

Взаимодействие церкви и государства: инновационные сценарии



Николай ЩЁКИН,
кандидат философских наук, доцент

Цивилизационная парадигма глобального миропорядка привела к несоответствию исторической традиции и инновационного развития современного общества. Объективное содержание событий требуют поиска новых стратегий взаимоотношений и взаимодействий традиционно устоявшихся социокультурных структур. Все более остро стали проявляться вопросы, связанные с религиозной идентичностью, ролью и местом христианства в глобализационных процессах. Одной из существенных проблем, с которой столкнулось общество, является морально-нравственная составляющая, что и делает актуальным диалог церкви и государства. Но каковы его перспективы?

Возможности и проблемы инновационных сценариев диалога церкви и государства необходимо рассматривать, с одной стороны, в контексте общепризнанных философско-методологических понятий, с другой – в исследовании складывающейся перспективы завтрашнего дня и той

сферы коммуникации, которая наиболее оптимально репрезентует социальную реальность. Не подвергая сомнению важность традиций как феномена, оказывающего большое влияние на развитие мировой цивилизации через диалогичную форму взаимодействия, необходимо признать, что стратегия будущего обусловлена ситуативными сценариями глобального характера развития общества. Актуализируя проблему видения будущего в соответствии с глобальными процессами, следует отметить, что «государство и церковь являются разнородными феноменами, которые могут рассматриваться в качестве форм публичной власти, возникших из различных источников и регламентирующих бытие индивидуальных и коллективных субъектов» [1, с. 235]. Значит, разворачивающаяся та или иная перспектива имеет прямое соотношение с политической социальной конструкцией современного мира. В свое время Платон сформулировал западную модель общественного развития, которая, надо сказать, и сегодня актуальна и ярко отражает современные глобальные процессы. «Традиционному противопоставлению церкви и государства Платон предлагает более широкие категории: церкви (общества,

ОБ АВТОРЕ

ЩЁКИН Николай Сергеевич.

Родился в 1972 году в Минске. В 1997 году окончил исторический факультет Белорусского государственного университета, в 2000 году – аспирантуру факультета философии и социальных наук БГУ.

С 1999 года – преподаватель, заведующий отделом технологий кадровой политики, заместитель директора, директор Центра государственной кадровой политики НИИ ТПГУ Академии управления при Президенте Республики Беларусь, заместитель директора Института государственной службы. С 2008 года – исполняющий обязанности директора, с 2009 по 2013 год – директор Института государственной службы Академии управления при Президенте Республики Беларусь. С 2013 года – докторант кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета.

Кандидат философских наук (2003), доцент (2005).

Автор более 100 научных работ.

Сфера научных интересов: проблемы социальной философии, идеологии и государственного управления, вопросы цивилизационной динамики христианства, истории религии, философии истории, истории становления и эволюции церкви, генезиса христианской литургии, конфессиональных отношений, вопросы диалога церкви и государства, диалога цивилизаций, статуса и трансформации ценностей в современном глобальном мире.

веры) закона гражданским, (гражданин) христианские, существом общества, в его представлении строится на договорной основе, исходя из естественного (библейских) состояния. Вера является компенсацией взаимной нужды и помощи людей друг другу» [2, с. 227]. Эта модель, выдвинутая великим философом, будучи в то время инновационной, и сегодня выглядит новаторски в контексте выстраивания диалога церкви и государства, церкви и общества. Идея консолидации народов под знаменем Христа, которая стала преобладать в общественном развитии в античности [3, с. 96], в современном мире оказалась востребованной. И, как и в Древнем мире, христианство явилось определяющим цивилизационным фактором в конструировании инновационной модели всего миропорядка.

В этой связи, говоря о диалоге церкви и государства, мы должны понимать, что это устойчивая метафора общественно-политического языка, используемая также в социально-политической аналитике и исследованиях. Смыслы, которые вкладываются в диалог церкви и государства, могут быть следующие:

- конструктивное взаимодействие институтов государственной власти и религиозных организаций (например, сотрудничество на основе договоров: участие в одних и тех же мероприятиях, проведение совместных мероприятий, обмен мнениями и т.п.);

- обмен мнениями представителей религиозных организаций и государственных учреждений безотносительно результата этого обмена (независимо от достижения договоренности или согласия);

- то же, что вербальная социальная коммуникация с обратной связью;

- беседа представителей религиозных организаций и представителей государственных учреждений, направленная на достижение взаимопонимания (консенсуса) по каким-либо проблемным вопросам. Это и есть диалог в собственном смысле слова.

Поскольку экзистенциалистское или любое другое определение диалога как рода межличностной коммуникации не подходит для обозначения того, что называется «диалогом церкви и государства», то под ним может быть понят только политический диалог. Учитывая вышеизложенное,

следует различать, по крайней мере, два основных уровня: институциональный (на уровне институтов с обратной связью и новым конструктивным результатом в виде договоренности) и гражданский (между гражданами как представителями соответствующих организаций и учреждений или моральными субъектами).

Нужно учитывать, что в случае диалога церкви и государства речь идет об особом политическом диалоге гетерогенных акторов: института гражданского общества (церкви, конституированной в общественном поле) и института власти (конституированного как специализированный политический институт, т.е. институт регулирования общественных отношений посредством законов или управления данными отношениями). Даже если мы имеем в виду не институциональный диалог, а коммуникации между гражданами, последние выступают в качестве ангажированных акторов с учетом назначения и функций учреждений или организаций, которые они представляют. В особенности это касается представителей государственной власти. Церковь же всегда обладает правом выступать от имени сообщества верующих со всем вытекающим отсюда расширением своей субъектности вплоть до общечеловеческой. Поэтому, если мы говорим о политическом диалоге, то диалог церкви и государства – это особый род политической коммуникации акторов гражданского общества, с одной стороны, и власти – с другой, который может быть рассмотрен в рамках модели делиберативной демократии, предполагающей процедуру публичного обсуждения общественной проблемы для выработки решения, которое может быть принято на равных всеми участниками такого обсуждения.

Поскольку в диалоге как непосредственном обмене мнениями высказываются индивиды, на его результат влияют не только их социальные установки как акторов, представляющих учреждения или организации, но и индивидуальная компетентность. В этом смысле имеет значение не только сама аргументативная процедура, но и содержание тезисов и аргументов, влияющее на взаимопонимание сторон. Это содержание также подлежит анализу с точки зрения их отношения к другой стороне и компетентности участников диалога.

Сама по себе реализация политического диалога, близкого к идеальному типу, будет нести в себе инновационность уже только в силу нового конструктивного результата, созданного совместным общением индивидов и имеющего практическое значение для решения общественной проблемы. Другим инновационным моментом процесса диалога является эффект взаимного обучения сторон в смысле формирования их способности осознанного дискурсивного обмена на равных [4, с. 195]. Сам по себе эффект достижения равенства разнородных сторон здесь есть новый результат, возникающий в виде продуктивного коммуникативного обмена, направленного на взаимопонимание.

Говоря о возможностях и моделях диалога, имеет смысл различать его прагматические и эпистемологические условия. Именно они представляют собой проблемы, которые, в конечном счете, обуславливают процесс диалога, порождая трудности для участников. К прагматическим условиям могут быть отнесены, прежде всего, внешние цели и ценности, предполагаемые участниками – цели и блага, вызвавшие необходимость вступления в диалог (у разных социальных акторов они могут быть различные). Еще более серьезные проблемы обуславливают эпистемологические предпосылки – дискурсы (нарративы и метанарративы, мировоззренческое видение), в которые погружены стороны диалога и которые они используют для определения проблемной ситуации; это – видение, исходя из которого они также обосновывают свои позиции.

Возможности и сценарии взаимодействия церкви и государства могут быть заданы исходя из трех намеченных выше вариантов понимания диалога с учетом предварительных замечаний.

Первое – это диалог церкви и государства как взаимодействие государственных учреждений и религиозных организаций. Выше было указано то обстоятельство, что церковь и государство – разнородные субъекты социальной коммуникации и взаимодействия и в качестве акторов образуют диспозицию, занимая асимметричное положение. Эта асимметричность задана функционально. Государство взаимодействует с общественными акторами (в т.ч. и религиозными организациями),

исходя из своего основного предназначения обеспечения национальной безопасности, юридического регулирования общественных отношений и стратегического управления общественными процессами. Государство вступает во взаимодействие с религиозными организациями, поскольку они представляют собой каналы влияния на общественные условия его функционирования. В особенности это относится к наиболее многочисленным и имеющим вес религиозным акторам, в поддержке которых государство нуждается в качестве средства легитимации решений и шагов власти. Церковь вступает в отношения с государством, прежде всего, в силу необходимости легализации своего общественного статуса и соответствующей деятельности, как специализированной (литургической и мессианской), так и направленной на сохранение своего социального существования (экономической, культурной и социальной). Исходя из этого, взаимодействие церкви и государства происходит, с одной стороны, в общих юридических рамках, которые обеспечиваются, и гарантируется (а также изменяется в силу принятия текущих законодательных решений) самим государством. В этом смысле церковь занимает подчиненное положение в отношении юридического порядка, заданного государством.

С другой стороны, потребность в легитимации властных решений всегда вынуждает демократически ориентированное государство оказывать ответственное внимание и даже содействие (как в случае с кооперационной моделью государственно-церковных отношений) церкви. Влияние последней на общественную нравственность и этику, возможность содействия государству в социальной сфере (социальное служение церкви и верующих), культурное и даже политическое влияние характеризуют ее как институт, хотя и подчиненный государству в юридическом смысле, но весьма значительный в смысле общественного внимания и доверия. Поэтому государство заинтересовано в сохранении авторитета церкви как мощного социального актора, способного легитимировать властные решения (разумеется, не противоречащие признанным моральным нормам или вероучительным положениям). Основной же процесс активного конструктивного

взаимодействия церкви и государства разворачивается в социальной и культурной сферах – сферах государственного регулирования для государственных учреждений и сферах социального (мирского) служения для церкви и верующих. Указанная выше асимметричность церкви и государства для их успешного взаимодействия отчасти компенсируется специальными юридическими документами – соглашениями о сотрудничестве. Однако они становятся возможными в рамках определенных идеологических предпочтений государственной власти в отношении соответствующих религиозных организаций, и именно от власти, в конце концов, зависит возможность такого взаимодействия.

Второе – диалог церкви и государства как вербальная коммуникация представителей религиозных организаций и государственных учреждений. Со времен разработки теорий коммуникативной рациональности К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом утвердилось мнение, что социальные акторы, как разумные субъекты, способные к вербальному общению, в состоянии создать условия для обмена мнениями по проблемным вопросам, в результате которого они, предположительно, могут договориться. Принимая «ослабленный» смысл социальной коммуникации как возможности высказаться и выслушать другого актора, можно понимать под диалогом церкви и государства обмен мнениями представителей церковных и государственных учреждений. Такой диалог в качестве условий предполагает наличие проблемной ситуации, места, времени и заинтересованных социальных акторов. Обычно он имеет место в рамках определенных общественных институций, легализованных государством (таких, например, как Консультативный межконфессиональный совет, Общественный совет по нравственности), общественных и научно-практических мероприятий (конференций и круглых столов), где есть возможность непосредственного общения. Опосредованно диалог может происходить через СМИ.

Участники его выступают, прежде всего, в качестве представителей определенных социальных групп или учреждений. При этом также сохраняется асимметричность социальной диспозиции акторов: 1) представитель государственного учреждения

выдвигается в общественное пространство, выступая в качестве участника диалога в общественном поле, он может занять позицию квазисоциального субъекта (только в силу своих функций, обуславливающих невозможность изменить свои эпистемологические и прагматические предпосылки – определение ситуации или цели участия) или даже свести свое участие к позиции наблюдателя; 2) такая коммуникация может происходить под эгидой государственных представителей, определяющих ее идеологические и целевые рамки, что также поставит участников диалога в подчиненное положение в отношении государственной политики.

Достаточным условием для диалога церковных и государственных представителей в смысле вербальной коммуникации является любая версия условий мажоритарной демократии. Все ее модели, основанные на приоритете достижения групповых интересов, с одной стороны, естественно, предусматривают вербальную коммуникацию, но с другой – намеренно допускают такой процесс и результат коммуникации, где меньшинство подвергается риску не иметь возможности быть услышанным и, в конечном счете, представить свои интересы в общем решении (которое, как правило, в подобного рода моделях зависит от большинства). В этом смысле нельзя рассчитывать на принципиально конструктивный и демократичный результат такой коммуникации, поскольку стороны, хотя и имеют возможность слушать и говорить, далеко не всегда могут достигать своих целей, а тем более взаимопонимания, которое само по себе здесь не является целью коммуникации.

Третье – возможности диалога церкви и государства в рамках делиберативной (совещательной) демократии. Этимологически «делиберация» восходит к латинскому *deliberare*, что означает взвешивать, размышлять, совещаться или внимать совету [5]. Попытка реконструкции идеального типа диалога, диалога как такового, в собственном смысле слова – коммуникативного действия, по определению ориентированного на понимание другой стороны, приводит к необходимости наличия соответствующих условий, которые возможны в рамках делиберативной демократии. Ее существенным моментом, как отмечает

Ю. Хабермас, является не просто участие представителей самых разнообразных социальных групп (в том числе меньшинств) в обсуждении вопросов, которые их касаются, а то обстоятельство, что в процессе этого обсуждения через выработку решения или позиции, рационально приемлемой для всех участников диалога, должен быть достигнут новый коммуникативный результат – взаимопонимание. При этом «политическая коммуникация сама должна рационально формировать волю ее участников, а не просто отражать их дополнительные пристрастия» [4, с. 195]. При таком допущении участники должны быть способны, если это необходимо, даже изменить или откорректировать свою позицию с учетом позиции иных сторон. В рамках такой модели предполагается, что стороны участвуют в диалоге в качестве граждан как разумных, свободных и равных нравственных существ.

С. Бенхабиб, описывая делиберативную демократию, пишет: «Основополагающим для совещательной демократии является принцип, согласно которому голос каждого, кого касаются норма, закон или политический курс, должен быть включен в демократическое обсуждение, ведущее к их принятию». Автор также указывает: «...Упор на разрешение мультикультурных противоречий через процессы формирования воли и мнений в рамках гражданского общества лучше всего отвечает трем нормативным условиям: эгалитарной взаимности, добровольному самопричислению, свободе выхода и ассоциации».

Делиберативная демократия – это радикально консенсусная демократия, наполненная гуманистическим смыслом: она не позволяет (по крайней мере нормативно), принимать такие решения, которые наносят ущерб наиболее обездоленным или нелояльным [6, с. 160, 177]. При этом властные институты, принимающие окончательные решения, должны делать это беспристрастно, т.е. в интересах всех и на основе открытости таких решений для публичного обсуждения.

Резюмируя различное понимание принципов делиберативной демократии от Дж. Дьюи до С. Бенхабиб, А. Зайцев полагает, что делиберативная демократия – «... демократия институционализированного диалога власти и институтов граждан-

ского общества, рационального дискурса, обсуждения, убеждения, аргументации, компромиссов в ее беспартийном варианте. Эта модель демократии основывается на убежденности в том, что человек способен перейти от роли клиента к роли гражданина государства, что он склонен к беспартийности, готов к компромиссу и даже к отказу от своих предпочтений, если они мешают достижению согласия». При этом предполагается реализация делиберативной демократии в различных формах публичных взаимодействий акторов, таких как «публичные слушания, гражданский контроль, общественные экспертизы, институт обращения граждан, гражданские инициативы, интерактивные телепередачи с участием представителей власти, работа общественных палат и общественных советов, открытое правительство, электронное государство, общественное телевидение и т.д.» [5].

Необходимо заметить, что в радикальных версиях делиберативной демократии, наподобие версии С. Бенхабиб, хотя и признается правовое регулирование общественных отношений и вмешательство государства, предполагается, что, в первую очередь, диалог осуществляется в мультикультурной гражданской публичной сфере, где имеют место как конфликты, так и процессы коммуникативного обучения и трансформации. Уровень публичной жизни гражданского общества и уровень институционализированной представительной власти должны сообщаться друг с другом так, чтобы гражданские субъекты могли всегда переосмыслить то или иное властное решение вплоть до пересмотра смысла базовых принципов демократической организации государства, таких как права человека, верховенство закона, разделение властей и др. Делиберативная демократия, таким образом, должна представлять собой процесс постоянного переопределения демократическим государством своих собственных оснований. И решающее место в этом процессе отводится диалогу, разворачивающемуся в гражданском обществе.

В рамках модели делиберативной демократии неизбежно возникает вопрос: каким образом, все же, возможен диалог между государством и институтами гражданского общества, в частности церковью.

Напомним, что в условиях совещательной демократии государство функционально остается на своем месте: институты различных ветвей власти осуществляют свои полномочия, а чиновники выполняют обязанности. Речь идет об изменении механизма легитимации важных решений, которые теперь поддерживаются (не поддерживаются) не «по умолчанию», а в результате публичного обсуждения.

Исходя из этого, представители государственной власти должны быть заинтересованы в осведомленности об общественном мнении и влиянии на его выработку. Это, в свою очередь, требует участия соответствующих представителей власти в публичных дискуссиях, но не как функционеров, экспертов или наблюдателей, а как граждан, заинтересованных в разрешении прагматической проблемы и принятии решения. Если мы, таким образом, предположим, что представители государственной власти способны участвовать в публичных дискуссиях на равных с другими гражданскими субъектами, то проблема может быть сведена к эпистемологическим и прагматическим условиям диалога. Однако такое видение ситуации означало бы, что государство вдруг оказалось способно участвовать в публичных дискуссиях как один из субъектов гражданского общества, что ни по определению, ни фактически невозможно. С данной точки зрения прямой диалог государства и церкви оказался бы возможен только в силу компетентности беседующих друг с другом представителей государства и церкви, т.е. компетентности данных конкретных личностей (что обычно маловероятно, совсем не гарантировано или, по большому счету, не может претендовать на общественное событие, поскольку в таком случае это будет, скорее, беседой частных лиц или приватным диалогом). Допуская другие варианты диалога, мы вынуждены возвращаться к моделям, описанным ранее.

На основании вышеизложенного можно сказать, что диалог церкви и государства в рамках делиберативной демократии, не будучи, естественно, диалогом граждан, остается своеобразным институциональным взаимодействием посредством вербальной коммуникации его представителей в соприкосновении гражданского общества и государства, что, тем не менее, предъявляет

новые требования как к государственным представителям, так и к представителям церкви.

Поскольку, в соответствии с утвердившимся мнением теоретиков совещательной демократии, государство должно принимать решения «в пользу всех», а принятие и реализация таких решений должны быть открыты для обсуждения гражданами, государству необходимо предусмотреть (легализовать) возможность соответствующих совещательных процедур: совместного обсуждения заинтересованными гражданами проблемных вопросов и наличие эффективных каналов коммуникации между государственными учреждениями и церковью. Соответствующее нормирование предъявляется и к представителям церкви, которые должны предусмотреть возможность понимания выдвигаемых ими требований в отношении государства. Именно в связи с этим последним обстоятельством возникает проблема эпистемологических предпосылок коммуникации церкви и государства.

Со времен модели «перекрывающего консенсуса» Дж. Роулза известно, что в определенных ситуациях стороны, ведущие диалог, могут использовать в прагматической дискуссии любые аргументы, поскольку в такой дискуссии имеет значение согласие по поводу результата – разделяемого всеми тезиса или принимаемого решения. Содержание различных дискурсов, концепций или мировоззренческих систем, используемых сторонами для аргументации своего решения, в этом смысле не имеет значения, если стороны соглашаются на уровне практического финала диалога. Так, например, в рамках различных религиозных дискурсов существуют представления о человеческом достоинстве. И с тем, что общественные условия не должны умалять этого достоинства, согласится каждый независимо от своих религиозных или идеологических предпочтений. Подобная логика может «работать» и при выработке практических решений. С другой стороны, во многих ситуациях выясняется, что имеет значение также и содержание представлений о том же человеческом достоинстве: достаточно сравнить представления о социальном положении женщины в исламских и христианских культурах и сопоставить представления о достойной, свободной,

счастливой и т.п. жизни женщин, в результате чего выявятся принципиальные отличия не только в трактовке основных ценностей, но и в организации общественной жизни на всех уровнях, от семьи до профессиональных общностей. Та же проблема возникает в связи с манифестациями различных дискурсов церкви и государства уже постольку, поскольку первый – религиозный, а второй – светский.

При подобных обстоятельствах возникает проблема использования носителями религиозного дискурса оригинальных аргументов, которые могут быть не понятны представителям светского общества. Проблема возможности использования для обоснования своей позиции различных дискурсов, в особенности тех из них, которые претендуют на универсальность (таких, как религиозные), породила спор эксклюзивистов и инклюзивистов. Эксклюзивисты Дж. Роулз, Р. Рорти, Ю. Хабермас, Р. Ауди и др. полагают, что использование религиозных аргументов в публичной дискуссии неприемлемо, поскольку они не могут быть поняты всеми ее участниками. Следовательно, носители религиозного дискурса должны найти некие универсальные аргументы, которые могут представлять собой своеобразный «перевод» религиозных положений на некий универсальный светский дискурс [7]. Инклюзивисты Н. Уолтерсторф, М. Уолцер,

У. Конноли и др. считают, что религиозные аргументы могут быть использованы, поскольку имеют значение любые разумные аргументы, на основании которых обозначается особая позиция дискутирующих сторон и формируется общее представление о границах проблемы.

Различные варианты решения данного вопроса предъявляют достаточно высокие требования к субъектам диалога. В частности, с позиций инклюзивистов предполагается, что стороны должны занять позиции, предполагающие отказ от притязаний на «монологический диктат» – господство одного универсального и наиболее разумного дискурса. При этом религиозная сторона диалога должна заботиться не только о том, чтобы ее поняли другие, но и том, чтобы совместить эту установку с невозможностью отказа от своих сотериологических положений. Попросту говоря, церковным представителям нужно найти аргументы, которые были бы приемлемы, с одной стороны, в светском политическом пространстве, а с другой – в рамках своего религиозного дискурса.

Таким образом, в целом можно выделить три инновационные модели диалога церкви и государства в зависимости от более или менее сильных версий понимания диалога в условиях различных типов демократий (мажоритарной или делиберативной), а также типов легитимации властных решений: институциональное взаимодействие, обмен мнениями представителей церкви и государства, обсуждение в рамках делиберативной демократической модели. Одной из важнейших составляющих основ в развитии феномена социальной деятельности христианской цивилизации была и остается церковь как колыбель наций, что и позволяет сохранить национальную культуру, культурную и религиозную идентичность. Только общее понимание перспектив дальнейшего развития христианской цивилизации, места и роли ценностной парадигмы в инновационной динамике мирового сообщества даст возможность переосмыслить и определить стратегию церковно-государственных отношений, которые выявят методы и специфику при выработке оптимально-рациональных направлений не только сотрудничества, но и по поиску механизма сохранения и укрепления социальной идентичности. ■

ЛИТЕРАТУРА

1. Калинин, С.А. Государство и Церковь: методологические проблемы поиска оптимальной модели взаимодействия / С.А. Калинин // Значение Миланского эдикта в истории европейской цивилизации и актуальные вопросы отношений церкви и государства в современных условиях: сб. материалов по итогам Международной научной конференции, посвященной 1700-летию Миланского эдикта / научный альманах «Кафоликция»; ред.-сост. М.А. Можейко. – Минск, 2015. – С. 234–240.
2. Костюк, К.Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви / К.Н. Костюк. – СПб: Алетейя, 2014. – 447 с.
3. Елсуков, А.Н. Предыстория социологии / А.Н. Елсуков, А.Н. Данилов. – Минск, 2009. – 209 с.
4. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность: лекции и интервью. Москва, апр. 1989 г. / Ю. Хабермас. – М., 1995. – 245 с.
5. Зайцев, А.В. Делиберативная демократия как институциональный диалог власти и гражданского общества / А.В. Зайцев // ВВ: Проблемы политики и общества. – 2013. – № 5. – С. 29–44 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/pr/article_689.html. – Дата доступа: 13.11.2015.
6. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб; пер. с англ.; под ред. В.И. Иноземцева. – М., 2003. – 350 с.
7. Хабермас, Ю. «Постсекулярное» общество – что это такое? / Ю. Хабермас // Русский журнал [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protivvoinstvuyushchego-ateizma>. – Дата доступа: 13.11.2015.