



А.В.Макаркин

ПРАВОСЛАВИЕ И ЛИБЕРАЛИЗМ В РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКЕ

Алексей Владимирович Макаркин — профессор департамента политики и управления факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: a_makarkin@mail.ru.

Аннотация. В России, в отличие от других современных православных европейских стран, никогда не было сочетания борьбы за церковную автокефалию со становлением политического плюрализма, что объективно сближало Церковь и либералов. Особенностью российского либерализма является его поздний, а следовательно, «догоняющий» характер. В XIX в. либерализм уже не нуждался в религиозной санкции, апелляция к Священному Писанию выглядела архаичной. Не меньшее значение имеет и такая российская черта, как расхождение светской и духовной традиций. После появления в России дуалистической монархии (1906—1917 гг.) религиозная тематика перестала табуироваться, но христианского либерализма как влиятельного течения так и не сложилось. Попытки соединения либеральной и христианской идей в дореволюционной российской политике сталкивались с целым рядом проблем. Практические результаты были невелики либо из-за электоральной невостребованности, либо вследствие блокирования конкретных инициатив на государственном и церковном уровнях. Продвижение либеральных ценностей противоречило православной ортодоксии, а главная целевая электоральная группа — низшее духовенство — находилась в сильной зависимости от священноначалия. В постсоветской России, в противовес странам Центральной Европы, возрождения христианской политики, в том числе в ее либеральном варианте, не произошло. Все подобные проекты так и остались маргинальными. Епископат ориентирован на сотрудничество с властью, а среди верующих поддержка либеральных идей невелика. В будущем возможно постепенное усиление либеральных тенденций внутри Церкви, но российский вариант христианской демократии по-прежнему маловероятен.

Ключевые слова: христианский либерализм, православие в России, христианская демократия, христианская политика

В рассказе Гилберта К. Честертон «Воскресение отца Брауна» события развиваются на фоне политического конфликта в некоей латиноамериканской стране, где противостоят либерал-атеист Альварес

и консерватор-католик Мендоса. Из рассказа следует, что они не так уж сильно отличаются друг от друга — и отец Браун (в данном случае выступающий символом здравого смысла Католической церкви), не принимая, разумеется, риторики Альвареса, в то же время не солидаризируется и со «старой лисой» Мендосой. Кульминация рассказа происходит около кафе, где должна была состояться встреча, на которой «враждующие стороны рассчитывали наконец-то прийти к обоюдному согласию по одному из принципиальных вопросов»¹. На полную непримиримость это совсем не похоже.

¹ Честертон 2014.

Степень конфликтности либералов применительно к Церкви была различной, равно как и их отношение к религии, включавшее в себя и атеизм, и деизм, и признание официального вероучения. В Латинской Америке были случаи острого и кровопролитного противостояния антиклерикалов и Церкви, но все же чаще либералы, проводя политику секуляризации, действовали реформаторскими методами. Куда более умеренный европейский антиклерикальный либерализм также был разноликим. Во Франции, где конфликт между либералами и Церковью принял масштабный характер, непримиримый атеист Жорж Клемансо запретил отпевать себя в храме, а более умеренный Раймон Пуанкаре венчался после победы на президентских выборах, в ходе которых получил голоса католиков.

В свою очередь, и внутри Католической церкви не было единства в отношении либералов — интегралы, отвергавшие любые компромиссы, сталкивались с умеренными, настаивавшими на необходимости учитывать неоднородность либералов и идти на соглашение с теми из них, кто готов взаимодействовать с Церковью. При этом умеренные исходили как из политических реалий, так и из самопрезентации либералов, обусловленной христианскими, хотя и противоречащими церковной ортодоксии корнями либеральной идеологии.

Появление христианской демократии, пусть и не сразу, способствовало росту взаимопонимания между Католической церковью и либералами. Возникнув под влиянием энциклики папы Льва XIII *Rei Novarum* как реакция на антиклерикализм и социализм, христианские демократы отмежевались от консерватизма, не желая, чтобы Церковь идентифицировалась с ним, а тем более с политической реакцией. В период антифашистского Сопротивления в различных странах Европы представители этого течения взаимодействовали не только с либералами, но и с более левыми политическими силами. Изначально присущее христианским демократам уважение к свободе как к важной ценности открывало возможности для сближения их с либералами, и после Второй мировой войны они стали ключевым элементом демократической политической системы в Германии, Италии, а затем, в период Четвертой республики, и во Франции. Не сливаясь с либерализмом, сохраняя свою идентичность, связанную с христианским пониманием свободы, солидарностью, субсидиарностью, социальной направленностью рыночной экономики, христианские демократы восприняли ценности терпимости, не свойственные церковной традиции.

В России же христианская демократия так и не сформировалась, а отношение официальных представителей Православной церкви к либерализму носит настороженный, а нередко и негативный характер. Разумеется, можно предположить, что западный опыт взаимодействия либерализма и христианства не касается стран с преобладанием православной конфессии. И действительно, в Болгарии, Греции, Сербии, Черногории христианско-демократические партии не получили распространения; некоторое исключение составляет Румыния, где после падения диктатуры Николае Чаушеску одной из ведущих политических сил стала Христианско-демократическая национальная крестьянская партия. Но в последние два десятилетия ее политические позиции ослабли, а сама она сдвинулась вправо, что привело к исключению ее из Европейской народной партии, в которую входят основные демокристские партии Европы (включая германские ХДС и ХСС), и присоединению к более консервативному Европейскому христианскому политическому движению.

Однако история упомянутых стран показывает, что православная традиция вовсе не исключает взаимодействия Церкви и либералов, хотя нередко и в противоречивых формах. Во всех этих странах Церковь играла существенную роль в национальном строительстве во время и после отделения от Османской империи. Борьба за провозглашение (или восстановление) автокефалии от Константинопольского патриархата была элементом конструирования нации, и в ней участвовали как духовные, так и светские деятели. В Болгарии провозглашение автокефалии даже предшествовало достижению независимости — и в символическом пантеоне основателей современной Болгарии борцы за автокефалию находятся рядом с участниками революционного движения.

Еще одним важным фактором было относительно раннее возникновение в этих странах партийных или протопартийных структур, приведшее к укоренению многопартийности. Ориентация на актуальный европейский опыт проявилась в формировании либеральных и консервативных партий, в состав которых входили местные элиты, в том числе получившие образование за границей. Традиционные геополитические ориентации («русофилы», «франкофилы», «австрофилы» и др.) дополнялись идеологическими размежеваниями. В этих условиях сторонники либерализма воспринимались не только как естественная часть истеблишмента, но и как представители чередующихся у власти политических сил. Отсюда не просто лояльность к ним со стороны части церковной иерархии, но и ее аффилиация с либералами. В Сербии, Румынии и Греции борьба конкурирующих политических партий зачастую приводила даже к смене предстоятелей местных автокефалий.

Примером эволюции взаимоотношений Церкви и либералов может служить ситуация в Греции — единственной из европейских православных стран, не столкнувшейся с принудительной интеграцией в советский блок. В начале XX в. часть греческой иерархии ориентировалась на либеральную венизелистскую традицию; с ее деятельностью,

в частности, связан переход Элладской церкви в 1924 г. на новоюлианский календарь. Политическое реформаторство сопровождалось религиозным. Другая часть иерархии делала ставку на консервативные политические силы, имевшие немалое влияние не только в политике, но и при королевском дворе и в армии.

Дважды в XX столетии — во второй половине 1930-х годов (диктатура Иоанниса Метаксаса) и в 1967—1974 гг. (режим «черных полковников») — греческие власти пытались использовать православный фактор для легитимации авторитаризма. Но в эти периоды происходило и усиление государственного влияния на внутрицерковные дела. В годы правления Метаксаса были отменены результаты выборов предстоятеля Церкви, и этот пост занял проигравший кандидат. За сравнительно непродолжительную диктатуру полковников были смещены два предстоятеля. После ее падения подобных случаев не было — либеральная Конституция 1975 г. стала компромиссом между Церковью и государством. Согласно ей, православная религия сохраняет статус господствующей, прозелитизм запрещается, Церковь является самоуправляемой, но при этом действует принцип свободы совести. Конституция не остановила процесс секуляризации, стимулируемый позицией левых политических сил и решениями Европейского суда по правам человека, но она замедлила его, делая более эволюционным и смягчая противоречия.

«Догоняющий» либерализм

В России сложилась совершенно иная ситуация. Здесь не было никакого сочетания борьбы за автокефалию и становления политического плюрализма. Автокефалия была провозглашена еще в XV в. и получила официальное признание Константинопольской патриархии в XVI в. Попытки усмотреть в борьбе боярских группировок при юном Иване IV, приведшей к смещению двух митрополитов, аналог партийной конкуренции суть произвольная модернизация истории. Отсутствие до 1917 г. возможности легальной смены власти посредством выборов (даже после Манифеста 1905 г. Россия стала не парламентской, а дуалистической монархией) вело к тому, что Церковь ориентировалась на сакральную монархическую власть, легитимируя ее и защищая, насколько это было в ее силах, *status quo*.

В свою очередь, особенностью российского либерализма является его поздний, а следовательно, «догоняющий» характер. Алексей Кара-Мурза связывает генезис отечественного либерализма с правлением Екатерины II, а возможность соединения либерализма и христианства — с взглядами Николая Карамзина. Но даже если абстрагироваться от объективно антилиберальной политической позиции самого Карамзина, способствовавшей тому, что появление в России общенационального представительного учреждения оказалось заторможено почти на столетие, то цитируемый Кара-Мурзой поздний карамзинский текст: «Для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не Государь, не Парламент, а каждый из нас самому себе,

² Кара-Мурза 2016: 70—73.

с помощью Божию. Свободу мы должны завоевать в своем сердце миром совести и доверенностию к провидению!» — означает лишь признание необходимости внутренней свободы личности². Подобный «культурно-этический» либерализм (как определяет его Кара-Мурза) фактически допускает возможность самодержавия без представительства, что полностью расходится с воззрениями европейских либералов эпохи Карамзина.

Вместе с тем для младшего современника Карамзина, Николая Тургенева, придерживавшегося либеральных взглядов, религия — уже инструментальный фактор. В «России и русских» он говорит о религии после народного образования, предлагая набор реформ, призванных способствовать модернизации церковной жизни и включающих в себя оплату труда клириков из бюджета по французскому образцу (дабы обеспечить их материальную независимость), улучшение образования клириков, в том числе путем направления их в протестантские университеты, перевод Библии на русский язык и проповедь на этом же языке, либерализацию политики в отношении миноритарных религиозных групп и терпимость к иностранным исповеданиям. Отношение к миноритариям («сектантам»), с его точки зрения, должно было обуславливаться степенью их законопослушности, причем в узком смысле, связанным с либеральным пониманием прав человека. Скопцы, например, неприемлемы (хотя и их надо «наставлять и просвещать»), а теоретическое отрицание права императора царствовать допустимо, если сторонники такого подхода выполняют обязанности подданных и отличаются нравственностью и честностью³.

³ Тургенев 2001: 431—434.

Валентин Шелохаев относит начальный этап становления русского либерализма к периоду от правления Екатерины II до Великих реформ; по его заключению, он завершается к середине XIX в., и лишь «с середины 1890-х годов в России стал формироваться качественно новый тип либерализма, который по всем основным параметрам и стандартам соответствовал современной западноевропейской модели либерализма»⁴. Константин Шнейдер датирует складывание «раннего русского либерализма как самостоятельного интеллектуального феномена» второй половиной 1850-х — 1860-ми годами (то есть эпохой Великих реформ) и связывает этот процесс с «экономическими рассуждениями Бабста, эстетическими взглядами Анненкова, Боткина и Дружинина, историософией Кавелина и Чичерина»⁵. Этих основоположников российского либерализма, несмотря на все различия их взглядов, объединяет отсутствие интереса не только к современной им Православной церкви, но и к соединению либеральных и христианских ценностей в целом.

⁴ Шелохаев 2007: 7, 12.

⁵ Шнейдер 2013: 60.

В этот период либерализм уже не нуждался в религиозной санкции, апелляция к Священному Писанию выглядела архаичной. Европейский либеральный дискурс того времени был связан с политическими реформами и развитием образования, а религиозный фактор рассматривался в контексте свободы совести, что сталкивало либералов

с церковной иерархией и ортодоксами. Но если в Великобритании и во Франции это было уже безопасно, то в России до 1905 г. столкновение с религиозной властью могло иметь весьма серьезные последствия, в частности задействование института духовной цензуры, — соответственно, включались хорошо знакомые по различным этапам отечественной истории механизмы самоцензуры. Характерно, что книга политического эмигранта Тургенева, изданная во Франции на французском языке в 1847 г., была запрещена в России, где ее первое издание вышло только спустя 60 лет, когда она воспринималась только как исторический документ.

Другая российская особенность заключалась в расхождении светской и духовной традиций. Россию исторически отличала сословная замкнутость духовенства. В католической Европе в условиях майората младшие сыновья, не наследовавшие земельных владений, нередко выбирали духовную карьеру, при этом сохраняя социальный капитал и принадлежность к элите. В России лестничное право приводило к появлению сел, принадлежавших десяти помещикам (судьба потомков главных героев «Капитанской дочки»), причем ни одному из них не приходило в голову стать священником. Молодой человек из элиты мог, конечно, выбрать церковную стезю, уйдя в монастырь, но по большей части это диктовалось не стандартными карьерными соображениями, а глубоким религиозным чувством⁶. Попытка введения майората при Петре I оказалась неудачной и была быстро отменена.

Духовенство, на протяжении столетий бывшее самым образованным сословием, жило своей жизнью, все сильнее расходящейся с жизнью светского общества. В России не было ни просвещенных (и нередко открыто вольномыслящих) аббатов, как во Франции XVIII в., ни политизированных протестантских священников, как в Великобритании, ни профессоров теологии, принадлежавших к той же ученой корпорации, что и другие университетские преподаватели, как в Германии. Семинарское образование носило корпоративный характер — оно было формой социального лифта для детей духовенства. Причем позиции формировавшейся интеллигенции и духовенства чем дальше, тем больше расходились: для того чтобы войти в состав интеллигенции, «попович» шел в университет, а не принимал сан⁷. Разумеется, и в начале XX в. встречались исключения, связанные с постепенным размыванием корпоративности. Дворянин мог сделать ставку на духовную карьеру, получив высшее церковное образование после среднего или даже высшего светского (как будущий патриарх Алексий I), — но таких было немного.

Тем самым российская специфика взаимоотношений либерализма и христианства долгое время заключалась в «параллельности» либералов, стремившихся не вступать в «перпендикуляр», то есть в конфликт, с господствующей Церковью, а признавать ее как все более неудобную данность. Этим либералы отличались от радикалов, демонстрировавших свою антицерковность и шедших на обострение конфликта. В то же время в Церкви существовали различные тенденции —

⁶ Ср. судьбы знаменитых святых разных веков — Кирилла Белозерского, Филиппа (Кольчева), Игнатия (Брянчанинова).

⁷ Сдвижков 2021: 201.

от доминировавшей охранительной и жестко антилиберальной (всячески поддерживавшейся государством при обер-прокуроре Синода Константине Победоносцеве) до «церковного либерализма», искавшего пути адаптации ко все более секуляризовавшемуся внешнему для Церкви миру и в связи с этим возможности для диалога с либералами.

При этом и в среде светской интеллигенции наблюдался рост интереса к церковной теме и стремление соединить религиозную идентичность с либеральными идеями (в том числе с позитивно воспринимаемым понятием прогресса), однако они носили локальный, элитарный характер и слабо трансформировались в реальную политику, тем более электоральную. Наиболее ярким примером здесь служит судьба Владимира Соловьева, считавшего, что «правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей»⁸. По словам Павла Новгородцева, общественный идеал Соловьева, соединявший ветхозаветные, средневековые и современные начала и опиравшийся «на дружную деятельность царя, первосвященника и пророков», едва ли кого-то мог увлечь⁹. Отсюда политическое одиночество Соловьева в последние годы его жизни. Как отмечает Борис Межуев, он оказался чужим как для левых, так и для правых, и либералы в большинстве своем по-прежнему хранят по его поводу «смущенное молчание»¹⁰.

⁸ Соловьев 1988: 533.

⁹ Новгородцев 1995: 298.

¹⁰ Межуев 2020: 23.

Православие и либерализм при дуалистической монархии

Формирование в России представительной власти после Манифеста 17 октября 1905 г. и, как следствие, появление публичной политики и электоральной конкуренции вкупе с Указом об укреплении начал веротерпимости от 17 апреля того же года положили конец вынужденной «параллельности» либералов. Религиозная тематика перестала табуироваться, но христианского либерализма как влиятельного течения так и не сложилось. Пути либералов и Церкви к тому времени слишком сильно разошлись, и не только в связи с европейскими процессами, на которые ориентировались русские либералы. Интеллигенции, целевой аудитории основной российской либеральной партии — конституционных демократов (кадетов), религиозные проблемы были малоинтересны. Резкая критичность «веховцев» в отношении безверия интеллигенции являлась констатацией этого факта.

В своих программных документах кадеты ограничились лишь самыми общими подходами к религиозному вопросу, вытекавшими как из либеральной повестки того времени, так и из принципиального для либералов приоритета прав личности. В программе, принятой на учредительном съезде партии в октябре 1905 г. и дополненной на втором съезде в 1906 г., предусматривались равенство всех граждан перед законом (что означало отмену вероисповедных ограничений для евреев,

поляков и любых других групп населения); свобода совести и вероисповедания; запрет преследований по вероисповедному принципу, в том числе за «отказ от вероучения» (то есть признавалась возможность официального выхода из любой религиозной организации); освобождение от государственной опеки Православной церкви и иных исповеданий. Право на отправление обрядов и религиозную проповедь ограничивалось лишь соблюдением уголовного законодательства¹¹. Те же принципы закреплялись во внесенном в Первую Думу кратком (7 статей) кадетском законопроекте о свободе совести¹².

¹¹ *Программа 1907: XII.*

¹² *Проект закона 1907: 11—12.*

¹³ *В состав комиссии был приглашен и Евгений Трубецкий, однако в 1906 г. он вышел из кадетской партии.*

¹⁴ *Протоколы 1994: 79.*

¹⁵ *Там же: 123.*

Нельзя сказать, чтобы среди кадетов не было дискуссий по поводу степени внимания к религиозным проблемам. Специальная партийная комиссия с участием Новгородцева, Василия Ключевского, Сергея Булгакова, Павла Долгорукова и Сергея Котляревского¹³ была призвана разработать основные положения церковной реформы. Но председателем комиссии 3 июня 1906 г. был избран Павел Милюков¹⁴, скептически относившийся к расширению присутствия партии на «религиозном» поле и занятый более актуальными вопросами, связанными с функционированием кадетской фракции в Первой Думе. Работа комиссии долго не начиналась, так что 18 сентября московское отделение кадетского ЦК даже призвало перенести ее деятельность в Москву (что означало отказ от председательства жившего в Петербурге Милюкова) и придать ей беспартийный характер¹⁵. В итоге лидерство в комиссии перешло от Милюкова к Новгородцеву (кандидатура которого рассматривалась еще в июне), а сама она была переименована в особое совещание при ЦК партии, что позволило привлечь к работе в ней священнослужителей, чьи имена, впрочем, не оглашались — сотрудничество с секулярной партией, в которую официально было запрещено входить государственным служащим, было для них слишком рискованным.

Главным результатом работы комиссии стал проект программы по церковным вопросам из шести пунктов, опубликованный в журнале «Новь» 29 декабря 1906 г. Речь в этом документе шла о «свободном самоустроении» Церкви на началах истинной соборности и с участием мирян; об ограничении вмешательства государства в лице обер-прокурора Синода в дела Церкви; о предоставлении приходам статуса юридического лица, что предполагало возможность выборности духовенства; о ликвидации корпоративной замкнутости духовенства; об освобождении духовенства от ведения актов гражданского состояния и оглашения официальных документов; о признании имущественных прав Церкви и ее финансировании из госбюджета, но лишь «до более точного определения общих отношений между Церковью и государством». Полное отделение Церкви от государства признавалось недостижимой в ближайшем будущем целью, к которой, однако, надо стремиться¹⁶. Эти положения и обосновывавшие их статьи (где Новгородцев апеллировал к тезису Соловьева о необходимости избавления Церкви от казенной опеки) сохраняли актуальность для партии даже в 1917 г., когда — за неимением более свежего материала — они были перепечатаны в отдельной брошюре.

¹⁶ *Церковный вопрос 1917: 19—21.*

Во время подготовки к выборам в Третью Думу во второй половине 1907 г. кадеты рассматривали духовенство как целевую электоральную группу. Наряду с программой из шести пунктов их важнейшим агитационным материалом выступала брошюра депутата Первой Думы протоиерея Николая Огнева, лишенного сана вскоре после ее роспуска¹⁷. В этой брошюре, продвигая тезисы программы, Огнев в то же время выражал почти нескрываемое недовольство узостью ее содержания («общие контуры уже намечены осторожной кистью по демократическому полю»), но выходил из положения, относя дальнейшие решения к ведению церковного собора¹⁸. Сам же он выдвигал куда более конкретный проект, включавший в себя внедрение выборов не только в приходах, но и на всех уровнях — и, как следствие, избрание епископов клириками и мирянами и участие последних как в будущем соборе, так и в деятельности Синода. Также предлагалось пожизненное пребывание архиереев на кафедрах (что должно было уменьшить их зависимость от государства) и реформирование духовного суда на основе либеральных принципов судостройства (гласности, устности, состязательности)¹⁹.

¹⁷ *Протоколы 1994:* 226.

¹⁸ *Огнев 1907:* 22.

¹⁹ *Там же:* 15—17.

Огнев исходил из того, что проект реформ выражает интересы духовенства, хотя ключевой для этой группы вопрос — о материальном содержании — он, как и авторы программных положений, был вынужден вывести за скобки из-за отсутствия простого и технологичного решения, которое бы устроило партийный актив и электорат, в том числе крестьянство, негативно относившееся к любым обременительным расходам, казавшимся ему лишними²⁰. На выборах в Третью Думу епископат мобилизовал духовенство на голосование против левых и левоцентристских кандидатов. В распоряжении архиереев был широкий набор мер воздействия на клир — от перевода в бедный, удаленный приход до запрета в служении и лишения сана. В итоге даже в одной из самых протестных епархий (Вятской) архиерею к 1907 г. удалось взять ситуацию под контроль, а двое популярных среди местного духовенства думских депутатов (Огнев и трудовик Федор Тихвинский) были лишены сана.

²⁰ Показательно, что в их число входило и финансирование духовенства, что игнорируют многие сторонники концепции Святой Руси. Между тем здесь просматриваются основания индифферентного отношения значительной части крестьянства к будущим гонениям на Церковь.

Как следствие, кадеты перестали рассматривать духовенство (в том числе наиболее массовое, сельское) как свой целевой электорат. Характерна дискуссия, завязавшаяся на заседании ЦК кадетской партии 5 декабря 1910 г. по вопросу об издании избирательной кампании в Четвертую Думу новой агитационной брошюры, адресованной сельскому духовенству. Против этой идеи выступил Милюков, обративший внимание на зависимость данной группы от духовных властей, на непопулярность увеличения жалования духовенству среди крестьянских депутатов (даже правых), а также на несоответствие защиты корпоративных интересов духовенства программным положениям партии²¹. Неудивительно, что решение так и не было принято. В Третьей же Думе позицию кадетов по религиозным вопросам выражал Василий Караулов, бывший для партии моральным авторитетом. В прошлом политический каторжанин, а затем ссыльный, ставший убежденным либералом, глубоко верующим

²¹ *Протоколы 1994:* 414.

²² *Кара-Мурза 2007; Жукова 2011.*

христианином и противником политического террора, он стремился соединить христианскую веру, правозащитную позицию и антиклерикализм²². Для правых и церковной иерархии он был неприемлем, корпоративные интересы духовенства не входили в число его приоритетов, но при этом он был хорошим коммуникатором, выстроившим отношения с представителями партии «Союз 17 Октября», придерживавшимися умеренно антиклерикальных позиций. Существенным политическим успехом кадетов стало избрание Караулова председателем старообрядческой комиссии, в которой он отстаивал права старообрядцев, выступая не в качестве конфессионального лоббиста, а как защитник политических свобод, апеллирующий к общественному мнению. В свою очередь кадеты поддерживали октябристов в политически важной для них вероисповедной комиссии.

В то же время у кадетской партии не было монополии на выражение либеральной идеологии в имперской России. Размежевание между разными политиками, пытавшимися совместить христианство и либерализм, прошло по вопросу об отношении к власти и революции — и самой острой в этом контексте в 1906 г. была тема террора. На публичном заседании Первой Думы протоиерей Огнев присоединился к думскому большинству, требовавшему немедленной отмены смертной казни. Кроме религиозных аргументов, он исходил и из практического — знаменитые террористки, от Веры Засулич до Марии Спиридоновой, были в его глазах вынужденными убийцами, людьми «особой нравственной чуткости», не имевшими законных средств воздействия на «административных насильников» и «извергов», под которыми понимались ставшие объектами террора государственные служащие, жестко подавлявшие революционное движение²³. В кадетской партии существовали разные точки зрения относительно пределов компромисса с властью и возможности осуждения террора, но партийная дисциплина требовала занятия ригористичной позиции, поддержанной кадетским активом.

²³ *Государственная дума 1906: 149б.*

Между тем последователь Соловьева Трубецкой, после выхода из кадетской партии ставший одним из основателей Партии мирного обновления, пытался найти третий путь между «наемным льстецом», служащим власти, и главной опорой революции — «возмутившимся рабом» (готовым сегодня топтать ногами хозяина, а завтра — валяться у него в ногах)²⁴. Видя в красном и белом терроре равнозначные «проявления глубокого нравственного упадка»²⁵, он призывал Думу, добившись отмены смертной казни и тем самым «вырвав у правительства страшнейшее орудие белого террора», «найти в себе мужество высказаться против красного террора», продемонстрировать, что «в споре между убийцами и палачами она является судьей, а не стороной»²⁶.

²⁴ *Московский еженедельник 1906, № 21: 5.*

²⁵ *Московский еженедельник 1906, № 22: 11.*

²⁶ *Московский еженедельник 1906, № 15: 3—4.*

Уже в эмиграции произошло размежевание кадетов на сторонников Милюкова, отстаивавших правоту партийного курса, и единомышленников Василия Маклакова, полагавшего, что Дума упустила шанс договориться с правительством, приняв за основу подход Трубецкого.

Можно сказать, что спустя много лет «промежуточная» точка зрения взяла реванш, но он базировался на послезнании, связанном с политическим поражением российского либерализма и складыванием тоталитарной системы, по сравнению с которой все «административные насильники» и «изверги» выглядели вполне умеренными персонажами²⁷. Но в конкретных условиях непримиримого политического противостояния 1906 г. «промежуточная» позиция была обречена на отторжение обеими сторонами и, как следствие, на неудачу.

В своих многочисленных политических публикациях первого десятилетия XX в. Трубецкой стремился «всё и всех примирить на основе правды и справедливости» и ввести в политику «понятия „этика“, „совесть“, „достоинство“, забвение которых грозит катастрофой для России»²⁸. Являясь незаурядным политическим визионером (в 1906 г. предсказавшим в письме Николаю II, что отказ от земельной реформы и попытка загнать в подполье революцию приведут к взрыву, «который ниспровергнет существующий строй и сравняет с землей русскую культуру»²⁹), Трубецкой был слабым политическим тактиком — здесь он не мог сравниться с Милюковым. В мае 1907 г., когда уже действовала «Дума народного гнева», он выискивал намеки на возможность компромисса между правительством и депутатами и незадолго до третьиюньского переворота искренне надеялся на их «мирное сожительство»³⁰. Партия мирного обновления, созданная в 1906 г., быстро свернула активную деятельность, а ее неформальный орган «Московский еженедельник», редактировавшийся Трубецким и уделявший большое внимание выработке христианского подхода к политической деятельности, просуществовал до 1910 г. только благодаря спонсорской поддержке.

Куда более успешными думскими политиками были октябристы, члены антиреволюционной партии «Союз 17 Октября», в которой существовало и либеральное крыло. Его ярким представителем, пытавшимся не только в теории, но и на практике соединить либеральную и христианскую идеи, был Петр Каменский, возглавлявший в Третьей Думе вероисповедную комиссию, где уже в ходе работы Думы сформировалось стабильное октябристско-кадетское большинство, противостоявшее правым (своего рода модель для Четвертой Думы) и позволившее сместить с поста председателя консервативного епископа Евлогия (Георгиевского). Товарищем (заместителем) Каменского в комиссии был Караулов.

Екатеринославский землевладелец, Каменский еще до избрания депутатом изучал европейский опыт «деятельного» и толерантного христианства. Всеобщее обязательное светское начальное образование в республиканской Франции, введенное в борьбе со сторонниками католицизма, привлекло его соединением христианских нравственных ценностей и внеконфессионального подхода, открывавшим возможность для обучения «в духе христианской морали, покоящейся на братстве, взаимной любви и солидарности общечеловеческих интересов»³¹ и противопоставлявшим евангельские принципы клерикализму, а веротерпимость —

²⁷ Одной из жертв красного террора оказался и бывший протоиерей Огнев, ставший к тому времени адвокатом и видным деятелем вятской организации кадетской партии, объявленной большевиками «вне закона».

²⁸ Половинкин 2014: 164—165.

²⁹ Там же: 168.

³⁰ Московский еженедельник 1907, № 17: 3—8.

³¹ Каменский 1898: 36.

³² Там же: 7—9.

религиозному фанатизму³². В действительной концепции французских учебников, сужавшей «компетенцию» Бога до первопричины мира и источника морали, он видел реальную основу для воспитания достойных граждан.

³³ Каменский 1904а: 77.

В свою очередь, во французском католицизме Каменского привлекала активная социальная деятельность. Сравнивая на примере конгрегации малых сестер бедняков западный подход к благотворительности с российским, где, «за исключением немногих больших городов, хронически нуждающиеся оставлены на произвол судьбы»³³, он делал вывод, что подтверждением «жизненности христианского мирозерцания» являются «мысли и идеи о моральном и материальном улучшении современного социального быта»³⁴.

³⁴ Там же: 78.

Обращал он внимание и на Эльберфельдскую систему социальной помощи, базирующуюся не на эмоциях, а на рациональном контроле условий жизни бедняков и труде волонтеров по их поддержке, связывая ее с раннехристианской (но не церковной) традицией диаконии³⁵. Диакония, раннее монашество и «чистое христианство» святых отцов (которых Каменский называл «одинокими, часто преследуемыми, всегда непонятыми окружающим их обществом») противопоставлялись им «обмирщившемуся» духовенству и монастырям, «ставшим рассадниками безделья и на нем выросшего нищенства»³⁶.

³⁵ Каменский 1904b: 56—57.

³⁶ Каменский 1909: 110—112.

Практическая деятельность Каменского во главе вероисповедной комиссии отвечала этим подходам. Он отстаивал принцип свободы совести в противовес религиозной нетерпимости, выступал за максимально либеральный подход к смене вероисповедания и другим религиозным вопросам. Каменского поддерживал другой активный член комиссии, октябрист Дмитрий Леонов, подчеркивавший, что «все репрессии, формальности, стеснения, которыми до последнего времени наше законодательство пыталось прикрепить человека к Православию, привели лишь к тому, что религиозное безразличие и равнодушие все более и более проникают в народные массы. Равнодушие же в делах веры хуже ненависти»³⁷. В числе других представителей «Союза 17 Октября» оба они отдавали светским школам предпочтение перед церковно-приходскими, исходя из несоответствия последних задаче модернизации страны.

³⁷ Цит. по: Рожков 2004: 92.

Октябристский вариант совмещения христианства и либерализма, более умеренный, чем кадетский, также оказался несовместим с интересами церковной иерархии, видевшей в нем угрозу доминированию Православной церкви. Законопроекты, прошедшие через комиссию Каменского, отвергались Государственным советом или императором. Сам Каменский (которого епископ Евлогий упрекал в «уклоне к теософии и вообще к оккультизму»³⁸), как и Леонов, были забаллотированы на выборах в Четвертую Думу с помощью электоральной мобилизации духовенства под руководством епархиальных архиереев.

³⁸ Митрополит Евлогий (Георгиевский) 1994: 177.

Таким образом, попытки соединения либеральной и христианской идей в дореволюционной российской политике сталкивались с целым рядом проблем. Практические результаты были невелики либо из-за электоральной невосребованности, либо вследствие блокирования конкретных инициатив на государственном и церковном уровнях.

Продвижение либеральных ценностей противоречило православной ортодоксии, а главная целевая электоральная группа — низшее духовенство — находилась в сильной зависимости от священноначалия. Однако шло накопление опыта, велись дискуссии, обсуждался широкий круг инициатив, причем антиклерикальные взгляды разделяли не только кадеты, но и часть октябристов, что свидетельствует о расширявшемся их распространении. Приход к власти большевиков сделал легальную политическую деятельность либеральных политических сил, равно как и идеологические дискуссии либералов, невозможными.

Советский опыт

Советская модель взаимоотношений конфессий и государства не допускала никакой самостоятельной не только политической, но даже общественной активности как конфессий, так и организаций и персон, идентифицировавших себя с ними. В этом СССР принципиально отличался от ряда центральноевропейских стран, предусматривавших такую возможность. В рамках имитации многопартийности в ГДР действовал местный Христианско-демократический союз, а в Чехословакии — Народная партия, и хотя они были полностью подконтрольны властям, представители верующей части общества могли получить статус депутата. В СССР это было исключено.

Еще более яркий пример — Польша, в которой с 1947 г. действовала прокоммунистическая католическая ассоциация ПАКС, пытавшаяся соединить антииерархический католицизм с польским национализмом. Созданная спецслужбами для борьбы с официальной Церковью, эта ассоциация обладала немалыми ресурсами и была наделена правом заниматься благотворительной, издательской и просветительской деятельностью. После десталинизации 1956 г. в польском публичном пространстве появились еще две официально зарегистрированные организации, претендовавшие на представительство интересов верующих, — Христианская общественная ассоциация и «Знак», причем степень подконтрольности последнего была заметно ниже.

В «Знак» вошли как либеральные католики, покинувшие ПАКС (в частности, будущий первый посткоммунистический премьер Польши Тадеуш Мазовецкий), так и либеральные деятели католического движения, не участвовавшие в этом проекте и изначально лояльные епископату. В свою очередь епископат рассматривал «Знак» как ресурс для диалога с властью, влияния на общество и представительства в Сейме, где у либеральных католиков была небольшая фракция. Близким к «Знаку» был еженедельный журнал «Tygodnik Powszechny», основанный в 1945 г. с санкции краковского архиепископа, в 1953—1956 гг. находившийся в ведении ПАКСа, а затем ставший дискуссионной трибуной польских сторонников обновления католицизма³⁹. При этом, несмотря на в целом выстроенные отношения с епископатом, Мазовецкий и другие деятели «Знака» оставались для многих консервативных католиков неприемлемыми «обновленцами».

³⁹ Волобуев 2009: 127—142.

В посткоммунистической Польше симпатии католического сообщества также разделились — мало того, с утратой общего раздражителя в виде коммунистической власти разногласия стали более отчетливыми. На сегодняшний день консерваторы поддерживают правоцентристскую партию «Право и справедливость» или еще более правые политические силы. У католических либералов своей влиятельной партии так и не появилось, и они ориентируются на светские либеральные партии. Правда, в 2020 г. выступающий за отделение Церкви от политики телеведущий и обозреватель «Tygodnik Powszechny» (к настоящему времени испортившего отношения с епископатом) Шимон Головня занял третье место на президентских выборах, получив почти 14% голосов. В 2021 г. основанное им либеральное и проевропейское политическое движение «Польша 2050» входило в первую тройку польских партий.

Что касается СССР, то фактический запрет на публичную некоммунистическую общественно-политическую активность был введен там еще в начале 1920-х годов, когда Владимир Ленин очертил ограничения, связанные с введением НЭПа. Арест членов Всероссийского комитета помощи голодающим и высылка статусных интеллигентов («философский пароход») стали наглядной демонстрацией таких ограничений. Под них подпадала и Обновленческая церковь, созданная под эгидой большевиков для раскола Русской православной церкви и не только дискредитировавшая себя в глазах верующих своей сервильностью, но и утратившая возможность для какого-либо компромисса с канонической Церковью, лишив на соборе 1923 г. сана и даже монашества патриарха Тихона. В число обновленцев вошли некоторые дореволюционные церковные либералы, тогда как другие сохранили верность патриаршей Церкви. Публичная риторика обновленцев носила не либеральный, а социалистический характер — тем самым они старались адаптироваться к советской власти, которая использовала их в сугубо инструментальных целях. Со временем идеологический фактор в обновленчестве уменьшался — ощущая свою непопулярность, клирики-обновленцы пытались мимикрировать под традиционалистов.

При Иосифе Сталине были криминализованы даже непубличные политические дискуссии (посредством дел Промпартии, Трудовой крестьянской партии и др.). В церковной сфере под запретом оказались немногочисленные образовательные учреждения и издания, ограничивавшие свою тематику сугубо религиозными вопросами. Был взят курс на ликвидацию церковных структур — к 1939 г. на свободе оставались четыре канонических и пять обновленческих правящих архиереев. После того как государство сочло, что Обновленческая церковь исчерпала свой ресурс, ее клирики были на льготных условиях включены в состав канонической Церкви, увеличив ее сервильность, но не сделав более либеральной. Напротив, одиозный опыт обновленчества способствовал стигматизации церковного либерализма. В позднесталинский период общественная активность Церкви была разрешена лишь

во внешнеполитической «миротворческой» сфере, где церковные иерархи должны были защищать советскую политику.

В хрущевские времена в СССР произошла ограниченная политическая либерализация, при Леониде Брежневре режим еще более смягчился, но «ленинский» запрет сохранялся. Диссидентское движение находилось за пределами разрешенного. Но православное диссидентство было немногочисленным, а более значимые структуры религиозного диссидентства (римо-католики в Литве, греко-католики в Западной Украине, протестанты в отдельных регионах страны) носили локальный характер. Православное инакомыслие в большинстве своем не было либеральным. Нелегальный Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа, не исключавший вооруженных методов борьбы с советской властью, выступал с корпоративистских позиций; самиздатский журнал «Вече» объединял вокруг себя православных традиционалистов. Александр Солженицын, обращавшийся в 1972 г. с великопостным письмом к патриарху Пимену, эволюционировал в сторону консерватизма.

К церковным либералам обычно относят авторов другого письма, направленного в 1965 г. патриарху Алексию I и подписанного двумя священниками, запрещенными за это в служении, — Николаем Эшлиманом и Глебом Якуниным. Однако содержание этого письма было вполне приемлемым и для традиционалистов; более того, прозвучавшее в нем требование восстановить доминирование настоятеля в приходе противоречило традиционным установкам церковных либералов, выступавших за расширение роли мирян в церковной жизни. И хотя выдвижение данного требования объяснялось конкретной ситуацией (в качестве «мирян» власть продвигала своих агентов, нередко атеистически настроенных), показательно, что самостоятельная либеральная повестка не выдвигалась, поскольку была бы отвергнута не только властью, но и большинством верующих как «обновленческая».

В кружок, в котором готовилось упомянутое письмо, входили как либерально настроенные православные (священник Александр Мень, церковный историк, бывший обновленец Анатолий Краснов-Левитин), так и люди, стоявшие на антилиберальных позициях, в том числе православный мистик Феликс Карелин. Мало того, несколько связанных с этим кружком православных диссидентов — Карелин, Лев Регельсон, Виктор Капитанчук — выступили перед Поместным собором 1971 г. с резкой, выдержанной в антилиберальной стилистике критикой богословских взглядов митрополита Никодима (Ротова), который считался «западником», симпатизировал католицизму и ратовал за повышение открытости Церкви (позитивным примером для него был только что состоявшийся Второй Ватиканский собор, инициировавший реформирование Католической церкви).

Характерно также, что альтернативой «красной» Русской православной церкви для них была «белая» Русская православная церковь за границей (РПЦЗ), изначально консервативная и эволюционировавшая в сторону еще большего ригоризма — вплоть до предания анафеме

экуменизма в 1983 г. Размежевание проходило не между либералами и консерваторами, а между лояльностью советской власти и антикоммунизмом. Во второй половине 1970-х годов перед лицом общего противника часть православных диссидентов сблизилась с представителями других конфессий в рамках Христианского комитета защиты прав верующих в СССР, одним из лидеров которого был Якунин, связанный и со светским диссидентским движением. Но эта немногочисленная группа была разгромлена КГБ в 1979 г.

Если же говорить о либеральных тенденциях в Церкви, то они присутствовали прежде всего среди сторонников митрополита Никодима. Примечательно, что спустя много лет, выступая на торжественном мероприятии, посвященном 90-летию со дня рождения Никодима, его ученик патриарх Кирилл неожиданно подверг резкой критике либеральную идею: «Конечно, это идея греховная, потому что поставление самого себя в центр жизни — это и есть отпадение от Бога. В центре жизни должен быть Бог. Но либеральная идея убирает Бога из жизни человека, поставляя в центр человеческую личность»⁴⁰. Заявление Кирилла вызвало немалый резонанс, и заместитель председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ Вахтанг Кипшидзе опубликовал статью, разъясняющую, что патриарх вовсе не подвергал либерализм анафеме. Кипшидзе особо обратил внимание на слова Кирилла о том, что «синтез традиции и открытости („либерализма“) привел к небывалому расцвету церковной жизни в Ленинграде в 1960—1970-е годы», причем Никодим был как раз сторонником традиции⁴¹. Именно последнее и было главным меседжем патриарха для церковной среды — фактически Кирилл защищал своего учителя от весьма распространенных в этой среде обвинений в либерализме, позиционируя его как традиционалиста.

С деятельностью митрополита Никодима и части его учеников — «левых никодимовцев», по определению Николая Митрохина, относящего к ним ряд иерархов, в том числе митрополитов Ювеналия (Пояркова), Филарета (Вахромеева), Хризостома (Мартишкина), Льва (Церпицкого) и гродненского архиепископа Артемия (Кищенко)⁴², смещенного с кафедры в 2021 г. за критику политики Александра Лукашенко, — связывается стремление к осторожным переменам в церковной жизни, выстраиванию экуменических контактов с другими конфессиями (первоначально под флагом официально разрешенной «борьбы за мир»). Среди богословов Русской православной церкви, выдвигавших сходные идеи и тесно взаимодействовавших со своими инославными коллегами, были архиепископ Михаил (Мудьюгин), протопресвитер Виталий Боровой, протоиерей Ливерий Воронов. К ним же был близок и протоиерей Александр Мень, епархиальным архиереем которого являлся владыка Ювеналий (впоследствии патронировавший Меневские чтения), — его дистанцирование от православных диссидентов обуславливалось не только желанием продолжать свою катехизаторскую и богословскую деятельность, но и неприятием церковного

⁴⁰ Слово 2019.

⁴¹ Кипшидзе 2019.

⁴² Митрохин 2004: 179.

антилиберализма и сближения с РПЦЗ. Однако, несмотря на высокий статус некоторых сторонников перемен в Церкви, их возможности были ограничены последствиями все той же «обновленческой» травмы.

Постсоветская Россия

В России 1990-х годов широкое распространение получил тезис о «возрождении», предусматривавший апелляцию к дореволюционному опыту. Однако «возрождения» христианской либеральной политики даже в том ограниченном виде, в каком она существовала в царской России, не произошло. Все подобные проекты так и остались маргинальными.

В позднесоветской и постсоветской России сложился своего рода «проправославный консенсус», еще в 1990-е годы выявленный Дмитрием Фурманом и Киммо Каарияйненем на основе социологических опросов и определенный ими как позитивное отношение к православию, охватывающее все мировоззренческие группы⁴³. В этих условиях представители различных идеологических течений стремились подчеркнуть свое уважение к Церкви, связываемой с национальной историей, претерпевшей жестокие гонения («Церковь-мученица») и заполняющей морально-нравственный вакуум, возникший после дискредитации коммунизма. Долгое время в российской публичной политике практически отсутствовал антиклерикализм.

На этом фоне неудивительны предпринимавшиеся в те годы попытки образования партий христианско-демократической направленности, теоретически совместимых с либеральным христианством. Однако все они оказались безуспешными и потеряли серьезную политическую перспективу еще до введенного в 2001 г. запрета на формирование партий по признаку религии, нации, пола и профессии. Признав в 2004 г. эту норму законной, Конституционный суд отметил, в частности, что «создание партий по религиозному признаку открыло бы путь к политизации религии и религиозных объединений, политическому фундаментализму и клерикализации партий, что в свою очередь повлекло бы отторжение религии как формы социальной идентичности и вытеснение ее из системы факторов, консолидирующих общество»⁴⁴.

Таким образом, в глазах российского законодателя религия находилась за рамками публично-политической сферы, а напрашивающиеся аналогии с опытом европейских стран объявлялись неактуальными для российских реалий, так как «принцип светского государства в понимании, сложившемся в странах с моноконфессиональным и мононациональным устройством общества и с развитыми традициями религиозной терпимости — и плюрализма (что позволяло, в частности, допустить в некоторых странах политические партии, основанные на идеологии христианской демократии, поскольку понятие „христианский“ в данном случае далеко выходит за конфессиональные рамки и обозначает принадлежность к европейской системе ценностей и культуре), не может быть автоматически применен к Российской Федерации»⁴⁵. В конкретной ситуации 2001 г. эта норма была направлена против политического

⁴³ Фурман
и Каарияйнен
2007: 14—15,
20—25.

⁴⁴ Постановление
2004.

⁴⁵ Там же.

ислама, но под нее подпали и все другие конфессиональные политические силы. Тем более что в отсутствие сложившейся христианской демократии эффективно лоббировать отказ от нее было некому.

Вопрос о создании партии, опирающейся на православный электорат, вновь стал обсуждаться в публичном пространстве в 2012 г. в связи с либерализацией партийной системы — интерес к этой идее высказывал, в частности, тогдашний глава Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин⁴⁶. При этом речь шла теперь об учреждении клерикальной партии явно консервативной направленности, отвечавшей сложившейся к тому времени радикально антилиберальной системе взглядов отца Всеволода. Однако государственная власть не проявила желания ни менять соответствующую норму закона, ни поощрять образование партии, которая была бы конфессиональной *de facto*, а не *de jure*. В подобных условиях эта идея не могла быть реализована.

Среди причин, не позволивших либеральным и близким к ним христианам в 1990-е годы оформить свою общественную активность в стабильные партийные христианско-демократические рамки, Александр Щипков называет отсутствие христианско-демократической политической традиции, собственной идеологии, социальной базы и поддержки со стороны главенствующей Церкви⁴⁷. Поддержка епископата (либо сколько-нибудь значительной его части) была а priori невозможна ввиду укоренившейся традиции сотрудничества Церкви с государством, не разделенным на партии и персонифицированным в действующем лидере вне зависимости от его официального статуса. Ситуация неопределенности наблюдалась лишь в 1990—1991 гг., когда в стране, по сути, было «двоецентрие» и Церковь была вынуждена маневрировать между старым союзным и новым российским центрами, персонифицированными в Михаиле Горбачеве и Борисе Ельцине.

После распада СССР выбор снова стал единственным — и даже конфликт между президентом и Верховным советом не привел к новой диверсификации (в том числе вследствие выстроенных отношений между Ельциным и Алексием II). Симпатии петербургского митрополита Иоанна (Снычева) к национал-патриотам — единственный прецедент благорасположенности постоянного члена Синода к оппозиции, лишь подтверждающий общее правило. В этих условиях патронирование Церковью какой-либо православной партии было исключено, и, как и в начале XX в., политизация оказывалась чревата для священников санкциями (самый радикальный пример — анафематствование Глеба Якунина). Численность же и политическое влияние других христианских конфессий были слишком незначительными для эффективного партийного строительства.

Вместе с тем «низовая» — на уровне приходов — массовая поддержка какой-либо политической организации, позиционирующей себя в качестве либеральной или демократической (в том числе христианско-демократической), была и остается невозможной. Согласно исследованию

⁴⁶ *Протоиерей Всеволод Чаплин 2012.*

⁴⁷ *Щипков 2004: 55—57.*

Фонда «Общественное мнение», проведенному в 1992 г., то есть после распада СССР, но до разочарования российского общества в Западе, даже в тот период лишь 34% воцерковленных⁴⁸ и 27% «полувоцерковленных» (время от времени посещающих храмы) полагали, что «Россия должна ориентироваться на западные стандарты жизни», тогда как 69% (в обеих группах) считали необходимым «возродить самобытный уклад русского народа». Отрицательное отношение к ликвидации СССР выказывали 60% воцерковленных и 56% «полувоцерковленных» (положительное — 21 и 18% соответственно)⁴⁹. В такой ситуации распространение либеральных идей среди православных верующих могло быть только локальным, связанным с деятельностью конкретных общин.

Как следствие, неудачными оказались попытки «импорта» партийных брендов — и не только «христианских», но и сугубо светских (например, социал-демократического). Более того, можно говорить об имитационном характере такого «импорта», нередко обусловленного желанием встроиться в процесс вестернизации⁵⁰. При этом российские христианские демократы демонстрировали высокий уровень адаптивности даже на символическом уровне. Весьма показательна в этом смысле история одного из наиболее известных российских проектов этого рода — Российского христианско-демократического движения, которое быстро эволюционировало в направлении «государственничества» и в 1995 г., на закате своего существования, даже попыталось совершить ребрендинг, заменив слово «демократическое» на «державное» (хотя в 1997 г. его основатель Виктор Аксютин стал, пусть ненадолго, советником либерального первого вице-премьера Бориса Немцова)⁵¹.

На этом фоне многочисленные межличностные конфликты среди российских христианско-демократических политиков играли в судьбе российской версии христианской демократии глубоко второстепенную роль. Попытки на теоретическом и тем более практическом уровне совместить либеральные и христианские принципы не встречали поддержки со стороны священноначалия. Характерна судьба автора книги «Православие. Христианство. Демократия» игумена Вениамина (Новика), уволенного в 1997 г. из Петербургской духовной академии за публично выраженное негативное отношение к закону о свободе совести, расширяющему возможности Русской православной церкви за счет ограничений для религиозных меньшинств. Примечательно также, что в некрологе игумену, скончавшемуся в 2010 г., особо отмечалась переоценка им в последние годы жизни либеральных ценностей и «переход на позиции так называемого „правого либерализма“, а затем и правоконсервативных идей»⁵². Такая эволюция не уникальна.

Каковы перспективы взаимоотношений политического либерализма и христианства в России? «Проправославный консенсус» постепенно размывается⁵³, видимыми проявлениями этого процесса служат протесты против строительства храмов и недовольство части родителей экспансией Церкви в образовательную сферу. В стране происходит

⁴⁸ Критерии отнесения к данной категории были довольно размытыми и касались скорее принадлежности к православной культуре.

⁴⁹ Чеснокова 2005: 223—225.

⁵⁰ Крастев и Холмс 2020: 21—24.

⁵¹ Шипков 2004: 47.

⁵² Ерофеев 2010.

⁵³ Узланер 2020: 151—152.

⁵⁴ Радаев 2019: 30

смена поколений — и молодые россияне куда сильнее интегрированы в современный глобальный мир, чем их предшественники⁵⁴. И в Церкви появилось новое поколение пастырей, которые не «бегут» из дискомфорта для них мира, а рассматривают его в качестве среды с выстроенными горизонтальными связями с ровесниками. «Обновленческая» травма все больше остается в прошлом. Вполне возможно постепенное, хотя и нелинейное усиление либеральных тенденций внутри Церкви — но российский вариант христианской демократии по-прежнему крайне маловероятен, равно как и появление воцерковленных лидеров светских либеральных политических сил. Скорее светские либералы будут пытаться сформулировать новый подход к отношениям с Церковью, далекий от «проправославного консенсуса», антиклерикальный, но не антирелигиозный, не доходящий до демонстративного неприятия Церкви как института и сохраняющий возможность для диалога с ней.

Библиография

Волобуев В.В. (2009) *Политическая оппозиция в Польше: 1956—1976*. М.: Институт славяноведения РАН.

Государственная дума: Стенографические отчеты. 1906 годъ. Сессия 1. Т. 1. СПб.: Государственная типография.

Ерофеев К. (2010) «Памяти игумена Вениамина (Новика)» // *Мирт*, № 2 (71). URL: <https://gazeta.mirt.ru/stat-i/obschestvo/post-1463/> (проверено 30.06.2021).

Жукова О.А. (2011) «К философии политической истории России: либерально-христианский синтез В.А.Караулова» // *Вопросы философии*, № 6: 112—122. URL: <https://publications.hse.ru/mirror/pubs/share/folder/8jssig5orp/direct/105542045> (проверено 30.06.2021).

Каменский П.В. (1898) *Преподавание гражданской морали в народных школах некоторых государств Западной Европы (Instruction morale et civique)*. Харьков: Паровая типография и литография М.Зильберберг.

Каменский П.В. (1904а) *В поисках христиан: Путевые впечатления*. Екатеринослав: Типография Губернского земства.

Каменский П.В. (1904б) *Проблема борьбы с бедностью посредством общественной самодеятельности*. Екатеринослав: Типография Губернского земства.

Каменский П.В. (1909) *Врачевание бедности: Опыт исторического исследования*. Ч. 1. М.: Типография Русского товарищества печатного и издательского дела.

Кара-Мурза А.А. (2007) «Василий Андреевич Караулов: „То, что я был каторжным, составляет мою гордость на всю мою жизнь“» // Кара-Мурза А.А., ред. *Российский либерализм: Идеи и люди*. М.: Новое издательство: 401—415. URL: https://iphras.ru/uplfile/rushist/biblio/Ros_liberaly_v.pdf (проверено 30.06.2021).

Кара-Мурза А.А. (2016) «Некоторые вопросы генезиса и типологии русского либерализма» // *История философии*, т. 21, № 2: 69—76.

URL: http://rusliberal.ru/books/Kara-Murza_Istoriya_filosofii_2016_02.pdf (проверено 30.06.2021).

Кипшидзе В. (2019) «Патриарх Кирилл не имеет целью анафему либеральной идеи» // *Карт-бланш*, 27.10. URL: https://www.ng.ru/kartblansh/2019-10-27/3_7712_cartblanche.html (проверено 30.06.2021).

Крастев И. и С.Холмс. (2020) *Свет, обманувший надежды: Почему Запад проигрывает борьбу за демократию*. М.: Альпина Паблишер.

Межуев Б.В. (2020) «„Значение государства“ — византийская идея на страницах либерального журнала» // *Соловьевские исследования*, № 3 (67): 10—25.

Митрополит Евлогий (Георгиевский). (1994) *Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т.Манухиной*. М.: Московский рабочий.

Митрохин Н.А. (2004) *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. М.: Новое литературное обозрение.

Новгородцев П.И. (1995) «Идея права в философии Вл.С.Соловьева» // Новгородцев П.И. *Сочинения*. М.: Раритет: 285—299.

Огнев Н.В. (1907) *На пороге реформ русской церкви и духовенства*. СПб: Народное право.

Половинкин С.М. (2014) «Нравственная политика кн. Е.Н.Трубецкого» // Половинкин С.М. и Т.Г.Щедрина, ред. *Евгений Николаевич Трубецкой*. М.: Политическая энциклопедия: 163—175.

«Постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 15 декабря 2004 г. N 18-П по делу о проверке конституционности пункта 3 статьи 9 Федерального закона „О политических партиях“». (2004) // *Российская газета*, 24.12. URL: <https://rg.ru/2004/12/24/partii-ks-dok.html> (проверено 30.06.2021).

«Программа Конституционно-демократической партии (Партии народной свободы)». (1907) // *Законодательные проекты и предположения Партии народной свободы, 1905—1907 гг.* СПб.: Типография товарищества «Общественная польза»: XI—XIX.

«Проект закона о свободе совести». (1907) // *Законодательные проекты и предположения Партии народной свободы, 1905—1907 гг.* СПб.: Типография товарищества «Общественная польза»: 8—12.

«Протоиерей Всеволод Чаплин: Нужна ли, возможна ли „православная“/„христианская“ партия?» (2012) // *Правмир*, 12.01. URL: <https://www.pravmir.ru/nuzhna-li-vozmozhna-li-pravoslavnaaya-xristianskaya-partiya/> (проверено 30.06.2021).

Протоколы Центрального комитета Конституционно-демократической партии, 1905—1911 гг. (1994) М.: Прогресс-Академия.

Радаев В.В. (2019) *Миллениалы: Как меняется российское общество*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

Рожков В., протоиерей. (2004) *Церковные вопросы в Государственной Думе*. М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Сдвижков Д.А. (2021) *Знайки и их друзья: Сравнительная история русской интеллигенции*. М.: Новое литературное обозрение.

Слово Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном акте по случаю 90-летия со дня рождения митрополита Никодима (Ротова). (2019) URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5514386.html> (проверено 30.06.2021).

Соловьев В.С. (1988) «Оправдание добра. Нравственная философия» // Соловьев В.С. *Сочинения: В 2 т.* Т. 1. М.: Мысль: 33—580.

Тургенев Н.И. (2001) *Россия и русские.* М.: ОГИ.

Узланер Д.А. (2020) *Постсекулярный поворот: Как мыслить о религии в XXI веке.* М.: Изд-во Института Гайдара.

Фурман Д.Е. и К.Каарийнен. (2007) «Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века» // Фурман Д.Е. и К.Каарийнен, ред. *Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России.* М., СПб.: Летний сад: 6—87.

Церковный вопрос в программе партии «Народной свободы». (1917) М: Народное право.

Чеснокова В.Ф. (2005) *Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века.* М.: Академический проект.

Честертон Г.К. (2014) «Воскресение отца Брауна» // Честертон Г.К. *Все расследования отца Брауна.* М.: Иностранка; Азбука-Аттикус: 359—374.

Шелохаев В.В. (2007) «Дискуссионные проблемы истории русского либерализма в новейшей отечественной литературе» // *Вопросы истории*, № 5: 3—16.

Шнейдер К.И. (2013) *Между свободой и самодержавием: история раннего русского либерализма.* Дисс. ... д. ист. наук. Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет.

Щипков А.В. (2004) *Христианская демократия в России.* М.: Автор.



политика

A.V.Makarkin ORTHODOXY AND LIBERALISM IN RUSSIAN POLITICS

Alexey V. Makarkin — Professor at the Department of Politics and Government, Faculty of Social Sciences, HSE University. Email: a_makarkin@mail.ru

Abstract. Russia, in contrast to other modern Orthodox European countries, has never experienced struggle for church autocephaly and the formation of political pluralism simultaneously, which naturally brought the

church and liberals closer together. The distinguishing feature of the Russian liberalism is its late, or “catch up”, development. In the 19th century, liberalism no longer needed a religious approval; the appeal to the Holy Scriptures looked archaic. Another Russian distinguishing feature — divergence of secular and spiritual traditions — is also very important. After the emergence of the dualistic monarchy in Russia (1906—1917), religious topics were no longer a taboo, but Christian liberalism as an influential trend failed to develop. The attempts of combining liberal and Christian ideas in the pre-revolutionary Russian politics faced a number of problems. The results in practice were modest either due to the lack of the electoral demand, or due to the blocking of specific initiatives at the state and church levels. The promotion of liberal values contradicted Orthodox tenets, and the target electoral group — the lower clergy — heavily depended on the episcopate. In the post-Soviet Russia, in contrast to the countries in Central Europe, Christian politics, including its liberal version, did not revive. At the end of the day, all such projects have remained marginal. The episcopate focuses on cooperation with the authorities, and there is little support for liberal ideas among the faithful. The future might see a gradual strengthening of liberal tendencies within the church, but at the same time, the Russian version of Christian democracy remains extremely unlikely.

Keywords: Christian liberalism, Orthodoxy in Russia, Christian democracy, Christian politics

References

- Chesnokova V.F. (2005) *Tesnym putem: Protsess votserkovlenija naselenija Rossii v kontse 20 veka* [In a Tight Way: The Process of Churching of the Population of Russia at the End of the 20th Century]. Moscow: Akademicheskij proekt. (In Russ.)
- Chesterton G.K. (2014) “Voskresenie ottsa Brauna” [The Resurrection of Father Brown] // Chesterton G.K. *Vse rassledovanija ottsa Brauna* [Father Brown Investigations]. Moscow: Inostranka; Azbuka-Attikus: 359—374. (In Russ.)
- Erofeev K. (2010) “Pamjati igumena Veniamina (Novika)” [In Memory of Hegumen Veniamin (Novik)] // *Mirt*, no. 2 (71). URL: <https://gazeta.mirt.ru/stat-i/obschestvo/post-1463/> (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)
- Furman D.E. and K.Kääriäinen. (2007) “Religioznost’ v Rossii v 90-e gody 20 — nachale 21 veka” [Religiosity in Russia in the 90s of the 20th — Early 21st Century] // Furman D.E. and K.Kääriäinen, eds. *Novye tserkvi, starye verujushchie — starye tserkvi, novye verujushchie: Religija v postsovetsoj Rossii* [New Churches, Old Believers — Old Churches, New Believers: Religion in Post-Soviet Russia]. Moscow, St Petersburg: Letnij sad: 6—87. (In Russ.)
- Gosudarstvennaja дума: Stenograficheskie otchety. 1906 god. Sessija 1* [The State Duma: Verbatim Reports. 1906. Session 1]. Vol. 1. St Petersburg: Gosudarstvennaja tipografija. (In Russ.)
- Kamensky P.V. (1898) *Prepodavanje grazhdanskoj morali v narodnykh skolakh nekotorykh gosudarsv Zapadnoj Evropy (Instruction morale*

et civique) [Teaching of Civil Morality in Public Schools in Some Western European Countries (Instruction morale et civique)]. Kharkiv: Parovaja tipografija i litografija M.Zil'berg. (In Russ.)

Kamensky P.V. (1904a) *V poiskakh khristian: Putevye vpechatlenija* [In Search of Christians: Travel Impressions]. Ekaterinoslav: Tipografija Gubernskogo zemstva. (In Russ.)

Kamensky P.V. (1904b) *Problema bor'by s bednost'ju posredstvom obshchestvennoj samodejatel'nosti* [The Problem of Combating Poverty through Public Initiative]. Ekaterinoslav: Tipografija Gubernskogo zemstva. (In Russ.)

Kamensky P.V. (1909) *Vrachevanie bednosti: Opyt istoricheskogo issledovanija* [Healing of Poverty: Experience of Historical Research]. Part 1. Moscow: Tipografija Russkogo tovarishchestva pechatnogo i izdatel'skogo dela. (In Russ.)

Kara-Murza A.A. (2007) "Vasilij Andreevich Karaulov: „To, chto ja byl katorzhnym, sostavljaet moju gordost' na vsju moju zhizn'“" [Vasily Andreevich Karaulov: "The Fact That I Was a Convict Is My Pride for My Whole Life"] // Kara-Murza A.A., ed. *Rossijskij Liberalizm: Idei i ljudi* [Russian Liberalism: Ideas and People]. Moscow: Novoe izdatel'stvo: 401—415. URL: https://iphras.ru/uplfile/rushist/biblio/Ros_liberaly_v.pdf (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)

Kara-Murza A.A. (2016) "Nekotorye voprosy genezisa i tipologii russkogo liberalizma" [Some Questions of Genesis and Typology of Russian Liberalism] // *Istorija filosofii* [History of Philosophy], vol. 21, no. 2: 69—76. URL: http://rusliberal.ru/books/Kara-Murza_Istoriya_filosofii_2016_02.pdf (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)

Kipshidze V. (2019) "Patriarkh Kirill ne imeet tsel'ju anafemu liberal'noj idei" [Patriarch Kirill Does Not Aim to Anathematize the Liberal Idea] // *Kart-blansh* [Carte Blanche], 27.10. URL: https://www.ng.ru/kartblansh/2019-10-27/3_7712_cartblanche.html (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)

Krastev I. and S.Holmes. (2020) *Svet, obmanuvshij nadezhdy: Pochemu Zapad proigryvaet bor'bu za demokratiju* [The Light That Failed: Why the West Is Losing the Fight for Democracy]. Moscow: Al'pina Publisher. (In Russ.)

Metropolitan Evlogy (Georgievsky). (1994) *Put' moej zhizni: Vospominanija Mitropolita Evlogija (Georgievskogo), izlozhennye po ego rasskazam T.Manukhinoj* [The Road of My Life: Memoirs of Metropolitan Evlogy (Georgievsky), Set out According to His Stories by T.Manukhina]. Moscow: Moskovskij rabochij. (In Russ.)

Mezhuyev B.V. (2020) "„Znachenie gosudarstva“ — vizantijskaja ideja na stranitsakh liberal'nogo zhurnala" ["The Meaning of the State": The Byzantine Idea on the Pages of the Liberal Journal] // *Solov'evskie issledovanija* [Solovyev Studies], no. 3 (67): 10—25. (In Russ.)

Mitrokhin N.A. (2004) *Russkaja pravoslavnaja tserkov': sovremennoe sostojanie i aktual'nye problemy* [Russian Orthodox Church: the Current State and Actual Problems]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russ.)

Novgorodtsev P.I. (1995) “Ideja prava v filosofiji VI.S.Solovyov” [The Idea of Law in the Philosophy of VI.S.Solovyov] // Novgorodtsev P.I. *Sochinenija* [Works]. Moscow: Raritet: 285—299. (In Russ.)

Ognev N.V. (1907) *Na poroge reform russskoj tserkvi i dukhovenstva* [On the Threshold of Reforms of the Russian Church and Clergy]. St Petersburg: Narodnoe pravo. (In Russ.)

Polovinkin S.M. (2014) “Nravstvennaja politika kn. E.N.Trubetskogo” [The Moral Policy of Prince E.N.Trubetskoy] // Polovinkin S.M. and T.G.Shchedrina, eds. *Evgenij Nikolaevich Trubetskoy* [Evgeny Nikolaevich Trubetskoy]. Moscow: Politicheskaja entsiklopedija: 163—175. (In Russ.)

“Postavovlenie Konstitutsionnogo Suda Rossijskoj Federatsii ot 15 dekabrja 2004 g. N 18-P po delu o proverke konstitutsionnosti punkta 3 stat’i 9 Federal’nogo zakona „O politicheskikh partijakh“” [Resolution of the Constitutional Court of the Russian Federation of December 15, 2004 No. 18-P on the Case of Checking the Constitutionality of Paragraph 3 of Article 9 of the Federal Law “On Political Parties”]. (2004) // *Rossiyskaya gazeta*, 24.12. URL: <https://rg.ru/2004/12/24/partii-ks-dok.html> (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)

“Proekt zakona o svobode sovesti” [Draft Law on Freedom of Conscience]. (1907) // *Zakonodatel’nye proekty i predpolozhenija Partii narodnoj svobody, 1905—1907 gg.* [Legislative Projects and Suppositions of the People’s Freedom Party, 1905—1907]. St Petersburg: Tipografija tovarishchestva “Obshchestvennaja pol’za”: 8—12. (In Russ.)

“Programma Konstitutsionno-demokraticeskoj partii (Partii narodnoj svobody)” [Program of the Constitutional Democratic Party (People’s Freedom Party)]. (1907) // *Zakonodatel’nye proekty i predpolozhenija Partii narodnoj svobody, 1905—1907 gg.* [Legislative Projects and Suppositions of the People’s Freedom Party, 1905—1907]. St Petersburg: Tipografija tovarishchestva “Obshchestvennaja pol’za”: XI—XIX. (In Russ.)

“Protoierej Vsevolod Chaplin: Nuzhna li, vozmozhna li „pravoslavnaja“/„khristianskaja“ partija?” [Archpriest Vsevolod Chaplin: Is an “Orthodox”/“Christian” Party Necessary or Possible?] (2012) // *Pravmir*, 12.01. URL: <https://www.pravmir.ru/nuzhna-li-vozmozhna-li-pravoslavnaya-xristianskaya-partiya/> (accessed on 30.06.2021).

Protokoly Tsentral’nogo komiteta Konstitutsionno-demokraticeskoj partii, 1905—1911 gg. [Minutes of the Central Committee of the Constitutional Democratic Party, 1905—1911]. (1994) Moscow: Progress-Akademija. (In Russ.)

Radaev V.V. (2019) *Millenialy: Kak menjaetsja rossijskoe obshchestvo* [Millennials: How Russian Society Is Changing]. Moscow: Izdatel’skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. (In Russ.)

Rozhkov V., archpriest. (2004) *Tserkovnye voprosy v Gosudarstvennoj Dume* [Church Issues in the State Duma]. Moscow: Izd-vo Krutitskogo podvor’ja. (In Russ.)

Schneider K.I. (2013) *Mezhdu svobodoj i samodержaviem: istorija rannego russkogo liberalisma* [Between Freedom and Autocracy: A History

of Early Russian Liberalism]. Doctoral diss. Perm: Perm State National Research University. (In Russ.)

Sdvizhikov D.A. (2021) *Znajki i ikh druž'ja: Sravnitel'naja istorija russoj intelligentsii* [Znayki and Their Friends: Comparative History of Russian Intelligentsia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russ.)

Shchipkov A.V. (2004) *Khristianskaja demokratija v Rossii* [Christian Democracy in Russia]. Moscow: Avtor. (In Russ.)

Shelokhaev V.V. (2007) “Diskussionnye problemy istorii russkogo liberalizma v novejshej otechestvennoj literature” [Debatable Problems of the History of Russian Liberalism in the Newest National Literature] // *Voprosy istorii* [Issues of History], no. 5: 3—16. (In Russ.)

Slovo Svjatejshego Patriarkha Kirilla na torzhestvennom akte po sluchaju 90-letija so dnja rozhdenija mitropolita Nikodima (Rotova) [The Speech of His Holiness Patriarch Kirill at the Solemn Act on the Occasion of the 90th Anniversary of the Birth of Metropolitan Nikodim (Rotov)]. (2019) URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5514386.html> (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)

Solovyev V.S. (1988) “Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija” [The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy] // Solovyev V.S. *Sochinenija: V 2 t.* [Works: In 2 Volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl': 33—580. (In Russ.)

Tserkovnyj vopros v programme partii “Narodnoj svobody” [The Church Question in the Program of the People’s Freedom Party]. (1917) Moscow: Narodnoe pravo. (In Russ.)

Turgenev N.I. (2001) *Rossija i russkie* [Russia and the Russians]. Moscow: OGI. (In Russ.)

Uzlaner D.A. (2020) *Postsekuljarnyj povorot: Kak myslit' o religii v 21 veke* [Postsecular Turn: How to Think about Religion in the 21st Century]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara. (In Russ.)

Volobuev V.V. (2009) *Politicheskaja oppozitsija v Pol'she: 1956—1976* [Political Opposition in Poland: 1956—1976]. Moscow: Institut slavanovedenija RAN. (In Russ.)

Zhukova O.A. (2011) “K filosofii politicheskoy istorii Rossii: liberal'no-khristianskij sintez V.A.Karaulova” [To the Philosophy of Political History of Russia: Liberal-Christian Synthesis of V.A.Karaulov] // *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 6: 112—122. URL: <https://publications.hse.ru/mirror/pubs/share/folder/8jssig5opf/direct/105542045> (accessed on 30.06.2021). (In Russ.)