и проповедует ложное учение. Это ещё раз доказывает, что религия не имеет в государстве Т. Гоббса никакой самостоятельной ценности. Она играет роль политической идеологии, проповедуя то, что выгодно государству¹. Главная добродетель гражданина — послушание законам суверена. Религиозная истина известна только суверену, а уже через него и всем гражданам. Правильным является такое поклонение Богу, которое устанавливает король. Если даже «прикажут называть Бога таким именем, значение которого мы не понимаем или не понимаем, какое оно имеет отношение к Богу, то и это следует исполнить» [47, с. 442].

Далее Т. Гоббс ставит вопрос: что делать, если повеления государя противоречат повелениям Бога? Ответ заключается в следующем: «трудность повиноваться Богу и гражданскому суверену на земле не имеет значения для тех, кто умеет различать между *необходимым* и *не необходимым* для их *принятия в Царство Божие*» [46, с. 449]. Значит, для христианина высшим судьёй всё же является Бог, а не король? Да, но то, что необходимо для спасения, определяет сам суверен. Т. Гоббс уточняет: «всё, что *необходимо для спасения*, содержится в двух добродетелях: *в вере в Христа и в повиновении законам*» [46, с. 449]. Другими словами, веруй в Христа, как учит тебя государь, и не грешь против закона Бога, обязывающего подчиняться своему гражданскому суверену, так как именно суверену Бог дал власть, ибо «Бог повелевает *словами* властителей» [47, с. 441].

¹ Спиноза не менее радикальным образом заявляет, что «ничего благочестивого нельзя сделать ради ближнего, что не стало бы неблагочестивым, если от этого следует вред для всего государства, и, наоборот, ничего нечестивого против ближнего нельзя учинить, чего не приписали бы благочестию, если это совершается ради сохранения государства» [156, с. 378].

Дуализм Церкви и государства в мире неприемлем для Т. Гоббса, так как двоевластие, по его мнению, способствует ослаблению государства. «Должен быть один верховный правитель, иначе необходимо возникают в государстве мятеж и гражданская война между церковью и государством, между приверженцами духовной власти и приверженцами мирской власти, между мечом правосудия и щитом веры» [46, с. 359]. И, как было указано выше, упомянутый верховный правитель – светский суверен.

Государство самодостаточно. Оно берёт на себя функции Церкви, оставляя священнослужителям лишь право проповеди того учения, которое приемлемо для государства. Церковь из «Тела Христова» превращается в особый орган государства, имеющий политико-идеологические функции. Ибо суверен – обладатель светской и духовной власти – имеет законное право использования ресурсов Церкви для решения политических задач, а значит, и для изменения религиозных положений и догматов в политических целях. С точки зрения Т. Гоббса, суверен имеет такое право не только в силу того, что он является держателем двух мечей – светского и духовного, но и потому, что получает всю власть напрямую от Бога, а значит, имеет особое положение и авторитет.

Представленная Т. Гоббсом модель взаимоотношения Церкви и государства, основанная на тождестве двух порядков бытия, есть обоснование необходимости подчинения Церкви государству. Однако такое подчинение приводит к потере возможности осуществления Церковью свободной, специфической деятельности. Если главной целью Церкви является деятельность, направленная на упрочение и сохранение государства, то это означает, что Церковь радикально изменяет содержание своей социальной практики. Ставя перед собой политические задачи, Церковь «отрывается» от своих религиозных корней и тем самым (как было указано выше) изменяет собственной природе. Она изменяет свою сущность, ибо теперь её глава не Христос, а земной суверен, и содержанием социальной деятельности является не внутреннее преобразование мира и человека, а посясто-ронная выгода государства. Собственные же функции Церкви государство отнимает у неё, ибо оно само определяет истинность учения, правила культовой практики и т.д.

Однако, на наш взгляд, одним из условий сохранения Церковью своих сущностных качеств является её *аполитичность*, понимаемая

в данном случае как невозможность принятия на себя государственных функций, отказ от идеологического обоснования правильности принимаемых государством решений, неучастие в работе государственных структур. Политическая деятельность Церкви может быть только опосредованной, т.е. выражаться в её официальных заявлениях по поводу того или иного государственного действия или решения; эти заявления могут основываться только на Божественных заповедях, но никак не на принципах политической целесообразности. При этом главный принцип отношения Церкви к государственной деятельности может быть выражен так: «Не клерикально-государственное навязывание извне христианской идеологии и дисциплины, а внутреннее, органическое, эволюционное преобразование общенациональной жизни и творчества» [84, с. 33]¹.

Выхолащивание религиозного содержания церковной деятельности приводит к истощению и забвению связи между двумя сторонами Церкви – сущностно-мистической и эмпирически-реальной и, как результат, к изменению природы Церкви. Поэтому Церковь, объединённая с государством под властью одного светского суверена, перестаёт быть Церковью как таковой.

В модели же, предложенной Т. Гоббсом, Церковь настолько изменяет свою природу, что становится некорректным рассмотрение *взаимодействия* Церкви и государства, ибо первая сторона взаимодействия перестаёт существовать. У Т. Гоббса Церковь и государство «сливаются», и Церковь может рассматриваться лишь как одна из структур государства, полностью ему подчинённая и от него зависящая.

Монизм в церковно-государственных отношениях представляется условием их гармоничного взаимодействия и Владимиру Соловьёву. Однако если Т. Гоббс решает проблему церковно-государственных отношений через их отождествление, реально выражающееся в подчинении Церкви государству, то В. Соловьёв исходит из того, что Церковь и государство – две стороны единой реальности, и их гармоничное взаимодействие может осуществляться на основе *добровольного* подчинения государства Церкви.

¹ В современном православном богословии утверждается та же мысль. «По своей природе, – пишет архиепископ (ныне патриарх) Кирилл, – Церковь не может и не должна оказывать на общество иного влияния, как только влияния духовно-нравственного» [80, с. 43].

Исторический дуализм духовной и светской власти, считает В. Соловьёв, есть *вынужденная* сделка между гражданским обществом и теократией [см.: 152, с. 154–155]. Существование двух «царств» (Божьего и кесаря), указанное Христом, есть определённого рода необходимость, возникшая из-за отсутствия христианского государства и наличия государства языческого, когда кесарь был «вне царства Божия», а значит, являлся представителем не только светского начала, но и начала языческого [см.: 152, с. 154]. Всё меняется с момента вхождения кесаря в Царствие Божие. «В едином Царстве Божием двух отдельных властей, одинаково безусловных, очевидно, быть не может» [152, с. 154]. В этом царстве глава Христос. Кесарь добровольно подчиняется Христу, государство добровольно подчиняется Церкви. И именно в добровольном подчинении государства Церкви В. Соловьёв видит *идеальную* модель их взаимоотношений. Подчинение государства Церкви может быть только добровольным, так как «государственная власть по роду своих действий и по происхождению своему совершенно независима от власти духовной» [150, с. 407].

Однако подчинение государства Церкви не есть потеря им своей самостоятельности. «Государство имеет совершенно самостоятельное значение как область формальных отношений, определяемых справедливостью» [152, с. 172]. Другими словами, оно самостоятельно в осуществлении своих специфических функций. Но высшую цель или абсолютное содержание даёт ему Церковь [см.: 152, с. 172]. Смысл свободного подчинения государства Церкви (и зависимости его от Церкви) как раз и состоит в свободном принятии им этой высшей цели и в построении своей специфической деятельности на её основе.

Между тем и Церковь как абсолютный порядок самостоятельна и в то же время, в определённом смысле, зависима от государства, так как «безусловная цель должна быть осуществлена в области относительных средств» [152, с. 172]. Зависимость Церкви от государства выражается в том, что ей для осуществления своей миссии необходимы средства и ресурсы государства; однако при добровольном подчинении государства Церкви зависимость эта становится чисто номинальной (в отличие от реальной зависимости государства от Церкви).

Таким образом, мы можем указать, с одной стороны, на определённую *самостоятельность* Церкви и государства и, с другой сто-

роны, на их взаимозависимость, взаимопроникновение и *единство*. Однако стороны не могут быть признаны равными, так как Церкви принадлежит *идеальное первенство*», в силу того, что религиозный порядок (представляемый Церковью) есть порядок *«безусловных целей»*, а порядок естественный (представляемый государством) – порядок *«необходимых средств»* [см.: 152, с. 162–163, 166]. Государство есть необходимое средство Церкви для реализации Царства Божия на земле. «Оно есть главное орудие, при помощи которого христианская религия должна осуществить своё социальное дело» [149, с. 37–38]. Такой статус государства делает вполне естественным признание В. Соловьёва о том, что «государство должно получить свою санкцию от духовной власти» (ещё раз подчеркнём, что речь идёт о христианском государстве и о добровольном его подчинении Церкви) [149, с. 37].

Итак, по мнению В. Соловьёва, «свободная теократия» есть идеальная модель церковно-государственных отношений. Реализация данной модели может состояться только при наличии христианского государства, т.е. такого государства, которое имеет цель не в самом себе (как государство языческое), а «признаёт над собой ту высшую цель, которая даётся религией и представляется церковью» [150, с. 406]. Данное условие указывает на то, что шансы осуществления свободной теократии приближаются к нулю. Любая власть, и в том числе власть государственная, стремится к самостоятельности и расширению зоны влияния. Поэтому её свободное подчинение какой-либо другой власти маловероятно. Однако смоделируем идеальную ситуацию и предположим, что государство добровольно подчинилось Церкви. Сущность государства от этого не изменится, так как изменить её может, как было указано выше, только полное его отождествление с Церковью, что в условиях эмпирического мира неосуществимо. А для Церкви указанная ситуация, как это ни парадоксально звучит на первый взгляд, весьма опасна. Дело в том, что добровольное подчинение государства Церкви, означает, что Церковь берёт на себя, по сути дела, политические функции, а именно санкционирует государственную власть [см.: 149, с. 37]. Между тем выше мы указали на то, что одним из условий сохранения Церковью своей самости является её аполитичность.

Представим некую гипотетическую ситуацию: *христианское государство* добровольно подчиняется Церкви. Но что есть *христиан-*

ское государство? И может ли государство быть христианским и при этом оставаться государством?

4.4. Христианское государство

Дадим предварительное определение такого государства, которое может быть названо христианским. Исходя из того что христианином является тот человек, который не просто декларирует свою веру, но и делами подтверждает её, назовём христианским *такое государство, которое строит свою практику на основе христианских заповедей* или, другими словами, имеет в перспективе религиозные цели. Таким образом, мы можем утверждать, что исторического и культурного факта наличия большинства христиан среди граждан государства недостаточно для того, чтобы определить его как христианское.

Исходя из приведённого выше определения христианского государства поставим следующие вопросы: 1) может ли государство строить политику на основе религиозных целей, не изменяя при этом свою природу; 2) не является ли строительство государственной политики на основе христианских заповедей саморазрушительным для государства; 3) является ли «благочестивая» политика государства достаточным основанием для того, чтобы назвать его христианским?

1. Определяя природу государства, мы пришли к выводу, что его основной задачей является внешняя борьба со злом. Цели такой борьбы не могут быть напрямую религиозными. Строго говоря, религиозной может быть названа деятельность, имеющая своей конечной целью *спасение* человека. Исходя из такого понятия религиозной деятельности можно с полной определённостью заявить, что деятельность государства не может быть по своей сути религиозной. Карая преступника, государство не ставит религиозную задачу спасения его души, оно просто охраняет интересы большинства своих граждан, создавая приемлемые условия для жизни человека в обществе. В лучшем случае, государство создаёт определённые условия для осуществления религиозной деятельности, но при этом сама государственная деятельность в прямом смысле *не* является религиозной. Таким образом, мы можем сделать предварительный вывод: *ни одно государство не может быть названо христианским.*

Именно это имеет в виду Н.А. Бердяев, называя «ложными» такие исторические формы христианской государственности, как «папоцезаризм» и «цезарепапизм». Он пишет, что «папоцезаризм и цезарепапизм были двумя формами "христианского государства", двумя ложными попытками власти этого мира выдать себя за христианскую, в то время как никогда не было сказано и предсказано, что религия Христа будет властвовать над миром, будет преследовать и насиловать (а не сама преследоваться и насилываться)» [20, с. 179–180]. Иными словами, Н.А. Бердяев указывает на то, что природа христианства и природа государства настолько различны, что нет никакого смысла говорить о возможности существования христианского государства [см.: 21, с. 141]¹.

Но есть и другая точка зрения. По мнению В.С. Соловьёва, государство *может быть* христианским, и таковым оно является, если признаёт «над собой ту высшую цель, которая даётся религией и представляется церковью» [150, с. 406]. Чтобы стать христианским, «национальное Государство должно получить свою санкцию от духовной власти» [149, с. 37], а точнее, от папы Римского [149, с. 38]. В.С. Соловьёв категорично заявляет о том, что «правительство христианского государства обязано верить в Церковь» [150, с. 407] и подчинять свою деятельность высшим религиозным интересам. Христианское государство добровольно подчиняется Церкви и через это подчинение служит Царству Божию².

В таком случае вполне закономерным является вопрос: возможно ли само существование государства, если оно подчиняет себя высшим религиозным интересам и, более того, строит свою деятельность на основе христианских заповедей?

2. Допустим, что государство способно устраивать общественную жизнь по христианскому идеалу. Будет ли это устройство полез-

¹ На этой же точке зрения стоит и В. Свенцицкий: «Никакое *христианское государство* немислимо. Если государство сделается христианским, оно станет Церковью» [142, с. 17].

² Указанная модель была реализована в средневековом католицизме. «При этом в правосознании того времени, – пишет князь Евгений Трубецкой, – духовная власть плохо отличается от политического верховенства, а политическое верховенство, в свою очередь, часто смешивается с собственностью» [161, с. 143]. Указанное смешение Церкви и государства составляет «капитальный грех всего средневекового строя» [161, с. 296].

ным для *самого* государства? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо понять, что имеется в виду под «христианским идеалом». Таким идеалом с необходимостью надо считать *любовь к ближнему* (Мф 19:19). Иными словами, вопрос может быть сформулирован следующим образом: может ли практика государства, построенная на любви к ближнему, быть полезной для него в плане укрепления государственной стабильности?

Государство, как известно, строит свою деятельность на основе права и закона, положительное значение которых состоит в определении критериев *справедливости* в урегулировании общественных отношений и указании людям *«объективно лучшего»* способа «внешнего поведения», «связывания» их этим указанием [см.: 62, с. 170]. Регулирование общественных отношений на основе любви к ближнему лишило бы государство всех его специфических механизмов и поставило бы под сомнение саму необходимость его существования. Поэтому невозможно не согласиться с Ж. Ж. Руссо, который пишет, что «христианский закон, в сущности, более вреден, чем полезен, для прочного государственного устройства» [140, с. 316]. Государство, строящее политику на основе христианских заповедей, разваливается. Оно не способно справиться ни с внутренними государственными проблемами, ни с внешними. Причём Ж.Ж. Руссо подчёркивает, что имеет в виду истинное христианство как религию Евангелия, а не трансформированное и сросшееся с политикой. Ибо истинное христианство, по его мнению, не имеет никакого отношения к «политическому организму» [140, с. 317]. Эта религия «не только не привязывает души граждан к Государству, она отрывает их от него, как и от всего земного» [140, с. 317]. Можно спорить с Ж.Ж. Руссо по поводу того, что христианство *отрывает* от *всего* земного, но в то же время невозможно и не согласиться с тем, что к земному оно *не привязывает* (и уж тем более к государству).

Действительно, жизнь человека, в соответствии с волей Божией, исключает *необходимость* государства. Если государство встаёт на путь следования заповедям Божиим, т.е. послушания воле Божией, то оно тем самым встаёт на путь самоумаления и самоуничтожения. Однако такая перспектива в условиях эмпирического существования мира государству не грозит. Оно по сути своей не может следовать заповедям Божиим, так как «государство, даже с самым совершенным строем, всё же есть орган насилия, которое трудно совместить с

духом христианской свободы» [108, с. 157]. Государство, ставшее необходимостью вследствие грехопадения, само строит отношения внутри себя не на свободе, а на необходимости.

3. Достойное выполнение государством своих собственных специфических функций не есть повод назвать его христианским. Предположим, что государство направляется Божиим Словом, его «правительство укрепляет авторитет власти, карает зло в соответствии с Божиими заповедями, не снимает вины и ответственности с должностных лиц или рядовых граждан, оберегая святость брака и семьи, чтит субботу, занимается благотворительностью, почитает Церковь и её миссию в этом мире» [111, с. 96]. Перечисленных достоинств государства недостаточно для того, чтобы назвать его христианским, так как ими может обладать любое государство, даже совершенно не имеющее никакого отношения к христианству (например, исламское).

Итак, у нас нет никаких оснований для признания возможности существования христианского государства. Представляется, что государство может быть названо христианским только в одном (довольно условном и относительном) смысле: если в государстве (на официальном уровне) подтверждается *приоритет* христианской Церкви (и не только в силу её исторической роли в формировании и развитии данного государства и его культуры, но и по факту признания особой миссии именно этой Церкви в современном бытии мира), *но* при этом суть Церкви не искажается «государственным» статусом.

4.5. Дуализм Церкви и государства

Церковно-государственный мизм есть фундамент для формирования неравенства в церковно-государственных отношениях, влекущего за собой подчинение одной из сторон другой стороны. Это неравенство, как было указано выше, не способствует стабильности и гармонизации общественных отношений, но, напротив, создаёт конфликтную ситуацию.

Является ли дуализм Церкви и государства основой их гармоничных отношений? И что следует понимать под дуализмом?

Дуализм Церкви и государства есть признание наличия двух специфических сфер, не сводимых друг к другу, двух порядков бытия, или «царств»: царства Духа и царства кесаря. На необходимость

различения этих царств указывает Христос. Он чётко отделил государство от Церкви, сказав: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22:21). Церковь как царство «не от мира сего» (Ин 18:36) имеет целью преобразование бытия посредством преобразования человека. Государство как политический институт есть царство мира сего и имеет целью регулирование отношений в человеческом обществе. Церковь и государство, имея особые задания, различаются и в средствах своей деятельности¹. Подлинная Церковь упраздняет внутри себя власть: «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф 20:25–27). Она не ищет власти в светском понимании, она признаёт только власть Христа². Государство, напротив, строится на иерархии власти и властных полномочий.

Церковь и государство как две сферы реальности направляют свою активность в мир и друг на друга. Как общественное объединение (то есть в своём социальном аспекте) Церковь попадает в сферу интересов государства. Каждый верующий человек одновременно является и членом Церкви, и членом государства: «Церковь – это прежде всего люди, входящие в ту или иную общность, являющиеся гражданами государства» [96, с. 57]. Христиане не имеют *настоящего* гражданства в политическом сообществе: «Наше же гражданство³ на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа Иисуса Христа» (Флп 3:20); однако даже признание этого факта не освобождает их от необходимости исполнения определённых обязательств перед государством, в котором они «пребывают» в своей земной жизни. «Христианин должен уважать этот временный порядок, существующий в сотворённом Богом мире» [138, с. 369]. Но и само государство

¹ Это различие в средствах часто забывалось исторической Церковью. «Вина средневековых пап в отношении к государству, – пишет В.С. Соловьев, – состояла не в том, что они утверждали превосходство духовной власти перед светской (в этом они вполне правы), а в том, что они *вопреки* этому превосходству, вопреки своему собственному утверждению, что область государственная или политическая есть низшая, переносили цель своей деятельности в эту низшую область, усваивали себе ее характер, действовали ее средствами» [148, с. 148–149].

² «Естественно, – пишет И.А. Ильин, – что Церкви есть до всего дело в жизни людей, но это “дело” не есть дело принудительной власти» [59, с. 303].

³ В синодальном переводе – «жительство».

попадает в сферу деятельности Церкви, которая по природе своей «предназначена обнимать и пронизывать всю человеческую душу во всех областях проявления её активности» [168, с. 373]. Церковь не признаёт за собой права вмешиваться в дела государства, но оставляет за собой право нравственной оценки его деяний.

Церковь и государство, присутствуя в *единой* реальности, «обречены» на взаимодействие друг с другом. Если Церковь и государство не сводимы друг к другу, «автокефальны» и равноправны, то они свободны в своих полномочиях и действиях. Но не является ли такая *свобода* действий в едином пространстве источником перманентных церковно-государственных конфликтов?

Свободное выполнение Церковью и государством своих собственных специфических функций (возможное только в случае их дуализма, а значит, свободы и *относительной* независимости) есть не только условие сохранения ими своей сущности, но и условие их гармоничного взаимодействия, способствующего общественной стабильности. Действительно, монизм в церковно-государственных отношениях, как было указано выше, провоцирует либо дестабилизацию этих отношений, либо их прекращение вообще, ибо перестаёт существовать один из субъектов данного отношения. Свободное же функционирование каждой из сторон *не обязательно* есть основание для конфликта и стремления к подчинению себе другой стороны, но является *непременным условием* совместных гармоничных действий и равноправных взаимоотношений.

Отношения между Церковью и государством могут быть неконфликтными не только вопреки их сущностной разнице, но, более того, как раз благодаря ей. Ведь именно эта разница позволяет государству и Церкви не совпадать в средствах и методах своей деятельности, а значит, быть свободными в них и иметь свою собственную сферу деятельности. Так может быть снята проблема конкуренции в церковно-государственных отношениях, а при наличии *общей* цели их действия становятся взаимовыгодными. Возможность бесконфликтных церковно-государственных отношений подкрепляется ещё и тем, что Церковь изначально лояльна по отношению к государству. Она признаёт его особую миссию (состоящую во внешней борьбе со злом мира сего) и специфические средства, используемые государством для осуществления этой миссии. Терпимое отношение

Церкви к государству строится на новозаветных заповедях и *не зависит от отношения самого государства к Церкви*¹.

Государство для Церкви не есть нечто абсолютное, оно не имеет для христиан «абсолютного, божественного авторитета» [31, с. 69]. Поэтому у Церкви нет определённого *идеала* государственного устройства. «Внутренний союз Церкви с определённой формой государства противоречит природе Церкви» [31, с. 72]: нет таких форм государства, с которыми Церковь отказывалась бы сотрудничать (в указанном выше смысле). Церковь, однако, не безразлична к качествам государства [см.: 77, с. 225]. Она, по мнению Л. Карсавина, «должна содействовать оцерковлению государства» [76, с. 431–432]. Исходя из природы Церкви можно определённо утверждать, что «оцерковление» государства возможно не через насилие и контроль его со стороны Церкви, а через преображение человека.

Лояльность, свобода, неслиянность и сотрудничество – это те качества, которые легли в основу идеальной концепции взаимодействия Церкви и государства, получившей наименование «симфония»². Принцип «симфонии» есть «*принцип взаимной свободы*» [56, с. 210]. Однако эта взаимная свобода государства и Церкви вовсе «*не означает какой-то всецелой их отдельности*» [56, с. 210]. В идеале «светская и духовная власть имеют каждая присущую ей "сферу действия", которые должны находиться во внутренней гармонии друг с другом, но отнюдь не смешиваться» [144, с. 129]. Таким образом, предполагается, что «обе власти должны находиться в "нераздельном", но и "неслиянном" единении» [144, с. 129].

¹ Лояльность Церкви по отношению к государству не могла быть нарушена даже в период государственного преследования христиан. Причина таких гонений, кстати, всегда носила не религиозный, а именно политический характер, поскольку «состав преступления» христиан представлялся исключительно политическим: «Один отказ принять участие в государственном культе делал из христианина государственного преступника» [175, с. 107]. Таковым же было положение дел и в период гонений на веру в СССР.

² Термин «симфония» для обозначения способа взаимодействия Церкви и государства впервые употребил византийский император Юстиниан (VI в.) [107, с. 283]. Суть симфонии Юстиниан выразил следующим образом: «Всевышняя благодать сообщила человечеству два великие дара: священство (sacerdotium) и царскую власть (imperium). Происходя от одного начала – Бога, они совокупно украшают жизнь человеческую. Посему нет важнейшей заботы для государей, как благоустроение священства, которое, со своей стороны, служит им молитвою о них Богу» [102, с. 684].

Симфония так и осталась *идеальной* моделью церковно-государственных отношений. Исторически в данных отношениях доминировали либо верховенство светской власти над Церковью (цезарепапизм), либо Церкви над светской властью (папоцезаризм). На Востоке Церковь соблазнилась статусом *государственной* Церкви (сам этот термин уже указывает на потерю Церковью свободы), на Западе – статусом держательницы двух мечей: духовного и светского. Одной из важных причин неосуществлённости симфонии является вмешательство (с целью подчинения, контроля, другими словами, с целью расширения зоны влияния или упрочения власти) одной или обеих сторон во внутренние дела другой стороны и тем самым принятие на себя её функций. Исполнение «чужих» функций делает невозможной «симфонию» Церкви и государства.

Говоря о церковно-государственных отношениях, невозможно обойти вопрос, касающийся отделения Церкви от государства.

Идея отделения Церкви от государства чрезвычайно популярна, ибо представляется, что такое отделение есть благо для двух сторон: Церковь освобождается от диктата государства и свободно осуществляет свою миссию в мире, а государство освобождается от влияния Церкви и так же свободно (на светской основе) исполняет свои функции. Однако непонятно, *что* подразумевается под отделением Церкви от государства. Если под ним понимать их *внутреннее* отделение, то нет смысла ничего отделять, так как ещё Христос разделил сферы Духа и кесаря. Что касается внешнего отделения Церкви от государства, то оно неосуществимо, так как и члены Церкви, и граждане государства – это одни и те же люди. Каждый верующий человек одновременно является «и членом Церкви, и членом государства, лишь внутри себя их различая и так или иначе согласуя» [76, с. 435]. Поэтому можно согласиться с Л.П. Карсавиным, полагающим, что идея отделения Церкви от государства «противоестественна и нелепа» [76, с. 435]. Следует упомянуть, что он видел и ещё одну важную причину невозможности и неестественности отделения Церкви от государства. Это *эсхатологическая* причина. По мнению Л. Карсавина, «государство имеет задание стать церковным (хотя вполне церковным на земле стать не может), становиться церковным и, как становящееся церковным, есть благо» [76, с. 431].

Таким образом, *отделение* Церкви от государства бессмысленно и неосуществимо. Речь должна идти не об «отделении», а о том, что

Церковь и государство, существующие в единой реальности (здесь имеется в виду, конечно, Церковь в её эмпирически-реальном аспекте), должны находить приемлемые для двух сторон пути *взаимодействия*, так как пребывание в едином пространстве исключает возможность их взаимного игнорирования и взаимной независимости. На это указывает Лесли А. Уайт: «Долго считали взаимонезависимыми сущностями и то, что обычно называлось "государством" и "церковью". Однако с развитием культурологической теории выяснилось, что то и другое – всего лишь различные стороны некоего единства, которое удобнее определить как "государство-церковь"» [162, с. 285]. Не соглашаясь с радикализмом данной позиции, всё же отметим верную тенденцию в понимании того, что Церковь и государство в посюсторонней реальности невозможно мыслить совершенно отдельно друг от друга; правда, понятие о нераздельности государства и Церкви надо уравнивать положением об их принципиальной неслиянности.

Как было указано выше, понятия «религия» и «Церковь», «политика» и «государство» близки, но не совпадают. Нетождественны и идеальные модели *религиозно-политических* и *церковно-государственных* отношений, выводимые путём анализа положений русской религиозной философии, касающихся области взаимодействия политического и религиозного. Если в идеальной модели религиозно-политических отношений религия и политика могут быть представлены как *целое и часть*, то в идеальной модели церковно-государственных отношений Церковь и государство могут пониматься нами скорее как союз двух «царств». «Эти два царства сосуществуют, соприкасаются, приходят во взаимодействие, но никогда не сливаются, не отождествляются и не исключают друг друга, не вытесняют друг друга» [19, с. 548]. Церковь и государство различны по происхождению, целям и методам действия. В идеале это суверенные царства. Между тем следует подчеркнуть, что суверенитет царств не только не отменяет, но, напротив, предполагает их взаимную коммуникацию и сотрудничество.

Церковь не является частью государства, и государство не является частью Церкви. Государство и Церковь могут иметь своё мнение относительно друг друга (и публично его высказывать), но не могут напрямую вмешиваться во внутренние дела друг друга. Только при наличии свободы сущностной активности Церковь и го-

сударство способны взаимодополнять и усиливать действия друг друга.

Идея взаимной автономности Церкви и государства является частью официальной доктрины в современном католичестве. В Пастырской Конституции «О Церкви в современном мире» утверждается: «Церковь, которая в силу своего служения и назначения никоим образом не смешивается с политическим обществом и не связывается ни с какой политической системой, является в то же время знаменем и защитой трансцендентности человеческой личности. В своей области политическое общество и Церковь автономны и независимы друг от друга» [38, с. 407; см. также: 95, с. 170].

Православная Церковь признаёт независимость и невмешательство во внутренние дела друг друга наиболее приемлемыми принципами церковно-государственных отношений. Во взаимоотношениях между Церковью и государством, как указывается в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви, должно учитываться «различие их природ», а также различие их целей: «Целью Церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии» [124, с. 145]. «Имея различные природы, Церковь и государство использует различные средства для достижения своих целей. Государство опирается в основном на материальную силу, включая силу принуждения, а также на соответствующие светские системы идей». Церковь же для достижения своих целей «располагает религиозно-нравственными средствами» [124, с. 151]. Различны и перспективы Церкви и государства. Церковь (в своём полном понятии) вечна, а государство преходяще. В Царстве Божием «нет места принуждению, нет места противопоставлению человеческого и Божия, а следовательно, нет там и государства» [124, с. 145].

Итак, Церковь и государство в соответствии со спецификой их природы и целей не могут ни теоретически, ни практически «совпадать». Дуализм Церкви и государства есть основа свободных и равноправных отношений между ними, что способствует активизации их *сущностной* активности. Наличие возможности исполнения своих специфических функций есть, в свою очередь, не только основа сохранения своей самости, но и фактор общественной стабильности (отсутствие конкуренции), а значит, и социальной толерантности. Обоюдная внутренняя свобода Церкви и государства (по словам

В.С. Соловьёва, «не отрицательная свобода равнодушия, а положительная свобода согласного взаимодействия» [155, с. 112]) является основой их гармоничного взаимодействия при решении социальных проблем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одной из важнейших целей философских исследований по проблеме взаимодействия религии и политики является построение модели «гармоничных» религиозно-политических отношений. Довольно часто под «гармоничными» справедливо понимаются такие отношения, которые стимулируют, поддерживают и утверждают общественную или государственную стабильность. Автор данного исследования, признавая значимость такого понимания гармонии религиозно-политических взаимодействий, стремится идти дальше и ставит следующий вопрос: какова связь между конструктивностью религиозно-политических отношений и сохранением каждой из сторон указанного взаимодействия своей специфической природы?

Ответ на поставленный вопрос зависит от определения сущностных характеристик религии и политики. Автор работы задаёт особый ракурс рассмотрения проблемы исследования: природа религии и природа политики рассматриваются с точки зрения традиции русской *религиозной* философии, той традиции, которая уделяет много внимания вопросам *религиозно-политических* взаимодействий. В русле принимаемой нами исследовательской традиции вопросы «гармоничных» религиозно-политических отношений напрямую связаны с вопросами сохранения религией и политикой своей собственной природы.

В работе доказано, что социальность является одним из *сущностных* элементов религии, который, наряду с прочими элементами, подчинён генеральной религиозной интенции на преобразование реальности. В то же время подлинность политики определяется *причастностью к трансцендентному* как её источнику и конечному ориентиру. Эти сущностные черты религии и политики помогают осознать подлинный способ взаимной координации их действия. Только в том случае может идти речь об идеальном качестве коммуникации религии и политики, когда религия есть *по сути* религия, а политика

есть *по сути* политика. А точнее, когда религия есть *целое*, охватывающее своим «вниманием» все сферы жизненной активности человека, в том числе и сферу политическую, а политика, в свою очередь, есть *часть* религиозного целого.

Понимание идеальных религиозно-политических отношений как отношений целого и части приводит нас к выводу о некорректности предположения, что между ними существуют *взаимодействия*. Ведь взаимодействия имеют место только между *разными* «объектами». Подлинная религия и подлинная политика таковыми не являются. Религия и политика не суть одно и то же, но они и не суть «разное». Именно поэтому к религиозно-политическим отношениям правильнее применять термин «взаимоотношение». Констатация наличного взаимодействия между религией и политикой есть указание на то, что подлинную природу одна из указанных сторон взаимодействия или обе его стороны *не сохранили*.

В свете сказанного выше мы можем определить модель идеальных религиозно-политических отношений. Гармоничное и конструктивное взаимоотношение религии и политики возможно в случае их *нераздельности*, как целого и части, и одновременной их *неслиянности*, как двух сфер духовной и практической жизни человека, имеющих собственные цели и ориентиры.

Между тем и *наличные* религиозно-политические отношения могут строиться на основе *сотрудничества* религии и политики. Во-первых, религия (речь идёт о христианстве) обладает прочным «запасом» терпимого отношения к политике вследствие наличия конкретных канонических положений о божественности происхождения власти, разделении сфер правления Бога и кесаря, о *необходимости* политики в мире после грехопадения и её положительной роли в этом мире. Христианство, таким образом, отвергает анархизм, что подтверждает возможность и реальность терпимого отношения религии к политике. Во-вторых, наличие мирных отношений в обществе не противоречит целям ни религии, ни политики, так как мир является основанием для реализации ими своих функций: свободной проповеди и свободного управления общественными процессами. В-третьих, активная деятельность религии и политики в сфере единого социального пространства осуществляется посредством *различных* методов: влияние на поведение человека через внутреннее его преобразование и формирование поведения через внешний контроль и

стимулирование, что указывает на возможность свободного осуществления своих функций и религией, и политикой. Параллельность методов их социальной активности, с одной стороны, ослабляет конкуренцию между ними, а с другой стороны, не исключает наличия общих социальных целей и осознания необходимости совместной работы для более эффективного достижения этих целей.

Формула идеальной модели религиозно-политических отношений может быть представлена следующим образом: *нет автономии религии и политики, нет поглощения религии политикой или политики религией*. Эта формула описывает как должный, так и наличный уровень коммуникации религии и политики с той разницей, что в первом случае имеется в виду органическая гармония, а во втором – отношения договора. Определение данной формулы позволяет выявить (в качестве отклонений от этого идеального отношения религии и политики) и иные типы осмысления религиозно-политических отношений, а именно: а) *нет* автономии религии и политики, *есть* поглощение религией политики или политикой религии; б) *есть* автономия религии и политики, *нет* поглощения религией политики или политикой религии. Религиозно-политическая коммуникация, построенная на основании этих моделей, оказывается социально деструктивной и ведёт к исчезновению самой ситуации взаимодействия религии и политики.

В горизонте русской религиозной философии обнаруживается принципиальное различие, с одной стороны, теоретических моделей *религиозно-политических* отношений, с другой стороны, моделей *церковно-государственных* отношений; эти отношения не могут быть представлены как тождественные. Идеальное отношение религии и политики есть отношение целого и части. Идеальное отношение Церкви и государства есть союз двух суверенных «царств», ведь только при наличии свободы сущностной активности Церковь и государство способны дополнять и усиливать действия друг друга, составляя своего рода «симфонию». Внутренняя свобода как Церкви, так и государства является основой их гармоничного взаимодействия и конструктивного сотрудничества в решении социальных проблем.

Рассмотрение *взаимодействия* религии и политики явилось приоритетным направлением данного исследования. Между тем в перспективе не исключается и изучение возможности совместного дей-

ствия религии и политики, направленного на какой-либо иной «объект». В этом случае тема взаимного отношения религии и политики в обществе была бы дополнена темой их конструктивного сотрудничества в целях достижения и сохранения социальной стабильности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин*. О граде Божием. В 4 т. М.: Изд-во Валаамского монастыря, 1994.
2. *Адамов Д., прот.* Политическое обоснование церковного обновленчества. Воронеж, 1925. 21 с.
3. Актуальные проблемы современной зарубежной политической науки. М.: ИНИОН, 1991. Вып. 3: Христианство и политика. 283 с.
4. *Акулинин В.И.* Философия всеединства. От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990. 158 с.
5. *Андропова В.П.* «Народная церковь» в Латинской Америке / Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1987. Вып. 36: Религия и политика. С. 75–95.
6. *Андропова В.П.* Церковь и демократия: опыт Латинской Америки / Свободная мысль. 1999. № 4. С. 59–66.
7. *Антоний, арх.* Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души? / Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 12. С. 64–90.
8. *Аристотель*. Политика // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.
9. *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции / Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 210–249.
10. *Баллестрем К.Г.* Церковь и демократическая культура: проблема адаптации и конфликты // Вопросы философии. 2002. № 1. С. 67–76.
11. *Барабанов Е.В.* Новая политическая теология И.Б. Меца и Ю. Мольтманна // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 76–82.
12. *Барт К.* Христианин в обществе // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 13–44.
13. *Бebelъ А.* Христианство и социализм. М., 1920. 32 с.
14. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
15. *Бердяев Н.А.* Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Книга 1 (I–VI). С. 462–471.
16. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон, 1999. 464 с.
17. *Бердяев Н.А.* Сила и насилие // Советская литература. 1990. № 7. С. 113–116.
18. *Бердяев Н.А.* Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 265–476.
19. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 477–730.

20. Бердяев Н.А. *Философия свободы* // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 31–242.
21. Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря*. М.: Республика, 1995. 383 с.
22. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.). СПб., 1907. 437 с.
23. Бонхёффер Д. *Спротивление и покорность*. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
24. Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 366 с.
25. Бруннер Э. *О христологическом обосновании государства* // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 66–86.
26. Булгаков С.Н. *Апокалиптика и социализм* // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 368–434.
27. Булгаков С.Н. *Неотложная задача (о Союзе Христианской политики)* // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 25–60.
28. Булгаков С.Н. *Религия и политика* // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 60–68.
29. Булгаков С.Н. *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*. М.: Республика, 1994. 415 с.
30. Булгаков С.Н. *Христианство и социализм* // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 205–233.
31. Булгаков С.Н. *Церковь и государство* // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 53–101.
32. Булгаков С.Н. *Церковь и социальный вопрос* // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 79–104.
33. Бурьяковский А.Л. *Христианский теологический модернизм XX века: слово как дело* / Вестник С.-Петербургского университета. Сер. 6. 1992. Вып. 3. С. 30–34.
34. Вишневский А.Л. *Религия как социально-политический институт у Э. Дюркгейма и Г. Спенсера* // Вестник МГУ. Сер. 12: Политические науки. 1999. № 4. С. 59–75.
35. Ворожейкина Т., Рашковский Е., Умнов А. *Гражданское общество и религия* // Дина-Логос: Религия и общество. М.: Истина и жизнь, 1997. С. 61–87.
36. Вороцов С.А. *Особенности взаимодействия политической и религиозной систем: философско-методологический анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д, 2000. 22 с.*
37. Восторгов И., *прот.* *Христианство и социализм*. Вып. 1. 2-е изд. М., 1907. 182 с.
38. *Второй Ватиканский собор*. Брюссель, 1992. 573 с.
39. Гаврюшин Н.К. *Антитезы «православного меча»* // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 79–83.
40. Галахов И., *прот.* *Социализм и христианство*. Чернигов, 1913. 118 с.
41. Гараджа В.И. *Богословская мистификация социальной революции*. М.: Знание, 1974. 64 с.
42. Гвардини Р. *Конец нового времени* // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163.
43. Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. 524 с.
44. Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 532 с.

45. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия Духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
46. Гоббс Т. Левнафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 3–545.
47. Гоббс Т. Основ философии часть третья: О гражданине // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 270–506.
48. Громидка Й. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс, Культура, 1993. 192 с.
49. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история. М.: Высшая школа, 1988. 192 с.
50. Гутьеррес Г. Теология освобождения (отрывки) // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 204–213.
51. Деменчиков Э.В. Человек и его мир в «теологии освобождения» // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М.: ИФ АН СССР, 1988. С. 89–101.
52. Добренчиков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М.: Изд-во МГУ, 1980. 248 с.
53. Добренчиков В.И., Радугин А.А. Методологические вопросы исследования религии. М.: Изд-во МГУ, 1989. 189 с.
54. Добренчиков В.И., Радугин А.А. Христианская теология и революция. М.: Политиздат, 1990. 335 с.
55. Ефимов Н.И. «Русь – новый Израиль». Теократическая идеология своеземного православия в до-Петровской письменности. Казань, 1912. Вып. 1. 50 с.
56. Зеньковский В.В., прот. Апологетика. Рига, 1992. 262 с.
57. Иенатов А. Отрицание и имитация: две стороны коммунистического отношения к религии // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 25–30.
58. Ильин В.В. О природе политики // Вестник МГУ. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2. С. 16–30.
59. Ильин И.А. О грядущей России. Избранные статьи. Джорданвилл. 1991. 367 с.
60. Ильин И.А. О политическом успехе (Забывтые аксиомы) // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2, кн. 2. С. 150–164.
61. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. С. 31–220.
62. Ильин И.А. О сущности правосознания // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 149–414.
63. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 283–330.
64. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 37–282.
65. Ильин И.А. Политическая модернизация: неоконченная драма в трёх действиях // Стратегия. 1998. № 1. С. 77–102.
66. Каграманов Ю.М. Американская «симфония» // Вопросы философии. 1996. № 1. С. 70–90.
67. Кальвин Ж. О жизни христианской. М.: Протестант, 1995. 128 с.
68. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 259–424.

69. Кантор В.К. Проблема антихриста как проблема тоталитарного слова европеизма // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 16–24.
70. Капустин Б.Г. Критика политического морализма (мораль – политика – политическая мораль) // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 33–55.
71. Карев В.М. Фрэнсис Бэкон: религия, философия и политика // Религии мира: история и современность. Ежегодник. 1985. М.: Наука, 1986. С. 146–171.
72. Каримский А.М. Модернизм и традиционализм в американском протестантизме 70-х годов // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии. М.: Наука, 1982. С. 356–387.
73. Карсавин Л.П. Государство и кризис демократии // Беседа: Религиозно-философский журнал. 1991. № 1. С. 292–332.
74. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 395–413.
75. Карсавин Л.П. Путь православия // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 343–360.
76. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 414–446.
77. Карташев А.В. Церковь и государство. Что было и что должно быть в России // Карташев А.В. Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. С. 224–240.
78. Карташев А.В. Церковь как фактор социального оздоровления России // Карташев А.В. Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. С. 241–250.
79. Кинг М.Л. «Я был на вершине горы» (Из речей, проповедей и статей) // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 198–203.
80. Кирилл (Гундяев), архиепископ. Русская Церковь – русская культура – политическое мышление // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 41–51.
81. Киселёв Г. С. Постмодерн и христианство // Вопросы философии. 2001. № 12. С. 3–15.
82. Клар О. Политическая дифференциация в западногерманском католицизме // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1985. Вып. 33: Религия и политика. С. 159–176.
83. Козлов М., священник. Взаимоотношения Церкви и государства (К истории вопроса) // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 9. С. 34–35.
84. Козлов М., священник. Перспективы симфонии Церкви и общества // Православная беседа. 2000. № 2. С. 28–33.
85. Кокс Х. К теологии социальных перемен // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 160–176.
86. Кокс Х. Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 382–391.
87. Крывелёв И.А. Карл Маркс о религии // Религии мира: история и современность. Ежегодник. 1983. М.: Наука, 1983. С. 7–23.
88. Кузмицкас Б.Ю. Нео модернистская христология Г. Кюнга // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии. М.: Наука, 1982. С. 310–324.

89. Кузмицкас Б.Ю. Теология «жизненной действительности» К. Ранера // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии М.: Наука, 1982. С. 279–309.
90. Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс: Минтис, 1982. 208 с.
91. Курасев А., диакон. Права человека в религиозной перспективе // Вестник МГУ. Сер. 12: Политические науки. 1995. № 2. С. 61–77.
92. Лебедева Т.П. Религиозное измерение политической традиции: Запад и Россия // Вестник МГУ. Сер. 12: Политические науки. 2002. № 1. С. 67–79.
93. Легойда В.Р. Религиозность в безрелигиозную эпоху // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 342–367.
94. Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 3–9.
95. Листл Й. Государство и Церковь в западной христианской традиции // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. СПб.: Изд. РХГИ, 1996. С. 153–172.
96. Лоргус А., диакон. Кесарю кесарево. Историческая апология // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 11–12. С. 57–62.
97. Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. Милан; М.: Христианская Россия, 1997. 302 с.
98. Лютер Г. Протестантская теология на путях модернизма / Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1977. Вып. 21. С. 53–62.
99. Маграт А. Богословская мысль Реформации. Одесса: Богомыслие, 1994. 316 с.
100. Майка Ю. Социальное учение Католической церкви: Опыт исторического анализа. Рим; Люблин: Изд-во Св. Креста, 1994. 480 с.
101. Малащенко И.Е. Данте и Фома Аквинский: два подхода к решению вопроса о соотношении светской и духовной власти // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1980. № 4. С. 67–75.
102. Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. VIII. 1017 с.
103. Маритен Ж. Интегральный гуманизм. / Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 52–134.
104. Маркс К. Критика Готской программы. / Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв. В 3 т. М.: Политиздат, 1985. Т. 3. С. 5–28.
105. Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу от 25 сентября 1869 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 32. С. 297–299.
106. Махнач В., Владимиров Л. Параметры христианской политики. М.: Одигитрия, 2000. 128 с.
107. Мейендорф И., прот. Церковь и государство // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 281–287.
108. Мень А., прот. Религия, «культ личности» и секулярное государство (замечки историка религии) // Мень А., прот. Трудный путь к диалогу. М.: Радуга, 1992. С. 139–179.
109. Мец И.Б. Будущее христианства. По ту сторону буржуазной религии // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 83–131.

110. *Мец И.Б.* К диалогу между христианами и марксистами // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 186–197.
111. *Митер Г.* Основные идеи кальвинизма. Б.м.: Христианский мост, 1995. 237 с.
112. *Митрохин Л.Н.* Религия и политика. М.: Знание, 1991. 80 с.
113. *Михаил, иеромонах.* Активно или пассивно христианство? // Христианское чтение. 1903. № 3. С. 423–442.
114. *Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Введение в основное богословие. М.: Общедоступный Православный университет, 1995. 232 с.
115. *Мольтманн Ю.* Теология надежды // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 132–148.
116. *Мусин А., диакон.* Церковь. Общество. Власть: Опыт патрологического исследования (Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III веков). СПб.; Петрозаводск: Кругозор, 1997. 192 с.
117. *Мчедлов М.П.* Религия и политика: традиционное и новое // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1987. Вып. 36: Религия и политика. С. 4–23.
118. *Мчедлов М.П.* Социальное учение Церкви: новые аспекты // Свободная мысль. 1998. № 3. С. 47–53.
119. *Нибур Р.* Почему церковь не стоит на позициях пацифизма? // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 142–159.
120. *Никитина А.Г.* Политизация религии // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 173–180.
121. *Ницше Ф.* Антихрист // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 631–692.
122. *Новачик М.* Неомодернизм и изменения в католической социальной мысли // Католицизм '77. М.: Политгиздат, 1977. С. 91–111.
123. *Новиков Д., Виттимо Д.* Постсовременность и обретение свободы // Стратегия. 1998. № 1. С. 50–71.
124. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Альфа и Омега. 2000. № 3 (25). С. 135–186.
125. *Папаян Р.А.* Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002. 416 с.
126. *Пасека В.М.* «Теология освобождения» (Латиноамериканский радикальный вариант) // Вопросы философии. 1985. № 1. С. 92–100.
127. *Пацукова Л.А., Титов В.Ф.* Идеиные истоки «теологии освобождения» // Философские науки. 1991. № 3. С. 31–43.
128. *Пибоди Ф.Г.* Иисус Христос и социальный вопрос. М., 1907. 319 с.
129. *Платон.* Государство // Собр. соч. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 79–420.
130. *Платон.* Законы. М.: Мысль, 1999. 832 с.
131. *Полосин В.С.* Миф. Религия. Государство. Исследование политической мифологии. М.: Ладомир, 1999. 440 с.
132. *Прохоров Г.М.* Предисловие переводчика // Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб.: Алетейя, 1997. С. 5–42.
133. *Ранер К.* Марксистская утопия и христианское будущее человека // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 177–185.
134. Революция в церкви? (Теология освобождения): Документы и материалы. М.: Международные отношения, 1991. 328 с.

135. Религия в политической жизни США. М.: Наука, 1985. 225 с.
136. Религия и общество. М.: Аспект-Пресс, 1996. 776 с.
137. Религия и политика в посткоммунистической России (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 6–33.
138. Рендторф Т. Власть свободы. Отношение протестантизма к государству и демократии // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 362–381.
139. Ромозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 75–86.
140. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-Пресс, 1998. С. 195–322.
141. Салмин А.М. Религия, плюрализм и генезис политической культуры Запада // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. М., 1991. Вып. 1. С. 24–49.
142. Свенцицкий В. Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 5–37.
143. Сегундо Х. Освобождение теологии // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 214–219.
144. Сидоров А.И. Максим Исповедник. Политика и богословие в Византии VII века // Ретроспективная и сравнительная политология. М., 1991. Вып. 1. С. 120–132.
145. Современная буржуазная философия и религия. М.: Политиздат, 1977. 376 с.
146. Соколов В. Модернизм в Римско-Католической и в нашей Православно-Русской Церкви. Сергиев Посад, 1908. 40 с.
147. Соловьёв А.И. Власть в политическом измерении // Вестник МГУ. Сер. 12: Политические науки. 1997. № 6. С. 57–70.
148. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 59–167.
149. Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство // Соловьёв В.С. Владимир Святой и христианское государство и Ответ на корреспонденцию из Кракова. М., 1913. С. 13–41.
150. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. Б. г. С. 299–416.
151. Соловьёв В.С. Значение государства // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 549–561.
152. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Полное собр. соч. и писем: В 20 т. М.: Наука, 2001. Т. 3. С. 7–360.
153. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Полное собр. соч. и писем: В 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2. С. 185–308.
154. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения. М.: Раритет. 1994. С. 13–168.
155. Социальные идеи христианства в XX веке: Сборник обзоров. М.: ИНИОН, 1989. 116 с.
156. Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Минск: Литература, 1998. 528 с.

157. *Стоянович С.* От марксизма к постмарксизму // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 147–154.
158. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 574 с.
159. *Тейяр де Шарден П.* Божественная Среда. М.: Гнозис, 1994. 208 с.
160. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 480 с.
161. *Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Киев, 1897. X. 512 с.
162. *Уайт Л.А.* Государство-Церковь: его формы и функции // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 285–313
163. *Унамуно М.* Агония христианства // Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. Киев: Символ, 1996. С. 303–385.
164. *Федотов Г.П.* Социальное значение христианства // Философские науки. 1991. № 3. С. 71–98.
165. *Фёдорова М.М.* Классическая политическая философия. М.: Весь мир, 2001. 224 с.
166. *Филиппов Б.А.* Государство и Церковь: детерминанты политики // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. СПб.: Изд. РХГИ, 1996. С. 126–140.
167. *Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // Альфа и Омега. 1996. № 1 (8). С. 5–19.
168. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 512 с.
169. *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
170. *Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 207–431.
171. *Хубер Э.* Религия и политика в христианских традициях. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1998. 94 с.
172. *Чельцов М., свящ.* Христианство и политика // Христианское чтение. 1906. № 3. С. 415–436.
173. *Шифман И.Ш.* Царская власть и государственность // Палестинский сборник. Л.: Наука, 1981. Вып. 27 (90). С. 40–48.
174. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 336 с.
175. *Шмеман А., прот.* Догматический союз // Ретроспективная и сравнительная политология. М., 1991. Вып. 1. С. 105–119.
176. *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. М.: Паломник, 1993. 392 с.
177. *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс, 2000. 336 с.
178. *Щербинин А.И.* Драматургия власти // Полис. 1993. № 6. С. 105–109.
179. *Щербинина Н.Г.* Герой и антигерой в политике России. М.: Весь мир, 2002. 116 с.
180. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 142 с.
181. *Энгельс Ф.* Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 3 т. М.: Политиздат, 1985. Т. 1. С. 77–94.
182. *Юлина Н.С.* «Радикальная теология» Х. Кокса // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии. М.: Наука, 1982. С. 324–356.
183. *Siebert R.J.* The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School. From Universal Pragmatic to Political Theology. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton Publishers, 1985. 722 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА КАК ДВЕ СТОРОНЫ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ	12
1.1. Природа религии.....	12
1.2. Природа политики.....	24
2. РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИИ	40
2.1. Взаимоотношение религии и политики. Идеальная модель религиозно-политических отношений.....	40
2.2. Неизбежность взаимодействия религии и политики.....	48
2.3. Формы взаимодействия религии и наличной политики.....	51
3. ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ И САКРАЛИЗАЦИЯ ПОЛИТИКИ	58
3.1. Политика как форма религиозной деятельности.....	58
3.2. Религия как форма политической деятельности.....	74
4. ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ: ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО	84
4.1. Природа Церкви.....	84
4.2. Природа государства.....	88
4.3. Проблема единства Церкви и государства.....	93
4.4. Христианское государство.....	101
4.5. Дуализм Церкви и государства.....	104
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	112
ЛИТЕРАТУРА	116

Научное издание

АВАНЕСОВА Елена Григорьевна

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ
И ПОЛИТИКИ
КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Редактор *В.С. Сумарокова*
Компьютерная верстка *Г.П. Орлова*

Подписано в печать 27.05.2010 г. Формат 60x84¹/₈. Бумага офсетная №1.
Печать офсетная. Гарнитура «Таймс». Печ. л. 7,9; уч.-изд. л. 7,6;
усл. печ. л. 7,3. Тираж 500 экз. Заказ № 471

ОАО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
Типография «Иван Федоров», 634009, г. Томск, Октябрьский взвоз, 1