

*Александр ЯКОВЛЕВ*

## РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН: ВЫБОР МЕЖДУ МОДЕРНИЗМОМ И ФУНДАМЕНТАЛИЗМОМ

DOI: 10.31696/2542-1530-2021-5-59-84

Религиозная жизнь в современном мире изменяется под воздействием кардинальных перемен в технологиях, экономике и политике. Ранее в обществах с монотеистической религией религиозные институты были либо частью государства, либо тесно с ним связаны, а само государство имело сакральную природу. Постепенная десакрализация общественной жизни в целом и государства в частности завершилась в западноевропейских странах в конце XVIII века, а в странах Востока сопутствовала модернизации в XIX и XX веках. В то же время, государство в новых условиях избирало определенную политику в отношении религии и религиозных институтов, отвечавшую его собственным интересам. Ныне, в условиях кризиса модели индустриального общества и формирующегося нового, постиндустриального (технологического, информационного), государство по-прежнему выступает основным регулятором общественных процессов, в том числе и религиозной жизни. Религия была и остается частью общественной жизни и на Западе, и на Востоке, однако в XXI веке ее роль и значение переосмысливается. В статье, на примерах стран Запада и Востока, рассматриваются возможные варианты религиозной политики современного государства – от фундаментализма и консерватизма до либерализма и модернизма.

*Ключевые слова:* государство, кризис, религия, традиция, секуляризация, модернизм, либерализм, консерватизм, фундаментализм.

Кризис системы, который мир переживает со вступлением в непредсказуемый XXI век, в определенной мере отразился и на сфере религиозной жизни, повлиял на существование различных религиозных институтов и на отношение государства к религии.

### ***От сакрального государства к светскому***

Рассмотрение темы заставляет обратиться к ключевому моменту – действиям государства в период *системного кризиса общества*, затрагивающего экономику и технологии, социальную и политическую жизнь, колеблющего уклад жизни, нормы поведения и морали. Кризис порожден созревшим новым качеством материальных сил и самого общества, очевидно оформившимся в мировом авангарде – странах Запада, тогда как содержание кризиса знаменует начало перехода к новому качеству, очертания которого становятся всё яснее. На этот вызов времени общество в разных сферах своей жизни даёт тот или иной ответ, конечно, исходя из собственного уровня развития и своего опыта. Как правило, ответом бывает или *застой* (и угасание), или *модернизация* – в виде неуправляемого потока *революции* или же *реформы*, то есть целенаправленных действий государства.

Однако религиозная сфера – сфера особая, и альтернатива «революция или реформа» к ней редко применима. Там цель деятельности религиозных институтов и сам смысл религиозной жизни неизменны, поэтому отказ от модернизации – вполне разумное решение. Причем это не может рассматриваться в качестве негативного решения кризисных проблем, так как само явление религии в своей сущности неизменяемо. Религия, согласно Лактанцию или блаженному Августину, рассматривается как связь человека с Богом, и разрыв этой связи (союза) означает просто отказ от религии.

Современный мир уже не раз переживал слом эпох и переход в новое качество, однако до Нового времени в западных и восточных обществах религиозная жизнь была частью существования всего социума, стержнем которого оставалось государство, обладавшее сакральными функциями. Тем

не менее, в религиозном пространстве христианства и ислама произошли изменения, последствия которых проявились существенно позднее. В христианстве это Великая схизма 1054 г., вследствие которой закрепился разный характер церковно-государственных отношений в двух частях христианского мира: зависимость Восточной Церкви от византийских императоров и самостоятельность Западной Церкви в отношении разных европейских государей. В исламе, при всей условности сравнения, возникшее в VII в. разделение на суннитов и шиитов, привело к большому созвучию политики мусульманского государства с суннизмом и меньшего – с шиизмом, духовные лидеры которого обладали авторитетом сравнимым с лидерами государства.

В то же время, реакция на общественные перемены в виде прямо революционных преобразований происходила и в области религии. Очевидный пример – Реформация в Европе в XV–XVI вв., кардинально затронувшая и догматическую и обрядовую стороны христианства. Иная реакция в форме застоя была порождена владычеством Османской империи над территориями Восточных церквей в XV–XX вв.

Однако до Нового времени церковно-государственные отношения и религиозная политика государства в целом сохраняли относительно взаимоуважительный характер, хотя и произошла десакрализация государства. Великая Французская революция 1789 г. не только заложила основы нового, современного светского общества, но и необратимо разорвала взаимосвязь государства и христианской религии. Во Франции государство само создало новый религиозный культ (Разума, Верховного Существа) в полноте учения, обрядов, системы ценностей, норм поведения и морали. Революционеры превратили политику в религию, главным субъектом которой выступало государство, в котором изначально возникший режим имел целостную идеологию «общего блага» и тоталитарный, террористический и националистический характер. Со сменой режима (переворот 18 брюмера (ноября) 1799 г.) государство отошло от радикализма революционеров в своей религиозной политике, однако вернуться

к дореволюционному характеру церковно-государственных отношений оказалось невозможным – изменилось время, изменилось общество, и область сакрального оказалась окончательно ограниченной церковной оградой.

На протяжении XIX и XX вв. современное буржуазное государство, созданное на принципах демократизма, разделения ветвей власти и защиты частной собственности, в своей религиозной политике утверждало светский характер государственности и проводило преимущественно консервативный курс. Модернизированные страны Востока в XX в. создавали свою государственность на основе западной модели, но не буквально копируя ее, а путем симбиоза соединяя фрагменты современности и традиции. В возникшем разнообразии «множественных современностей» (термин Ш. Эйзенштадта) цивилизационные смыслы и ценности сохранились, их основой оставалась религия, которую государство должно было принимать в расчет в своей политике.

### ***Государство и религиозная жизнь в условиях кризиса системы***

В условиях современного глобального кризиса вновь возрастает роль национального государства как регулятора экономической и социальной жизни общества. Государство стремится использовать религию в качестве одного из инструментов своей внутренней (и внешней) политики. Религиозные институты, в свою очередь, до определенных пределов сотрудничают с государством, с одной стороны, следуя евангельскому завету о признании светской власти: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), и наставлениям апостола Павла: «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1), «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти...» (1 Пет. 2:13). С другой стороны, ожидая от власти покровительства, Церковь в христианстве, по мнению К. Барта, «ожидает от государства, что оно будет государством, и, таким образом, будет создавать законы и осуществлять правосудие» [Политическое богословие

2019, 8]. В то же время, по мнению папы Бенедикта XVI, «слияние Церкви с государством, разрушило бы суть государства и самой Церкви» [Ратцингер 2007, 68]. В конечном счете, всякое государство должно считаться с тем, что религия сохраняет свое значение естественной части общественной жизни, хотя конкретные формы ее существования весьма различны – в зависимости от конкретно-исторических и иных условий той или иной страны.

Значение религии как глубинной структуры общества возрастает в периоды общественного кризиса (кризиса системы, нарушения стабильного хода развития, обострения противоречий и конфликтов в обществе) накануне перехода общества в новое качество.

Религиозный фактор редко играет главенствующую роль в общественно-политической жизни современного, преимущественно секуляризованного общества. Тем не менее, он имеет важное значение, наряду с иными факторами. Он может слабеть, может и усиливаться, но, в отличие от собственно религии, он видоизменяется как по форме проявления (высокая активность, слабая активность, политизация или отказ от нее), так и по своей сущности (фундаментализм, консерватизм, либерализм, модернизм). Отчасти значение религиозного фактора связано с характером деятельности существующих религиозных институтов и структур. Однако, если ранее он был производным от течения религиозной жизни, то ныне востребован в качестве замены идеологии или орудия государства и общественных групп.

В западной модели современного общества в XX в. религиозная политика государства перетекала от традиционализма к модернизму. Но в других странах государство оказалось вынуждено выбирать между различными проявлениями активности официальных и неофициальных религиозных институтов и структур для более эффективного достижения своих целей.

Выбор непрост и не всегда возможен. В XX в. в своей религиозной политике и использовании религиозного фактора государство могло попросту избрать *традиционалистское*

направление преМодерна, уклад религиозной жизни, сложившийся и упрочившееся в Новое время, что подразумевало сохранение существующих религиозных структур. Очевидной альтернативой выглядел религиозный *модернизм*, плод эпохи Модерна, означавший смену идейных вех и формирование новых религиозных структур при сохранении регулирующей роли государства. Однако к концу века неожиданно вновь актуальным сделалось и третье направление – религиозный *фундаментализм*, как отвержение и преМодерна и Модерна, как обращение к «чистым истокам» религии. В отличие от первых двух направлений, ревнители «религиозной чистоты» ставили под сомнение существующие нормы и характер отношений религиозных институтов с государством, предлагая иной тип государства.

Предложенная схема религиозной политики государства (церковно-государственных отношений), на наш взгляд, может быть использована для лучшего понимания некоторых современных явлений в условиях кризиса современной модели развития (индустриального капиталистического общества Модерна) и её эволюции (технологического перехода), когда заново пересматриваются ценности, идеи и институты как эпохи Модерна, так и преМодерна. В частности, Г. Кюнг указывал на то, что «идолы нового времени (наука, технология и промышленность) в значительной степени дискредитировали себя... великий бог модерна, носящий имя “прогресс”, подвергся разоблачению как ложное божество, и теперь всё слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства...» [Кюнг 2000, 390].

Революционные перемены в технике и технологиях, произошедшие на рубеже XX–XXI вв., не могли не отразиться на социально-экономической структуре общества, на его общественной жизни. Кардинальное переустройство уклада жизни и норм труда также не могло не отразиться на мировосприятии и мировоззрении больших масс населения и привело к пересмотру набора идей, ценностей и идеалов современного буржуазного общества.

Государство и в XXI в. остается основным субъектом развития (наряду с признанием важной роли ТНК, влиятельных сообществ и Сети). Вопреки опыту современного секулярного государства, его внимание все больше привлекает религия и духовная жизнь, которые теперь чаще рассматриваются как формы контроля за сферой массового сознания. Сфера существования и цель деятельности государства, конечно, полностью исчерпываются пространством *мира сего*. Однако привычный эконоцентристский подход к общественной жизни, сводящий ее к производству и потреблению, лишается былого господства и дополняется антропоцентристским подходом, в котором человек становится мерой всех вещей (но не господином мира), что возвращает актуальность религии, как инструменту государства по направлению и регулированию массового сознания.

Государство в XXI в. вынуждено принимать в расчет разные типы религиозной жизни и соответствующих им религиозных институтов: либерально-секулярный, традиционалистский и фундаменалистский.

Все эти явления только еще разворачиваются в постиндустриальном обществе Запада и неЗапада, а потому отдельные проявления религиозной жизни и религиозного фактора могут быть сочтены случайностями. Однако, они в разной мере свидетельствуют об одном: в ходе длительного общественно-исторического процесса, но особенно в периоды революций, религия нередко оказывается реальной социально-политической силой.

Светское, секулярное начало, присущее европейскому проекту Просвещения-Модерна, действительно нарушает баланс сил в духовном пространстве общества. Однако в конечном счете, возникает новый баланс сил, в котором традиционные цивилизационные начала западной модели сокращаются или отчасти замещаются иноцивилизационными началами, а в незападных обществах активизируются фундаменалистские течения, получают новые возможности для существования и развития.

Именно традиционное начало, казалось, подавленное в России за семь десятилетий коммунистического режима, всплыло в конце 1980-х годов из глубины прошлого и оказалось актуальным для построения нового, современного государства. Религиозный фактор используется российским государством с большей или меньшей степенью эффективности на протяжении трёх десятилетий. А в Исламской Республике Иран религиозный фактор в форме фундаментализма оказался одним из системообразующих начал новой государственности и новой общественной жизни.

Бурные события в общественно-политической жизни стран Западной Европы в первые два десятилетия XXI в. также свидетельствуют о реальной значимости традиции в цивилизационном смысле. Наблюдается ожесточенное противостояние мусульманских анклавов местному светскому пространству европейского общества постМодерна, отвернувшегося от своих цивилизационных смыслов и ценностей. Это стало важным показателем исчерпания своего потенциала исключительно светской моделью общественного развития, а также поисков новой модели.

Какие возможны варианты? В какой мере государство можно рассматривать в качестве субъекта или наблюдателя в широком диапазоне вариантов современной религиозной жизни, в которой череда событий заслоняет общую картину?

Обратимся к истории, показавшей, что ничего невозможного в этом отношении не было даже в рационалистическом XX в. В Новое время в религиозной жизни и Запада и Востока наряду с сохранением религиозного традиционализма появляется религиозный модернизм, возникший как естественное развитие либерального мировоззрения. Он реализует себя в западном мире не только в сфере богословской мысли, но и в форме новых религиозных институтов и структур (например, секты, парарелигиозные организации и неоязычество). В незападном мире, пережившем с разной степенью успеха модернизацию («революцию сверху») по западной модели, религиозная жизнь также не могла не реагировать на перемены в обществе. Государство в своей религиозной

политике обращается то к крайностям фундаментализма, то следует курсом традиционализма или консерватизма.

### ***Русская революция между религиозным модернизмом и традиционализмом***

Великая революция 1917 г. имела значение не только для судеб населения огромной Российской империи, но и для мирового развития. В России началась реализация одного из европейских проектов Просвещения-Модерна, впервые опробованного во Франции в конце XVIII в. – коммунистического проекта.

В условиях полутрадиционного общества, в котором еще не завершилась модернизация системы, большевиками было задумано создание государства Модерна нового типа – подлинно народной демократии. Ровно так же, как их французские учителя, большевики были одержимы идеей «общего блага», навязывания народным массам прогресса, понимаемого как реализация коммунистической идеи. И в России возникает тоталитарный режим, использующий насилие для самоутверждения и навязывания сконструированной «религии» в идеологической оболочке.

Вскоре верхушке большевиков стало понятно, что ради простого выживания следует отбросить теоретические фантазии и вернуться к авторитарному типу государства для сохранения своей власти и завершения модернизации. В то же время, оказалось невозможным избавиться от родового качества Советского государства – его квазирелигиозного происхождения из европейских идей атеизма и утопического социализма. Идеологическая основа советского государства выводила его за рамки традиционного пространства материальной жизни – производства и потребления, но в этом идейном пространстве у большевиков оказался сильный противник – Русская Православная Церковь.

К началу революции в религиозном пространстве России проявляли себя (а) либеральное мировоззрение в виде то марксизма Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, то теософии Е.П. Блаватской и Н.К. Рериха, (б) диссидентское

мировоззрение в виде старообрядчества или толстовства и разного рода сект, (в) консервативное христианское мировоззрение в деятельности то Религиозно-философских собраний и сборника «Вехи» (1909), то Всероссийского съезда монашествующих (1909) и проповедях о. Иоанна Кронштадтского, то в решениях Синода после 1905 г. и «Отзывах епархиальных архиереев о церковной реформе» (1906). Развивалась религиозная жизнь католиков, протестантов, мусульман, буддистов и иудеев.

Следуя поначалу западной модели либерального общества, Советская власть начала с законодательных актов об отделении Православной Церкви от государства и школы от Церкви (1918), продолжая тем самым политику либерального Временного правительства [Цыпин 2004, 334–340]. Однако революционный характер новой власти и ее цель – создание нового человека вне связи с Традицией – естественным образом сделали Церковь таким же врагом, как монархический строй, и большевики использовали насилие для уничтожения Церкви и религиозной веры вообще. В начале 1920-х годов и либеральная законодательная, и революционная насильственная политики большевиков не принесли сразу решающего успеха в борьбе с глубоко традиционными церковными институтами, укорененными в общественной и духовной жизни народа.

Тогда ставка была сделана на *церковный модернизм*, возникший как маргинальное явление еще до революции. Советская власть легализовала разного рода церковные структуры, созданные религиозными обновленцами в противостоянии с консервативной «исторической Церковью». Между тем, готовность к обновлению церковной жизни в России проявлялась уже в эпоху Великих реформ в середине XIX в., но сдерживалась государством. Попытка обновить церковную жизнь на Поместном соборе была разрешена либеральной властью летом 1917 г., но пресечена властью большевиков в начале 1918 г. Наметившаяся поляризация модернистов и традиционалистов внутри Церкви была сознательно усилена.

лена и радикализована властями уже в 1920-е годы с одной целью – раскола и ослабления Церкви.

Л.Д. Троцкий писал в марте 1922 г.: «Европейская церковь прошла через стадию реформации. Что такое реформация? Приспособление церкви к потребностям буржуазного общества». По его словам, в России церковь не успела проделать буржуазной реформации и сохранила контрреволюционную, «черносотенно-монархическую» идеологию, но ей противостоит «сменовеховское», «советское» духовенство. Это «сменовеховское духовенство, – продолжал Троцкий, – надлежит рассматривать, как опаснейшего врага завтрешнего дня. Но именно завтрешнего. Сегодня же надо повалить контрреволюционную часть церковников, в руках коих фактическое управление церковью» [Архивы Кремля 1997, 162]. В декларациях реформаторов-обновленцев говорилось о «приближении церковной жизни к условиям современности», но власть имела в виду иную, радикально модернистскую цель: ослабление Церкви и сведение ее до состояния разрозненных и враждующих между собой маленьких общин под присмотром чекистов [Архивы Кремля 1997, 161–164]. Государство использовало все имеющиеся возможности для отмежевания и отрыва основной массы населения от православия и всякой иной религии. Взамен насаждалась утопическая мечта о грядущем светлом будущем – коммунизме, своего рода «светская религия» прогрессизма. Сочетание в политике большевиков открытого насилия и идейного раскола принесло свои плоды.

В условиях модернизованного индустриального общества следствием политики идеологического давления и открытых репрессий в СССР стало размывание религиозного мировосприятия и мировоззрения широких народных масс, кардинальное ослабление всех религиозных институтов и структур. В то же время, власть по прагматичным причинам в 1940-е годы допустила фрагментарную активизацию институтов традиционной Церкви, что позволило той выжить, оставаясь объектом воздействия власти, в то время как обновленческое движение потеряло свое значение. По существу, откат власти от радикального религиозного

модернизма к курсу на религиозный консерватизм стал признанием неудачи религиозной политики большевиков, не получившей активной поддержки большей части населения страны.

После смены государственного строя в 1991 г. верх взял либеральный курс на все терпимость и широкий религиозный плюрализм, но спустя десять лет, с началом укрепления национальной государственности власть отвернулась от западной модели религиозной толерантности и сделала ставку на *традиционализм*. Православная Церковь и иные религиозные институты обрели статус самостоятельных субъектов в общественно-политической жизни секулярного в целом общества, хотя инерция многовекового государственного стеснения их жизни ощутима. Религиозное мировосприятие присуще значительной части общества, соединяясь с национальными чувствами, а религиозный фактор по-прежнему используется светским государством.

На Ближнем Востоке в XX в. официальные религиозные авторитеты (в отличие от неофициальных) избирают путь застоя. Государство, главной задачей которого становится проведение коренных реформ и сохранение социально-политической стабильности, все также относится к религиозной жизни как к традиционному условию существования социума. Лишь после того, как модернизация пошатнула прежний уклад жизни и систему ценностей в сторону вестернизации и светскости, а мечеть не смогла сдержать этот процесс и достойно на него ответить, власть обеспокоилась. Если в середине XX в. саудовский реформатор король Фейсал еще надеялся отделить социально-экономическое развитие от духовного и культурного, то на рубеже XX–XXI вв. стала понятной иллюзорность подобных надежд, и королевская власть призывает мечеть к переменам. В Египте же светская власть в лице президентов Хосни Мубарака и Абд-аль-Фатаха ас-Сиси побуждает религиозных лидеров к адаптации (реформам) религиозной жизни в условиях стремительных перемен в обществе и в мире – исходя из представлений самой власти.

Однако, религиозный модернизм, квинтэссенция западной модели современного общества, был крайне редким в мусульманском обществе. Но крайности сходятся, и политика фундаментализма в отношении религиозной жизни и религиозных институтов оказывается для государств столь же нежизнеспособной на длительную перспективу, как это показал пример Иранской революции 1979 г.

### ***Иранский пример: от религиозного консерватизма к фундаментализму***

В 1920–30-е годы, в ходе первого этапа модернизации, проводимой шахом Мохаммедом Резой Пехлеви по западной модели развития, в религиозной сфере власть проводила традиционалистский курс, считаясь с наследием глубоко религиозного общества, однако законодательно ограничивала юридическое влияние исламского духовенства [Арабаджян 1991, 49].

В третьей четверти XX в. Иранская монархия достигла больших успехов в социально-экономическом развитии благодаря проводимой шахом *модернизации системы*, «белой революции шаха и народа». Реформы, проводимые шахом, означали плавное и постепенное изменение параметров развития иранского общества для его перехода из досовременного в современное состояние, в соответствии с нормами западной модели. В числе этих норм, наряду с индустриализацией, созданием современного здравоохранения и образования, была и вестернизация культурного и духовного пространств, но при подчеркнутом уважении к ценностям ислама. В реальности это означало не только консервацию уклада и норм религиозной жизни, но и постепенное вытеснение идей, идеалов, ценностей и норм исламского общества с дополнением (или заменой) их мировоззрением европейского типа – секулярным или атеистическим.

По существу, шах Мохаммед Реза пытался провести своего рода реформацию религиозной жизни страны, укрепляя ислам как господствующую идеологию, но демонстративно принижая роль служителей культа. При этом шах

подчеркивал: «Слава нашей революции, секрет ее полного успеха также намечаются в том, что абсолютно все ее принципы имели источником вдохновения дух и сущность высокого учения ислама» [Цит. по: Арабаджян 1991, 65–66].

Волевым усилием шах создавал современное национальное государство авторитарного типа, формально – либеральное по европейской кальке, но игнорировал исламское духовенство, хотя, вместе с тем, известно категорическое отрицание шахом атеизма. Он не полностью сознавал, насколько этот его план противоречит цивилизационным основам иранского общества, пережившего периоды реформ и революций в XIX – первой половине XX в. Секулярные идеи европейской модели современного общества принесли свои плоды, но в виде уступки светскости, а не умаления религии. В самой религиозной жизни иранского общества шли непростые процессы: духовенство адаптировалось к условиям жизни модернизированного общества и осмысляло свою роль, богословская мысль вырабатывала свои ответы на вызов времени, разделяясь на течения традиционалистов, консерваторов и либералов. Кроме духовенства, шах недооценил и саму инерционность человеческого сознания: модернизация едва поколебала прочные уклад жизни, нормы поведения и морали иранского общества. Построить заводы и проложить автомагистрали оказалось проще, чем изменить мировосприятие и сузить религиозное пространство миллионов иранцев. Политика религиозного «либерального консерватизма» оказалась малоуспешной.

Между тем, именно открытое использование религиозных идей и структур в политических целях, стало тараном, сокрушившим государство Пехлеви. Широкое недовольство шахским режимом было канализовано в политической жизни страны как либеральной светской оппозицией, так и, особенно, шиитским духовенством, имевшим наряду с внутренней централизованной структурой не только историческую память о халифате, но и память о «скрытом имаме». Именно религиозные лидеры во главе с аятоллой Хомейни смогли сократить короткий переход от авторитарной монархии

к либеральной демократии, и на их обломках утвердить государство нового-старого типа – теократии на идейной основе фундаментализма. Халифат, видевшийся в XX в. достоянием истории, ожил в форме Исламской республики, а религия как стержневой принцип общественной жизни возродилась в иранском обществе. Теократическое государство, перенявшее отдельные формы и структуры западной демократической политической системы, приняло на себя функции проводника исламизации, стремясь к тому, чтобы религия пронизывала все сферы жизни. Конечно, это не буквальное повторение средневековых структур, невозможное в условиях XXI в., но и не консерватизм. Это адаптация к современности фундаменталистских идей, легших в основу иранской государственности в эпоху постМодерна. В то же время, нельзя не отметить и черты иранской теократии, общие с религиозным модернизмом, – тоталитаризм государства и насильственное навязывание режимом населению «общего блага».

То, что в Иране Модерн выступает в оболочке фундаментализма, конечно, не меняет его природу, и либеральная идеология прогрессизма присутствует в иранском обществе. По оценке Е.В. Дунаевой, в настоящее время иранское общество «переживает острый конфликт внутривнутриполитических интересов, выражающийся в противостоянии мусульманского консерватизма и религиозно-политического реформизма, который отражает противоречия между традиционностью и стремлением общества к модернизации», в нем формируется «социо-культурная многоукладность» [Дунаева 2017, 51, 67]. Мечеть не желает занять подчиненное место в отношениях с хотя бы и теократическим государством. Сохраняется раскол среди духовенства, а религиозный фактор обретает еще и национальную окраску в ходе нациестроительства.

Очевидно, что выбор для государства лежит между названными крайностями. Давняя и недавняя истории стран Запада и Востока показывает, что прогресс, как отказ от менее совершенного ради более совершенного для обеспечения устойчивого дальнейшего развития определенно общества, есть лишь один из вариантов западной модели

Модерна; иной вариант – синтез традиционного и современного, исходя из возможностей социума. Общество – сложная система, в которой возможности государства иногда оказываются ограниченными.

Приходится принимать во внимание и изменение уровня религиозного фактора в настоящее время. Уже в XX в. религия для стран Запада перестала быть критерием самоидентификации, хотя для незападных стран сохранила это значение. С кардинальным изменением важных параметров социально-экономической и политической жизни и возникновением явлений, ранее не столь массовых (международная миграция, международная преступность), религия воспринимается людьми уже иначе, чем столетия или даже век назад. В общественной жизни она не стала больше или меньше значить, а просто стала чем-то иным: в западных странах – частью личной жизни отдельных людей, составляющих меньшинство общества, в незападных – обрела черты нациообразующего начала, и в этом качестве она используется государством.

Поэтому, несмотря на бурное развитие общественной жизни в начале нового века, появление таких новых форм социальной солидарности, как Сети и усиления роли неправительственных и международных организаций в общественной жизни разных стран мира, главным субъектом системного социально-экономического перехода остается государство. Это и побуждает к рассмотрению и объяснению тех средств, которые использовались при проведении его политики в религиозной (духовной) сфере.

### ***О Традиции и других используемых понятиях***

Оставляя в стороне богословские аспекты (связанные, например, с «теологией кризиса»), обратимся к использованным ранее понятиям, стоящим за укладом религиозной жизни и институциональных аспектов явлений, с которыми государство в ходе модернизации должно было иметь дело или хотя бы принимать их во внимание [Яковлев 2015, 13–81].

Каков их реальный смысл и наполнение в современных условиях?

Прежде всего – о понятии Традиции. Это устойчивое, сложившееся на основе определенной религии в течение длительного времени и повторяющееся в течение веков общее для определенного сообщества людей отношение к миру и людям. Традиция выражается в своем для каждого общества комплексе взаимосвязанных обычаев, норм поведения, взглядов и идеалов, социальных, религиозных и культурных ценностей, характеризующихся преемственностью. Традиция – это исторически сложившееся и передаваемое из поколения в поколение взгляды, обычаи и нормы поведения, это установившийся порядок и закрепившаяся норма бытования для сообществ людей.

На основе Традиции в жизни общества сохраняются смыслообразующие начала, а в жизни человека вырабатывается определенное мировосприятие и мировоззрение, лежащие в основе религиозной (а также идейной и социальной) самоидентификации. При переходе общества от преМодерна к Модерну происходит отказ от неизменности Традиции, коллективная религиозная самоидентификация сменяется индивидуальной. Ныне такого рода цивилизационные разломы в масштабах общества, как правило, имеют своего субъекта и цель. Такова была политика властей республик бывшей Югославии, прозападных политических сил в Грузии и на Украине, стремящихся вывести свои общества из пространства православной цивилизации в западную (атлантическую) христианскую цивилизацию путем отказа от Традиции, включающей систему ценностей, культуру и религию.

Соответственно, *традиционализм* – это отстаивание существующего порядка в широком понимании этого слова. Таким образом, сводить традицию к религии – явное сужение первой как понятия. Более обосновано сближение таких понятий, как консерватизм и религия, подразумевающих неизменяемость системы. Однако неизменяема, говоря категориями Карен Армстронг, *идея Бога, но история Бога* меняется вместе с человеческой историей.

*Консерватизм* – мировоззрение, признающее необходимость сохранения основ существующего порядка при определенной его адаптации к изменившимся условиям. Нередко, это понятие используют для характеристики мировоззрения, враждебного прогрессу, верного всему старому, отжившему. Однако консерватор отстаивает традиционные, основанные на определенных идеалах ценности не за их древность (это уже хронолатрия), а как основание для развития. Значимость такого подхода базировалась еще на идеях Платона в диалоге «Законы», отвергнутых позднее общественной мыслью Запада от Аристотеля до мыслителей Просвещения. Стоит привести точку зрения митрополита Московского Филарета (Дроздова), которому чуждо было времяпоклонничество (хронолатрия) и почитание прошлого священным только за то, что оно прошлое. В проповеди, произнесенной в революционном для Западной Европы 1848 году, он пояснял, что «видимая святость имеет временное назначение, и если называется *вечною*, то в неопределенном значении многих *веков*, а не в строгом значении *вечности*»; этим объяснялся и его взгляд на старообрядцев, как на «любителей мнимой старины, у которых любовь к старине превратилась в благоговение к старинным ошибкам...». Он призывал: «Перестанем состязаться со временем, и обратимся к Вечному, чтобы просить от Него вздумления о судьбах Его во времени» [Филарет..., 413].

Консервативный курс в религиозной политике государства наиболее оправдан, так как позволяет сохранить интеграцию частей существующей общественной системы в условиях ее кризиса. Тем более это было целесообразно до начала XX в., когда религиозные вопросы и проблемы оставались частью политической жизни для всех европейских стран, в которых Церковь была иерархическим государственным учреждением. На целостном консервативном мировоззрении возникают отношения взаимовыгодного сотрудничества между властью и существовавшими религиозными институтами.

*Либерализм* возник на основе идей Просвещения и политической практики Великой Французской революции,

но утерять свою целостность; его стоит рассматривать отдельно – как мировоззренческую категорию и как конкретное политическое течение, которые не всегда совпадают друг с другом. В религиозной жизни либерализм стал для Церкви естественным стремлением найти ответ на вызовы времени, для государства – утвердить свою господствующую роль в общественной жизни, сузив пространство церковной жизни от общины до отдельной личности. Например, в Швеции в 1968 г. по поручению министра просвещения и культов У. Пальме был создан Комитет для подготовки издания нового руководства по литургии [Религия... 2015, 487]. В жизни Запада религиозный либерализм стал рационалистической интерпретацией христианства, упрощением его до системы этики, что вполне отвечало прагматичному мировоззрению активной части западного капиталистического общества.

Очевидный пример либеральной религиозной политики государства дает Соединенное Королевство, где англиканство, возникнув в XVI в. как инструмент британской монархии в борьбе за упрочение власти, стало частью государственности и послужило в дальнейшем идейной основой для формирования национальной буржуазии. Особую роль играла и играет государственная Церковь Англии, главой которой ныне является королева Елизавета II. С XVI в. до начала XX в. большое число актов, касающихся Церкви, принималось парламентом, парламент также контролирует церковный Генеральный синод. В 1828–1829 гг. парламент принимал акты по эмансипации протестантских меньшинств и католиков (в борьбе с которыми и создавалась Англиканская Церковь), что вызвало к жизни «религиозный бум» [Остапенко 2018, 30]. Далее, с упрочением основ буржуазного строя в викторианский период, религия играла отведенную ей роль в системе образования и структуре власти, «объединяя и умиротворяя общество» [Остапенко 2018, 31]. Архиепископы Кентерберийский и Йоркский оставались важными членами правящей элиты. В первой половине XX в. шло очевидное ослабление влияния религии в британском обществе среди протестантов и католиков, и даже Англиканской

церкви, изначально связанной с государством. Характерно признание премьер-министра Г. Макмиллана, считавшего, что посещение людьми по воскресеньям любой церкви вносит «умиротворение и стабильность» [Остапенко 2018, 122] в социальную жизнь страны. Либерализация в общественной жизни влекла за собой либерализацию в церковной жизни, хотя в 2003 г. палата лордов в своем докладе заявила, что «Соединенное Королевство не является светским государством», и сохраняется определенная финансовая поддержка христианских Церквей со стороны государства [Государства... 2009, 90]. В то же время, в 2008 г. официально было узаконено многоженство, а далее – признана законность шариата. В 2013 г. архиепископ Кентерберийский Уэлби заявлял о необходимости признания сексуальной революции и прав женщин [Остапенко 2018, 122, 151].

Однако религиозный либерализм не обрел качества нормативности в политике современного государства Запада. Так, премьер-министр Венгрии В. Орбан в 2018 г. заявил: «Наша обязанность – защищать не аспекты веры, а формы бытия, которые из них выросли. Это включает человеческое достоинство, семью и нацию, поскольку христианство не ищет универсальности через упразднение наций, но через их сохранение... Давайте уверенно заявим, что христианская демократия – не либеральна... она, если угодно, антилиберальна» [Цит. по: Политическое богословие 2019, viii]. Такое откровенное неприятие новых – либеральных – смыслов и нового уклада жизни, естественно, требует обращения к Традиции.

*Модернизм* – это не только приверженность ко всему современному, но и нигилистический отказ от предшествующей Традиции; это явление, представляющее собой радикальную реакцию на изменения условий жизни общества, не просто утверждение новых ценностей и норм жизни за счет отказа от части своего наследия, а полный уход от наследия ради современности, полная реализация идеологии прогрессизма.

Помимо приведенного выше примера России, яркие примеры религиозного модернизма в политике государства

в конце XIX – начале XX в. можно увидеть в культуркампфе О. Бисмарка в Германии в 1871–1876 гг. и законе об отделении Церкви от государства во Франции, принятом 9 декабря 1905 г. Доктрина «позитивной нейтральности», восходящая к французскому лаицизму, была развита доктриной «нейтральной светскости» и дополнена законом от 15 марта 2004 г., запрещающего учащимся «носить в общественных школах и лицеях символы и одежды, которые ясно указывают на религиозную принадлежность учеников» [Государства... 2009, 599].

Можно вспомнить политику республиканских властей в Испании в периоды революций. В XIX в. в Испании либерализм использовал антиклерикализм как средство расширения своей социальной базы, но вынужден был отступить: в 1876–1931 гг. Испания оставалась католическим королевством. В 1931 г. в принятой радикалами-революционерами конституции статья 3 гласила: «Испанское государство не имеет официальной религии», что положило начало жестокой политике секуляризации, борьбе против Церкви и веры. Противники республиканцев получили полную поддержку Католической церкви, и, одержав победу, проводили умеренно консервативную политику в религиозной жизни. После ухода Франко в новой конституции вновь была провозглашена «нерелигиозная природа государства и полная религиозная свобода». Возвращение государства к либерализму было закреплено в 1980 г. принятием Акта о религиозной свободе [Государства... 2009, 241].

Иной оказалась участь модернизма на Ближнем Востоке. В условиях глубоко традиционного, полумодернизованного и слабо вестернизованного общества Модерн смог развиваться на рубеже Нового времени лишь в рамках мусульманского «либерального консерватизма» – усилиями Джемаль-ад-Дина Афгани, Мухаммада Абдо и их последователей, внесших свой вклад в создание новой арабской государственности. Наконец, в сфере идеологии возникают идейные течения панисламизма и мусульманского национализ-

ма, что означало явную политизацию религии, однако, также не выходящую за рамки реформизма.

В то же время, в условиях децентрализованной религиозной жизни ответом на модернистские тенденции исламского обновленчества (джадидизм) стало возникновение фундаменталистских тенденций, призывы к очищению ислама от «недозволенных новшеств», к возвращению к изначальным основам ислама.

*Фундаментализм* – это не просто отказ от перемен, это радикальное неприятие перемен эпохи Модерна, возникающее в политических формах отступление к первоосновам религии. По справедливому замечанию К. Армстронг, «фундаментализм присущ не только основным монотеистическим религиям. Среди буддистов, индуистов и даже конфуцианцев тоже находятся свои фундаменталисты, которые так же отбрасывают завоеванные с боем достижения либеральной культуры, сражаются и убивают во имя религии, а, кроме того, пытаются перенести религию в сферу политики и национальной борьбы» [Армстронг 2013, 12]. По сути, это мифологизированная духовная традиция, возникающая в периоды общественного кризиса.

В то же время, тезис о неконструктивности фундаментализма слишком категоричен. Например, в исламском мире на протяжении XVIII–XIX вв. фундаменталистские идеи использовались в целях создания национальной государственности в Аравии (в противостоянии тюркскому гнету) Мухаммадом Абд-аль-Ваххабом и в Алжире (в противостоянии западноевропейскому гнету) Абд-аль-Кадиром. Иное дело – современный воинствующий фундаментализм, который радикально разрушителен в сфере политической жизни, что показал опыт запрещенной организации ИГИЛ и международного терроризма.

В настоящее время предпринимаются попытки достичь причудливого сочетания элементов фундаментализма и модернизма. Более того, для современного состояния европеизированного мусульманского общества показателен такой подход. Примером тому служит позиция современного

арабского философа Ваэля Халляка, пытающего «синтезировать модернистский и фундаменталистский подходы»<sup>1</sup>. Несовместимость концепции исламского государства с современной эпохой для него так же очевидна, как и неизбежность кризиса секулярного государства европейской модели. Он призывает поменять соотношение центральной (государство, экономика) и периферийной (этика, культура) сфер жизни, что возможно сделать лишь за счет возвращения к религиозной системе ценностей. То есть, государство должно признать эти ценности своими. И если обществу не обойтись без государства, то и государству не обойтись без Традиции. По существу, Ваэль Халляк предлагает универсальный рецепт религиозной политики государства для постсовременной эпохи.

В условиях глобализации мир, кардинально изменившийся по западной модели, вынужден пересматривать свои духовные традиции для адаптации их к изменившимся экономическим, социальным и политическим условиям. Однако фундаментализм в религиозной сфере и в эпоху постМодерна, по существу, стремится к возврату постоянно меняющейся *истории Бога* к неизменной *идее Бога* [Армстронг 2013], и здесь он оказывается жизнеспособен. Таковы американский протестантский фундаментализм в США, иудейский фундаментализм в Израиле, мусульманский фундаментализм в суннитском Египте и шиитском Иране.

И даже светское государство в периоды кризисных потрясений ради обретения большей устойчивости общества вполне может обращаться не только к Традиции, но даже на какое-то время к *религиозному фундаментализму*, как крайнему средству сохранения смыслов и целей общественного развития (идеи Бога). И напротив, *религиозный модернизм* современного светского (атеистического) государства может оказаться нигилистически разрушителен не только в отношении к *истории Бога*, но и к *идее Бога*, а значит – ко всему общественному развитию.

---

<sup>1</sup> См. доклад на XV ежегодной конференции арабистов ИВ РАН (14 декабря 2020 г.) И.А. Царегородцевой: «Реакция арабского мира на критику Ваэлем Халляком концепции ориентализма Эдварда Саида».

В наши дни политика религиозного модернизма, как и религиозного фундаментализма, если и может помочь государству, то в достижении лишь краткосрочных целей. Примеры такого рода крайностей приведены выше. Но все же государство в эпоху нарастающей разного рода кризисности обязано выработать свои ответы на вызовы времени. В этом смысле неконструктивен застой, закрытые двери и окна перед ветром перемен.

#### ЛИТЕРАТУРА

Арабаджян З.А. Иран: власть, реформы, революция (XIX–XX века). М.: Наука, 1991. 128 с.

Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма. М.: АНФ, 2013. 502 с.

Армстронг К. История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М.: АНФ, 2020. 494 с.

Архивы Кремля. Кн. 1. Политбюро и Церковь. 1922–1925. М. – Новосибирск: Росспэн, 1997. 600 с.

Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Сост. Г. Робберс. М.: ИЕ РАН, 2009. 720 с.

Дунаева Е.В. Иран: исламская политическая идентичность и вызовы современности // Религия и общество на Востоке. 2017, Вып. I. С. 51–68.

Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. 442 с.

Остапенко Г.С. Британские церкви во второй половине XIX – первой четверти XXI века: социальный и исламский вызовы. СПб.: Алетейя, 2018. 246 с.

Политическое богословие / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолюженко. М.: ББИ, 2019. 365 с.

Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Что такое Европа? Основы и перспективы // Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. М.: ББИ, 2007. 123 с.

Религия и Церковь в Швеции. От эпохи викингов до начала XXI века. М.: Наука, 2015. 535 с.

Филарет (Дроздов), свят. Слова и речи. Т. III. СТСЛ, 2009. 576 с.

Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М.: МДА, 2004. 840 с.

Яковлев А.И. Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного. М.: Ин-т стран Востока, 2015. 392 с.

#### REFERENCES

Arabadzhyan Z.A. (1991) *Iran: vlast, reformy, revolutsy (XIX–XX veka)*. [Iran: power, reformes, revolution]. Moscow. (In Russian).

Armstrong K. (2013) *The Battle for God. A History of Fundamentalism*. Moscow, ANF. (Russian transl.).

Armstrong K. (2020). *A History of God. The 4000-year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. Moscow, ANF. (Russian transl.).

*Arhivny Kremlya. Kn. 1. Politburo i Tserkov. 1922–1925* [The Kremlin Archives. Vol. I. Politburo and Church. 1922–1925]. Moscow and Novosibirsk, Rosspen. 1997. (In Russian).

*Gosudarstva i religii v Evropeyskom Soyuze (opyt gosudarstvenno-konfessionalnyh otnosheny)* [The States and Religions in The European Unity (the experience of state-confession relations)]. Moscow. (In Russian).

Dunaeva E.V. (2017). Iran: islamskaya politicheskaya identichnost i vyzivy sovremennosti [Iran: Islamic Political identity and calls of Contemporary]. *Religion and Society in the East*. Issue I. Pp. 51–68. (In Russian).

Kung H. (2000). *The Great Christian Thinkers*. St.-Petersburg, Aleteya. (In Russian).

Ostapenko G.S. (2018). *Britanskie tserkvy vo vtoroy polovine XIX – pervoy tchetverty XXI veka: sotsialny i islamsky vizovy* [The British Churches in 2nd half XIX – 1st quarter XXI: The Social and Islamic Challenges]. St.-Petersburg, Aleteya. (In Russian).

*Politicheskoe bogoslovie* (2019). [The Political Theology]. Ed. by A. Bodrov, M. Tolstoluzenko. Moscow, BBI. (In Russian).

Ratzinger J. (Pope Benedict XVI) (2007). *What is the Europe? The Basis and Perspectives. Tsennosti v epokhu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni* [Values in an era of change. Meeting the challenges of the times]. Moscow, BBI. (Russian transl.).

*Religia i Tserkov v Shvetsii. Ot epohi vikingov do nachala XXI veka* [The Religion and Church in Sweden. From Viking epoch till the beginning of XXI]. Moscow, Nauka. (In Russian).

Filaret (Drozdov), saint. (2009). *Slova i rechy*. Tom III [The Homilies and Speeches]. Vol. III. Saint-Trinity Sergius Lavra. (In Russian).

Tsipyn V., priest. (2004). *Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvy. Sinodalny Period. Noveyshiy Period* [The History of Russian Orthodox Church. Sinod's Period. New Period]. Moscow, MDA. (In Russian).

Yakovlev A.I. (2015). *Strany Vostoka v epohu globalizatsii: sintez traditsionnogo i sovremennogo* [The East in the globalization epoch: synthesis of Tradition and Modernity]. Moscow, Institute of East Countries. (In Russian).