

**А. Папаниколау**

## Христианское призвание и общественная жизнь<sup>1</sup>

Статья посвящена проблеме взаимосвязи между христианским призванием и жизнью общества, которая осмысливается с привлечением понятия «секуляризм». Рассматривается, как менялось это понятие в христианскую эпоху и каково его содержание в наше время. Утверждается, что современный западный секуляризм не имеет атеистической направленности и не ставит целей искоренить религию или ее маргинализировать, но что демократическое общество не может существовать без религиозного плюрализма. С точки зрения автора, позиция христианского секуляризма предполагает отказ от доминирующей роли православия в государстве, признает правовое равенство всех религий в обществе и является единственной альтернативой авторитаризму церкви, сращенной с государством. В статье предпринимается попытка доказать, что если христианское призвание состоит в теозисе, понимаемом как общение между Богом и человеком, обретаемом через умение любить, то к людям, которые не разделяют его веру, христианин должен подходить с аскетикой теозиса. Он призван трудиться во имя христианского секуляризма и общества, которое защищает и поощряет плюрализм, в том числе и нравственный плюрализм.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия, политика, православие, общество, секуляризм, плюрализм, теозис.

### Секуляризм

Понятие «секуляризм» вызывает у христиан настороженность. По их мнению, секулярное общество хочет искоренить религию или вытеснить ее из публичного пространства (политики, управления и культуры)<sup>2</sup>. Секуляризм ассоциируется с западной либе-

1. Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на XXVII Международной екуменической конференции по православной духовности

«Призванные к жизни во Христе» (Монастырь Бозе, 6 сентября 2019 г.).

2. Подробнее об этом см.: [Berger 1990].

ральной мыслью, которую считают преимущественно атеистической. Православные богословы бранят безбожный секуляризм Запада, да и на Западе его осуждают не только христиане, но и нехристиане, даже атеисты. Можно услышать утверждение, что наш мир — постсекулярный. Однако многое зависит от того, как понимать слово «секуляризм»<sup>3</sup>.

Несколько слов об истории этого понятия. Сначала христиане называли словом *saeculum* наше время на земле перед вторым пришествием и эсхатоном<sup>4</sup>. Затем это понятие стало обозначать, особенно на латинском Западе, клир в противоположность монашеским орденам, поскольку клирики имеют дело с повседневными вопросами, а помыслы монахов устремлены к Царству Божьему. После Реформации «секулярными» стали называться дела, которые не имеют прямого отношения к церкви (например, государственные). Разумеется, новые протестантские страны не были антирелигиозными, однако они ставили вопрос так: церковь — это одно, а повседневная жизнь, политея (*πολιτεία*) — другое; в церкви собираются люди, оправданные верой, — в политее живут все. В секулярной части общества живут как христиане, так и нехристиане. Более значимую роль играют первые. Без сомнения, религия была важна в протестантских обществах, но в Реформацию уже заявили о себе различия, ключевые для последующей политической мысли (в частности, идея разделения церкви и государства), пусть даже Лютеру и Кальвину не понравилось бы многое в ряде западных европейских стран.

После эпохи Просвещения секулярным все чаще стали называть общество, в котором религия не влияет на политику и управление. При всей свободе религиозной веры и практики, религия должна быть частным делом граждан и не влиять на политику, управление и культуру государства. Стали звучать предсказания, что с развитием научно-технического прогресса и вовсе отпадет потребность в религии: почти все люди (кроме отдельных чудачков) оставят веру, и религия станет не более, чем архаическим пережитком.

В каком же состоянии мы находимся сейчас? Многие полагают, что на «секулярном» Западе религия исчезла или стала сугубо

3. См., напр.: [Berger 1999]. Даже Вселенский патриарх на международной конференции мира в Каире, проведенной Мусульманским советом старейшин, заявил: «Мы живем в постсекулярную эпоху, что создает возможность для мультирелигиозного

существования». URL: <https://publicorthodoxy.org/2017/04/30/religions-and-peace/> (дата обращения: 22.10.2019).

4. Хороший обзор на эту тему см.: [Casanova 1994].

частным делом. Однако если внимательно присмотреться, окажется, что хоронить ее преждевременно. Предсказания, что религиозная эпоха на Западе завершилась, оказались ошибочными. Даже западные атеистические ученые не говорят, что религия исчезнет (или должна исчезнуть) в результате модернизации и научно-технического прогресса [Stout 2008].

В некоторых западноевропейских странах религия и впрямь ушла в частную сферу. Она не влияет на политику, управление и даже культуру<sup>5</sup>. Самый яркий пример — Франция, где только так и мыслят свободу. Во Франции запретили публично носить религиозную одежду (в частности, паранджу); крестик, когда находишься на рабочем месте, надо прятать под одежду. Однако Франция стоит особняком среди других европейских стран. Для Западной Европы такое положение религии не типично. Во многих странах севера Европы активных христиан мало, но официальные лютеранские церкви продолжают сохранять важную социальную роль, что не вызывает протеста у большинства граждан. В Соединенных Штатах религия также чрезвычайно значима, особенно в политике. Она влияет и на ход избирательных кампаний, и на принятие законов по спорным вопросам.

Таким образом, если под «секуляризмом» понимать приватизацию религии, то не все люди на Западе понимают приватизацию одинаково. Нет сомнений, что религия важна в обществе (хотя и в разной степени в разных странах)<sup>6</sup>. Когда православные говорят, что секулярный Запад погряз в безбожии и искореняет религию, — это демагогия. Факты говорят об ином, хотя в Новое время роль религии действительно изменилась. Если Европа и секулярна в каком-то смысле, это не обязательно означает отказ от религии или даже приватизацию ее. Тогда о чем же может идти речь?

До нового времени религия была «всеохватывающей реальностью» [Casanova 1994, 15]. Вера в сверхъестественное была данностью, установкой по умолчанию. Без нее невозможно было понять другие аспекты общества: политику, управление, закон, культуру, науку и образование. Неверие в сверхъестественное было немислимым [Taylor 2007]. После Реформации и еще больше после американской и французской революций, все другие сферы общества стали отделяться от религии. Отделением церк-

5. Среди сторонников тезиса о приватизации: [Rawls 1999; Rawls 2005]. См. также: [Habermas].

6. Подробнее см.: [Hurd, 26; Casanova 2011].

ви от государства дело не ограничилось: независимо от религии стали развиваться культура и экономика, наука и образование. К этим переменам призывали не только известные атеисты вроде Карла Маркса, но и ход научной революции, весьма скоро продемонстрировавшей, что научный прогресс не нуждается в религии. Когда Наполеон спросил Пьера Лапласа, почему в его новой книге по физике не упомянут Бог, последовал знаменитый ответ: «В этой гипотезе я не нуждаюсь».

В основе этого понимания секулярного — «тезис о дифференциации». Подразумевается исторический феномен, при котором различные части общества более не черпают смысл в религии. Религия перестает быть всеохватывающей реальностью; уже нет «общей богословской точки зрения» [Stout 2004], которую разделяли бы все члены общества. Многие начинают отвергать сверхъестественное; неверие становится реальной возможностью<sup>7</sup>; акцент делается на автономии индивида; права человека защищают от произвола властей, а религиозное понимание космоса больше не влияет на такие сферы как политика, управление, закон, образование, наука, экономика и культура. При этом религия сохраняет значимость в обществе. «Дифференциация» не приводит и к упразднению морали: просто мораль общества не тождественна морали конкретной религии. Религия все еще играет роль, но эта роль отлична от прежней. Для христиан (особенно православных) встает ребром трудный вопрос: какую роль должна религия играть в обществе, в котором религия перестала быть всеохватывающей реальностью, а православие не отражает общую богословскую позицию всех граждан?

Назовем еще одно следствие «секулярности» в третьем смысле — плюрализм<sup>8</sup>. Если этот третий смысл лишь описывает (не предсказывает и не диктует!) иную роль религии в обществе (она уже не определяет ни смысл различных общественных институтов, ни причину их функционирования в обществе), то секуляризация ведет к возникновению плюрализма в обществе. Плюрализм существовал всегда — даже в странах и империях до Нового времени. Однако секулярный плюрализм означает, что религиоз-

7. О понимании секулярного в категориях «неверия как возможности» см.: [Taylor 2007, 18].

8. Наиболее четкую формулировку Чарльза Тейлора этого взгляда на секулярность см.: [Taylor 2011a]. См. также его статью: [Taylor 2011b].

ная принадлежность не может сделать человека гражданином второго сорта (как православные были гражданами второго сорта в Османской империи, а евреи — в Византийской империи). Секулярность в этом смысле не означает отказа от религии или насильственной приватизации религии. Она предполагает принятие плюралистического общества, немислимого для стран и империй до Нового времени. На мой взгляд, хотя многие православные осуждают Запад за создание секулярного общества, которое безбожно, безнравственно и хочет избавиться от религии, все это — лишь риторика. На самом деле, такого общества практически нигде в мире не существует. Самым ярким образцом атеистического и антирелигиозного общества был коммунизм советского образца, который противопоставлял себя «религиозному Западу». Православным же стоит задуматься о другом: может ли православие принять христианский секуляризм?<sup>9</sup> Может ли оно смириться с тем, что религия — по разным историческим причинам — обрела иную роль в обществе? Может оно согласиться на плюралистическое общество, в котором права и свободы граждан защищены законами?

Эти вопросы почти никогда не ставились в православном богословии. Исключение составляет короткий период в России конца XIX — начала XX в., когда эту проблематику затрагивали такие русские философы, как Владимир Соловьев и о. Сергей Булгаков<sup>10</sup>. В остальном же православным приходилось выживать сначала при османской, а затем при коммунистической оккупации. Лишь с падением коммунизма православным пришлось задуматься о демократическом секуляризме. Было ясно, что для православных неприемлема такая трактовка секуляризма, которая предполагает отказ от религии или ее уход в частную сферу. Однако отношение православных к плюрализму оставалось открытым вопросом. В большинстве православных стран, ранее коммунистических, была сделана попытка восстановить «симфонию», при которой Православная церковь занимает привилегированное место в обществе и пытается действовать в союзе с государством. Имела место и попытка восстановить связь между этнической и православной идентичностью, при которой даже атеист мог бы считать себя православным, если он грек,

9. См. также: [Gallagher].

10. Краткий анализ этих дискуссий см.: [Papaniolaou 2012].

серб или русский. Ни одна православная страна в мире не отвергает демократию, но православным нелегко иметь с ней дело. Православные также пытаются обеспечить православию привилегированное место в православных странах через внедрение некоторых законов и обучение в государственных школах. Возникает ситуация, при которой, с одной стороны, православные выступают за демократию, а с другой — отвергают плюрализм, который ставит под угрозу их привилегированное место в обществе. Они пытаются сохранить православие в качестве общей богословской позиции общества и снизить плюрализм до минимума. Иными словами, они пытаются утверждать демократию, но отвергают секуляризм во всех его трех формах. Но можно ли установить демократию, не утверждая при этом секуляризм как плюрализм? Попытка принять демократию, отвергая секуляризм как плюрализм, была особенно заметна в России<sup>11</sup>. Вектор в сторону привилегий православия начал усиливаться с 2011 г., когда политики больше стали говорить о духовных скрепах и об истории России. Историю российского православия вспоминали с тем, чтобы идти к России не антидемократической, но такой, в которой религия играет общественную роль, — в отличие от безбожной и либеральной демократии, якобы характерной для Запада. Политики и религиозные деятели в России стали формировать альянсы с американскими евангелистами, пытались защитить «традиционные ценности». Вообще современная Россия во многом такова, какой евангелисты хотели бы видеть Соединенные Штаты: много заботы о сексуальной этике, включая законы против «пропаганды гомосексуализма», предложения законодательно ограничить аборт и даже свободу религиозных собраний. (Последнее парадоксально: под удар попадают американские евангелисты.) В каком-то смысле американские культурные войны вышли на глобальный уровень<sup>12</sup>. Новая холодная война между Востоком и Западом во многом касается спора о секуляризме. Иначе говоря, российские власти усвоили тезис о «столкновении цивилизаций», развивавшийся гарвардским профессором Сэмюэлем Хантингтоном, и апеллируют к православной культуре, истории и теологии, чтобы создать противовес

11. Анализ ситуации в России см.: [Papanikolaou 2017b; Papanikolaou 2017a].

12. Относительно глобализации культурных войн см. исследования в рамках проекта «Постсекулярные конфликты», поддержанного Евро-

пейским исследовательским советом (руководитель — Кристина Штёкль). URL: <https://www.uibk.ac.at/projects/postsecular-conflicts/index.html.en> (24.10.2019).

западной цивилизации. В этой модели религия призвана играть одну из ключевых ролей.

В 2008 г. Русская православная церковь (РПЦ) опубликовала документ по правам человека, который называется «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» [*Основы*]. В конечном счете, это попытка партикуляристского подхода к правам человека и антитеза западному универсалистскому пониманию прав человека<sup>13</sup>. Явно имея в виду распространение прав человека на сообщество ЛГБТ в Западной Европе и США, РПЦ считает необходимым увязать права человека с моралью. Суть аргумента в следующем: хотя Бог наделил достоинством каждого человека, права не должны вступать в противоречие с моралью: без морали жизнь с достоинством невозможна. Поэтому нельзя удивляться заявленной позиции:

Церковь усматривает огромную опасность в законодательной и общественной поддержке различных пороков — например, половой распущенности и извращений, культа наживы и насилия. Равно недопустимо возведение в норму безнравственных и антигуманных действий... таких как аборт, эвтаназия, использование человеческих эмбрионов в медицине, эксперименты, меняющие природу человека, и тому подобного (III.3).

Не совсем обычно звучат слова о том, что «права человека не должны противоречить любви к Отечеству и к ближним» (III.4). Под них подведено следующее обоснование:

Православная традиция возводит патриотизм к словам Самого Христа Спасителя: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»<sup>\*1</sup>.

\*1 Ин 15:13

(Так интерпретировали данный отрывок и немецкие христиане, поддерживавшие нацистов.) РПЦ развивает мысль:

Индивидуальные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи. Осуществление прав человека не должно быть оправданием для посягательства на религиозные святыни, культурные ценности, самобытность народа (III.5).

13. Анализ и исторический обзор подхода РПЦ к правам и достоинству человека после распада Советского Союза см.: [Stoeckl 2014; Stoeckl 2017].

Такое отрицание необходимо, ибо:

В Православии неизменно присутствует убежденность в том, что общество, устроая земную жизнь, должно учитывать не только человеческие интересы и желания, но и Божию правду, данный Творцом вечный нравственный закон, действующий в мире вне зависимости от того, согласна ли с ним воля отдельных людей или человеческих сообществ (III.2).

Согласно концепции РПЦ, отчуждение прав от морали есть «западный» колониальный конструкт. Соответственно, РПЦ выступает за права человека, но урезает их в соответствии с моралью определенной страны и культуры. Ничего примечательного в этом не было бы, если бы с 2012 г. РПЦ не объединила усилия с российской властью в попытке пробить этот подход в Совете по правам человека при ООН. Налицо серьезный альянс, нацеленный на утверждение традиционных ценностей. России удалось усилить новый геополитический раскол между Востоком и Западом, но сейчас говорят о размежевании не между коммунизмом и капитализмом, а между традиционными ценностями и «безбожным либерализмом».

Таким образом, в посткоммунистическом православном мире делается попытка отвергнуть секулярность как нейтральное пространство, которое вытесняет религию на обочину, а то и вовсе хочет устранить ее. Люди боятся, что упадок религиозного чувства и благочестия, характерный для Запада, начнется и в посткоммунистических странах (и откровенно говоря, их можно понять); боятся, что нормой станет неверие, а самобытность народа утратит связь с религиозной идентичностью. Согласно статистике, в России около 90% людей называют себя православными, но только 75% верят в Бога и менее 5% посещают богослужения. Как показывает недавнее исследование *Pew Research Center*, аналогичная тенденция характерна для большинства православных стран<sup>14</sup>.

Внесем ясность: вопреки утверждениям ряда православных, для Запада стала нормой вовсе не враждебность религии (Франция — особый случай). Запад секулярен в ином смысле: религиозная вера находится в упадке, и связь между религией и национализмом ослабевает. Все больше людей выбирают «духовность,

14. См. об этом: URL: <https://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/> и URL: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> (дата обращения: 24.10.2019).

org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/ (дата обращения: 24.10.2019).



но не религию». Кроме того, западные страны больше не руководствуются единой богословской позицией, которая определяла бы культурные и юридические структуры. Они пытаются обеспечить религиозный плюрализм и предоставить каждой религии голос в публичном политическом пространстве.

Подчеркнем еще раз, что если под «секулярностью» иметь в виду жесткую попытку вытеснить религию в частную сферу, заткнуть ей рот в публичном и политическом пространстве, устранить ее, то на Западе этого нет, поэтому не факт, что мы живем в постсекулярном мире. В большинстве западных стран религия активно заявляет о себе в обществе, хотя и отчасти утратила свои позиции, поскольку все меньше людей считают себя христианами и ходят в церковь.

С учетом вышесказанного можно утверждать, что противопоставление «религиозного» Востока «безбожному» Западу ошибочно и голословно. Религия на Западе жива. Однако поскольку православные церкви пытаются воссоздать «симфонию», в которой культура, право и политика формируются и определяются единой богословской позицией, православные церкви отвергают секуляризм во всех его многообразных проявлениях<sup>15</sup>, которые я описал выше. Отвержение особенно ясно, когда православные церкви хотят ограничить права человека исходя из православной истории и богословской традиции.

### **Христианское призвание в секулярном обществе**

Во второй части статьи я попытаюсь показать, что православное «нет» любым формам секуляризма богословски не оправдано, особенно в свете христианского призвания к теозису.

Православные должны принять христианский секуляризм, который представляет собой публичное политическое пространство — оно максимально плюралистично и не дает юридических привилегий какой-либо религии перед другими. Этот тип секуляризма не подчеркивает отношения между церковью и государством, но определяет себя как публичное политическое пространство, правовые структуры которого допускают плюрализм (особенно религиозный, но даже и нравственный). Да, христианский секуляризм сопряжен с риском: институциональная церковь ослабляется, национальная самобытность расходуется

15. О понятии секуляризм см. также: [Мартин].

с религиозной (не все греки — православные), меньше людей посещает храм, а православная культура размывается. Однако единственная альтернатива — это православие, поддержанное государственной машиной, что идет вразрез со всем, что православие говорит о Боге, Христе, Церкви и Человеке.

Христианский секуляризм, как я его понимаю, обусловлен христианским призванием. Что есть христианское призвание? Оно состоит в теозисе: глубоком и постоянном общении с Отцом во Христе через Святого Духа. Оно проявляет себя в том, как мы исполняем величайшую заповедь возлюбить Бога — всем сердцем, всеми мыслями и всей душой — и любить ближних как самих себя. Преподобномученица мать Мария Скобцова пронзительно говорит о служении в секулярном обществе: «О чем и как не думай, — больше не создать, чем три слова: “любите друг друга”, только до конца и без исключения, и тогда все оправдано, и вся жизнь освещена, а иначе мерзость и тяжесть...» [*Мать Мария*, 456]. Согласно о. Джону Бэру, теозис осуществляется постольку, поскольку мы умерщвляем наше ветхое естество в Адаме, дабы жить через рождение во Христе [*Behr*]. Как замечательно пишет Думитру Станилоэ:

«Человеческая душа призвана к свободному диалогу с Богом. Она призвана использовать этот мир свободно как дар Божий, чтобы через него ответить на любовь, которую Бог дает каждому человеку, — и через мир распространить диалог любви на ближних» [*Staniloae*, 79].

Мы не самодостаточны: мы призваны к отношениям любви и близости с Богом. Более того, в онтологическом смысле мы без этих отношений — ничто. Мы живем лишь благодаря им.

Но как соотносить это призвание с общественной жизнью и христианским секуляризмом? У прот. Георгия Флоровского есть статья под названием «Империя и пустыня: антиномии христианской истории» [*Флоровский*]. Ее можно ругать за чрезмерные обобщения, но в ней есть и здоровое зерно. Размышляя о призвании, христиане обычно противопоставляют Империю и Пустыню: либо навязывание христианской истины, обрекающее несогласных на неравное положение в государстве, либо бегство в пустыню. Однако слово «антиномия» в заголовке неудачно: антиномия предполагает истинность двух противоположных реальностей/утверждений. На мой взгляд, Империя и Пустыня — неправильная трактовка христианского призвания к общественной

жизни. Империя слишком отождествляет общество с церковью, а Пустыня слишком отделяет общество от церкви. Обе также отрицают аскетическую задачу христианского призвания в обществе: Империя — через насилие, Пустыня — через полный уход от общественной жизни.

Хотя мы призваны к диалогу с Богом и тварью, одно из величайших прозрений христианской традиции состоит в том, что для диалога в любви (к Богу и ближнему) не обойтись без аскетизма. В книге «Вера Церкви», лучшем введении в православную теологию, Христос Яннарас прекрасно говорит о важности аскетизма:

Аскеза — это опыт отказа от свойственного человеку эгоистического стремления рассматривать все вещи как нейтральные объекты, предназначенные для удовлетворения его потребностей и прихотей. <...> И тогда мы начинаем уважать все, что видим вокруг себя, начинаем открывать, что мы окружены не просто объектами, безличными орудиями удовлетворения наших утилитарных потребностей, но сущностями, то есть плодами творческой деятельности, свойственной Личности. Мы обнаруживаем личностный характер мирских даров, уникальность логоса каждой вещи и возможность взаимоотношения с ним; в нас открывается возможность единения в любви с Богом. Наши отношения с миром превращаются в опосредованную связь с Богом — Творцом и Художником мира, а истинная полезность мира для нашей жизни раскрывается тогда перед нами как возможность постоянного приближения к Истине, как все более глубокое познание, не доступное никакой «позитивной» науке [Яннарас, 90].

Как я доказывал в других своих работах, общественную жизнь не следует мыслить как нечто отдельное от пустыни: политическая борьба — тоже аскеза. Приведу цитату из своей книги «Мистическое как политическое»:

Если христиане призваны учиться любить, то аскеза общения между Богом и человеком не может быть ограничена монастырем и Церковью: пространство для нее — весь мир. А если школа любви не ограничена семьей и христианами, но включает ближнего (который может быть и посторонним человеком), то политика актуальна для аскезы общения между Богом и человеком. Более того, постольку, поскольку политика обращена к ближнему/постороннему, она — одна из многих практик в аскезе общения между Богом и человеком. Политическое сообщество не антитеза пустыне, но одна из многих пустынь, в которой христианин должен противостоять бесам, мешающим ему учиться любить. И нигде соблазн демонизировать ближнего не кажется

более убедительным и более оправданным, чем в политике. А значит, нигде так трудно исполнить заповедь любви как в политике [Papnikolaou 2012, 4].

Если христианская вера в Боговоплощение указывает на возможности человека, эта возможность включает и то, что византийский богослов Максим Исповедник называл научением любить: совершать поступки, которые приближат к Богу, Который есть Любовь. Это актуально для вопроса о религии и демократии: что бы у нас ни было в прошлом, не стоит противопоставлять секулярному плюрализму христианскую онтологию общения между Богом и человеком. Аскетический ракурс состоит в другом: в политическом пространстве христианин учится любить, ведь именно в нем он встречает и другого человека, и врага, который ищет уничтожить все истинное и драгоценное для него. Как я уже сказал, для теозиса не надо бежать в пустыню: политическое пространство и есть пустыня. И она полна бесов, которые мешают близости с Богом: бесов страха, гнева и ненависти, которые создают проекции и объективации. Да, политическое пространство отличается от церковного: оно допускает, что люди могут избрать неверие. Но если смотреть на вещи в свете школы любви, школы общения между Богом и человеком, то либерально-демократические структуры, содействующие секулярному плюрализму, перестают казаться инородными онтологии общения.

Более того, путь общения между Богом и человеком означает для христиан активное формирование политического пространства, которое структурировано вокруг минимального набора нормативных принципов. Среди этих принципов — свобода и равенство, гарантированные благодаря правам человека. Права не обусловлены моралью конкретной религии: всегда следует помнить, что церковное не есть политическое, хотя (в этом мой тезис) мистическое может быть политическим. Политика теозиса стремится создать политические структуры, которые дадут простор индивидуальности каждого; согласно митр. Иоанну (Зизиуласу), крупнейшему православному богослову нашего времени, она есть проживаемый опыт нередуцируемой уникальности, со-творенности «по образу и подобию Божьему».

Однако поддерживать либеральные и демократические структуры значит признавать, что мораль публичного политического пространства не идентична морали публичного церковного пространства, ибо у них разные (хотя и в чем-то схожие) цели. (Церковь — для совместного служения Богу.) Чтобы создать

структуры, которые обеспечат всем людям достойное обращение, христианин должен максимально содействовать плюрализму. Публичное политическое пространство не может отражать мораль какой-либо отдельной религиозной традиции, *независимо от культурной истории страны*. Созидая структуры, которые обеспечат достойное обращение каждому, христианин, ведущий иноческую (но не монашескую!) жизнь, не обесценивает мораль в обществе, но лишь стремится установить в публичном политическом пространстве такую мораль, которая отражает общий консенсус. Соответственно, православные церкви в православных странах не должны апеллировать к истории и культуре в попытке законодательно навязать православные моральные нормы (особенно если публично возвещается поддержка демократических структур). Церкви должны использовать свой общественный вес с тем, чтобы развивать, укреплять и углублять такие виды политических структур, которые наиболее созвучны их экклезиологическим принципам и установке на «церковь как социальную этику». Эти структуры можно назвать демократическими, но дело не в этом. Церковь просто не может использовать привилегию своей культурной и исторической позиции, чтобы навязывать свою мораль совместному, плюралистическому, публичному политическому пространству.

Отсюда не следует, что христианин должен принимать либеральную антропологию автономного «я», крайности индивидуализма и уклон в потребительство. Более того, христианину также подобает трудиться во имя общего блага и плюрализма так, чтобы противостоять крайностям индивидуализма и потребительства. Идеалом должен быть человек, открытый людям, чье благополучие и самобытность реализуются через зависимость от Другого.

Я не согласен с теми, кто полагает, что политический либерализм и политика общего блага исключают друг друга. В конечном счете, политика теозиса утверждает *христианский секуляризм*, который не предполагает устранение религиозных голосов из политической жизни, но направлен на отрицание единой богословской позиции как основы юридических и гражданских структур. Необходим плюрализм, утверждающий свободу и равенство.

## **Выводы**

В наше время невозможно осмыслить общественную жизнь, не задумываясь о секуляризме и не учитывая эволюцию этого по-

нения. Никто больше не верит, что религия исчезнет или будет устранена. Спор идет о другом: следует ли ограничить ее частным пространством. Однако даже и здесь общественное мнение на Западе склоняется к тому, что религия должна обладать весом в публичной сфере. Но когда религия или религиозные институты используют свой авторитет, чтобы с помощью законодательных мер ограничивать религиозный плюрализм, ставить под угрозу свободу и равенство, это *не* секуляризм. Разве этого требует христианское призвание? На мой взгляд, вовсе нет: мы призваны созидать в обществе христианский секуляризм. Церковь — это одно, а политическая арена — совсем другое. В политическом пространстве есть люди, которые не разделяют нашу веру, и подходить к ним надо с аскетикой теозиса. Мы должны учиться любить их, даже если они хотят уничтожить то, что мы любим. Политика теозиса означает, что православие нельзя никому навязывать. Следует создавать юридические структуры и культурные обычаи, которые дают простор неповторимой индивидуальности каждого из граждан общества.

Мне могут возразить: вы пытаетесь обожествить всякое творение, включая культуру и политику. Но еще раз подчеркну: общество не церковь. Таким образом, теозис общества может быть лишь отражением, образом и аналогом того, что мы видим в церкви. Когда культура и общественная жизнь будут обожены, осуществится Церковь как космическая реальность. А дотоле Церковь и религия остаются различными пространствами. Общение между Богом и человеком, возможное в обществе, никогда не достигнет полноты, возможной в Церкви. Одни политические структуры способствуют этому больше, а другие меньше. Я всегда считал, что политический либерализм с заботой об общем благе, включающем секулярный плюрализм, дает больше возможностей единению людей, чем тоталитаризм. Очень соблазнительно использовать государство и национализм, чтобы обеспечить православию привилегии в обществе во имя обожествления культуры и политейи. Но как отмечает известный православный богослов Пантелис Калаицидис, это — искушение Иуды [*Kalaitzidis*], а не политика теозиса, к которой все мы призваны.

## Литература

1. Мартин = Мартин Д. Религиозные ответы на проявления секуляризма // Вестник СФИ. 2019. Вып. 32. С. 152–175.

2. *Мать Мария* = Мать Мария (Скобцова; Кузьмина-Караваева), мон. Встречи с Блоком : Воспоминания. Проза. Письма и записные книжки. Москва : Русский путь : Книжица; Париж : YMCA-Press, 2012. 656 с.
3. *Основы* = Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/> (дата обращения: 15.10.2019).
4. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Он же. Догмат и история. М. : Свято-Владимирское Братство, 1998. С. 303–350.
5. *Яннарас* = Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие. М. : Центр по изучению религий, 1992. 232 с.
6. *Behr* = Behr John, archpriest. The Mystery of Christ : Life in Death. Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 2006. 186 p.
7. *Berger 1990* = Berger P. The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion. Reprint ed. New York : Anchor Books, 1990. 250 p.
8. *Berger 1999* = Berger P. The Desecularization of the World : A Global Overview // The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids, MI : Eerdmans Publishing Co., 1999. P. 1–18.
9. *Casanova 1994* = Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago : University of Chicago Press, 1994. 330 p.
10. *Casanova 2011* = Casanova J. The Secular, Secularizations, Secularisms // Rethinking Secularism / Eds. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. van Antwerpen. Oxford : Oxford University Press, 2011. P. 54–74.
11. *Gallaher* = Gallaher B. A Secularism of the Royal Doors: Toward an Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism // Fundamentalism or Tradition : Christianity after Secularism / Eds. A. Papanikolaou, G. E. Demacopoulos. New York : Fordham University Press, 2019. P. 109–130.
12. *Habermas* = Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. V. 14. Is. 1. P. 1–25.
13. *Hurd* = Hurd E. S. Beyond Religious Freedom : The New Global Politics of Religion. Princeton : Princeton University Press, 2015. 216 p.
14. *Kalaitzidis* = Kalaitzidis P. Church and National Identities // Greek Orthodox Theological Review. 2002. N. 47:1–4. P. 357–379.
15. *Papanikolaou 2012* = Papanikolaou A. The Mystical as Political : Democracy and Non-Radical Orthodoxy. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012. 145 p.
16. *Papanikolaou 2017a* = Papanikolaou A. Overcoming Political Nestorianism : Towards a Chalcedonian Politics // Grace, Governance and Globalization / Eds. S. Van Erp, M. G. Poulosom, L. Boeve. London : Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 14–24.

17. *Papanikolaou 2017b* = Papanikolaou A. Whose Public? Which Ecclesiology? // *Political Theologies in Orthodox Christianity : Common Challenges — Divergent Positions* / Eds. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. New York : Bloomsbury, 2017. P. 229–242.
18. *Rawls 1999* = Rawls J. *Theory of Justice*. 2 ed. Belknap Press of Harvard University Press, 1999. 560 p.
19. *Rawls 2005* = Rawls J. *Political Liberalism*. Expand. ed. New York : Columbia University Press, 2005. 525 p.
20. *Staniiloae* = Staniiloae Dumitru, archpriest. *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology*. V. 2 : *The World : Creation and Deification*. Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 2002. 213 p.
21. *Stoeckl 2014* = Stoeckl K. *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. New York : Routledge, 2014. 158 p.
22. *Stoeckl 2017* = Stoeckl K. *Moral Argument in the Human Rights Debate of the Russian Orthodox Church* // *Christianity, Democracy and the Shadow of Constantine* / Eds. G. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York : Fordham University Press, 2017. P. 11–30.
23. *Stout 2004* = Stout J. *Democracy and Tradition*. Princeton : Princeton University Press, 2004. 368 p.
24. *Stout 2008* = Stout J. *2007 Presidential Address : The Folly of Secularism* // *Journal of the American Academy of Religion*. 2008. V. 76. N. 3. P. 1–12.
25. *Taylor 2007* = Taylor C. *The Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007. 896 p.
26. *Taylor 2011a* = Taylor C. *Religion is Not the Problem : Secularism and Democracy* // *Commonweal*. 2011. February 25. P. 17–21.
27. *Taylor 2011b* = Taylor C. *Western Secularity* // *Rethinking Secularism* / Eds. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. van Antwerpen. Oxford : Oxford University Press, 2011. P. 31–53.

## A. Papanikolaou

### Christian Calling and the Polis

The article deals with the relationship between the Christian calling and the polis in the age described by means of the concept of “secularism”. The paper looks at how this concept evolved in the Christian era and what its content is in our time. It is argued that modern Western secularism has no atheistic orientation and does not seek to eradicate or marginalize religion. The modern understanding of secularism is based on the “thesis of differentiation”, which implies that different parts of society no longer draw meaning from religion. The article raises the question of what role



religion should play in a society where it is no longer an all-encompassing reality. From the author's point of view, the Christian calling in the epoch of secularism implies a rejection of the dominant role of Christianity, including Orthodoxy, in the state affairs and recognition of legal equality of all religions in society. The adoption of Christian secularism, the public most pluralistic political space, is the only alternative to the authoritarianism of the church, which is conjoined with the state. The article attempts to prove that if the Christian calling is to practice theosis, understood as a communion between God and man, acquired through the ability to love, then a Christian should treat people who do not share his/her faith with ascetic theosis. Theosis policy means that Orthodoxy cannot be imposed on anyone. It is necessary to develop legal structures and cultural practices that give space to the unique individuality of each member of society.

KEYWORDS: religion, policy, Orthodoxy, society, secularism, pluralism, theosis.

## References

1. Behr John, archpriest. (2006). *The Mystery of Christ : Life in Death*. Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press.
2. Berger P. (1990). *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. Reprint ed. New York : Anchor Books.
3. Berger P. (1999). "The Desecularization of the World : A Global Overview", in P. Berger (ed.). *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI : Eerdmans Publishing Co., pp. 1–18.
4. Casanova J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
5. Casanova J. (2011). "The Secular, Secularizations, Secularisms", in C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. van Antwerpen (eds.). *Rethinking Secularism*, Oxford : Oxford University Press, pp. 54–74.
6. Florovsky George, archpriest (1998). "Imperiia i pustynia : Antinomii khristianskoi istorii" [Empire and Desert : Antinomies of Christian History], in Idem. *Dogmat i istoriia* [Dogma and history]. Moscow : Sviato-Vladimirskoe Bratstvo, pp. 303–350 (in Russian).
7. Gallaher B. (2019). "A Secularism of the Royal Doors : Toward an Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism", in A. Papanikolaou, G. E. Demacopoulos (eds.). *Fundamentalism or Tradition : Christianity after Secularism*, New York : Fordham University Press, pp. 109–130.
8. Habermas J. (2006). "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, 2006, v. 14, is. 1, pp. 1–25.
9. Hurd E. S. (2015). *Beyond Religious Freedom : The New Global Politics of Religion*. Princeton : Princeton University Press.

10. Kalaitzidis P. (2002). "Church and National Identities". *Greek Orthodox Theological Review*, 2002, n. 47:1–4, pp. 357–379.
11. Mat' Mariia [Mother Maria (Skobtsova; Kuzmina-Karavaeva)] (2012). *Vstrechi s Blokom : Vospominaniia. Proza. Pis'ma i zapisnye knizhki* [Meetings with the Block : Memories. Prose. Letters and notebooks]. Moscow : Russkii put' : Knizhitsa; Paris : YMCA-Press (in Russian).
12. Martin D. (2019). "Religioznye otvety na proiavleniia sekularizma" ["Religious Responses to Modes of Secularism"]. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2019, is. 32, pp. 152–175 (Russian translation). Original: Martin D. (2011). "Religious Responses to Modes of Secularism", Idem. *The Future of Christianity : Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Burlington : Ashgate, 2011, pp. 105–118.
13. *Osnovy ucheniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi o dostoinstve, svobode i pravakh cheloveka* [Fundamentals of the teachings of the Russian Orthodox Church on dignity, freedom and human rights], available at: <https://mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/> (15.10.2019) (in Russian).
14. Papanikolaou A. (2012). *The Mystical as Political : Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
15. Papanikolaou A. (2017). "Overcoming Political Nestorianism : Towards a Chalcedonian Politics", in S. Van Erp, M. G. Poulson, L. Boeve (eds.). *Grace, Governance and Globalization*, London : Bloomsbury T&T Clark, pp. 14–24.
16. Papanikolaou A. (2017). "Whose Public? Which Ecclesiology?", in K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou (eds.). *Political Theologies in Orthodox Christianity : Common Challenges — Divergent Positions*, New York : Bloomsbury, pp. 229–242.
17. Rawls J. (1999). *Theory of Justice*, 2 ed., Belknap Press of Harvard University Press.
18. Rawls J. (2005). *Political Liberalism*. Expand. ed. New York : Columbia University Press.
19. Staniloae Dumitru, archpriest (2002). *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology*, v. 2 : *The World : Creation and Deification*. Brookline : Holy Cross Orthodox Press.
20. Stoeckl K. (2014). *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. New York : Routledge.
21. Stoeckl K. (2017). "Moral Argument in the Human Rights Debate of the Russian Orthodox Church", in G. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds.). *Christianity, Democracy and the Shadow of Constantine*, New York : Fordham University Press, pp. 11–30.
22. Stout J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton : Princeton University Press.

23. Stout J. (2008). “2007 Presidential Address : The Folly of Secularism”. *Journal of the American Academy of Religion*, 2008, v. 76, n. 3, pp. 1–12.
24. Taylor C. (2007). *The Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
25. Taylor C. (2011). “Religion is Not the Problem : Secularism and Democracy”, *Commonweal*, 2011, February 25, pp. 17–21.
26. Taylor C. (2011). “Western Secularity”, in C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. van Antwerpen (eds.). *Rethinking Secularism*, Oxford : Oxford University Press, pp. 31–53.
27. Yannaras C. (1992). *Vera Tserkvi : Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [The Elements of Faith : An Introduction to Orthodox Theology]. Moscow : Tsentr po izucheniiu religii (Russian translation).

Папаниколау А. Христианское призвание и общественная жизнь // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 35. С. 167–185.

DOI: 10.25803/SFI.2020.35.3.008