

# Заговор молчания: сопряжения сакрального и политического в дискурсивных практиках современной России\*

*Святослав Каспэ*

Доктор политических наук, профессор департамента политической науки  
факультета социальных наук Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

Главный редактор журнала «Полития»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: [kaspe@politeia.ru](mailto:kaspe@politeia.ru)

Кто, что, когда и как в современной России говорит о взаимных импликациях сакрального и политического? Автор показывает, что связанных, хорошо артикулированных нарративов не производит почти никто, за вычетом некоторых представителей высшей государственной власти, антиклерикальной интеллигенции (не имеющей ни политического представительства, ни политического влияния) и исламской общины (сосредоточенной преимущественно на своих внутренних разногласиях). В статье подробно исследуется природа «властного» нарратива и демонстрируется, что она довольно близка к феномену «политической религии» в понимании Эмилио Джентиле. Еще один фокус внимания — причины уклонения большинства функционеров Русской православной церкви от дискуссии о должных и недолжных сопряжениях сакрального и политического. Показано, что причины «молчания», вероятнее всего, состоят в неизбежной, в случае его нарушения, постановке под вопрос легитимности современной формы российского государства. Наконец, описаны некоторые сценарии разрушения хрупкого равновесия, пока еще существующего на границе российского сакрального и российского политического.

*Ключевые слова:* сакральное, политическое, нарратив, политическая теология, «политическая религия», Русская православная церковь, российское государство

---

© Каспэ С. И., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-9-38

\* В основу статьи лег доклад, представленный 6 ноября 2017 года на круглом столе «Язык власти, язык общества, язык церкви: диалог и конфликт дискурсивных практик», организованном Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ. Я благодарен инициаторам и участникам круглого стола — прежде всего Александру Марею, Александру Ф. Филиппову, Марии Штейнман, Михаилу Велижеву, Леониду Блехеру — за ценные вопросы и замечания. Моя особая признательность — Ирине Каспэ и Дмитрию Анашкину, ставшими первыми читателями и критиками этого текста.

Господи, да где же слова-то, мысли мои где?  
Аркадий и Борис Стругацкие.  
«Пикник на обочине»

Si vis pacem, para bellum<sup>1</sup>.

Соположения и взаимные влияния сакрального и политического в современной России хотя и не находятся в центре общественной и академической полемики, но все же регулярно привлекают внимание наблюдателей. Чаще всего это внимание сконцентрировано на досадных несоответствиях наблюдаемых реалий некоему вмененному идеалу, будь то «светское государство» или «русская традиция». Я ставлю перед собой другие задачи: а) описать состав акторов, производящих нарративы (скорее даже наррации, т. е. нечто процессуальное, еще не целостное, незавершенное), в которых сакральное и политическое сопрягаются; б) обнаружить основные интенции этих нарративов; в) сформулировать некоторые предположения о возможных сценариях дальнейшего развития событий.

Речь не идет о скрупулезной реконструкции всех нюансов содержания таких нарративов. В фокусе моего внимания будут находиться не языки говорения о сакральном или политическом *per se*, а только их пересечения — касающиеся сакральных материй речевые акты (а также совершающие их акторы), которые являются одновременно и актами (акторами) политическими, как по своему статусу, так и в силу самого факта высказывания. Таким образом, говорение (а также молчание) рассматривается мною как частный случай деяния (недеяния). Эта оптика лишь в небольшой степени соотносится с классическими приемами дискурс-анализа. Она ближе к методам Квентина Скиннера (Skinner, 1978, 2002) и Джона Покока (Rosock, 1971, 2009), но более поверхностна — я сосредоточиваюсь не на деталях политической эксплуатации отдельных идей и понятий, а всего лишь на тематике и векторах нарративов, отвечающих названным критериям.

*Сакральное* понимается в духе Эдварда Шилза: «Порядок символов, ценностей и верований, который правит обществом... обладает сакральной природой. В этом смысле каждое общество имеет „официальную“ религию, даже тогда, когда это общество им самим или его представителями и интерпретаторами трактуется — более или менее корректно — как секулярное, плюралистическое и толерантное» (Shils, 1975: 3). *Политическое* — в соответствии с хрестоматийной формулой Гарольда Лассуэлла и Абрахама Каплана: «Образование и распределение власти (the shaping and sharing of power)» (Lasswell, Kaplan, 1950: XIV), однако с учетом ее важной модификации, предложенной Яном ван Детом и Элинором Скарбро: «Образование и распределение ценностей (the shaping and sharing of values)» (van Deth, Scarbrough, 1998: 24).

Существование плотной связи между сакральным и политическим констатировал и Шилз: «Власть получает признание, поскольку она пробуждает чувство

---

1. Хочешь мира — готовься к войне (лат.).

сакрального. Сакральность властна по своей природе» (Shils, 1975: 5), и многие его единомышленники: «Харизма тех, кто господствует в обществе, и тех, кто восстает против этого господства, восходит к одному источнику: неотъемлемой сакральности центральной власти» (Geertz, 1977: 171). Собственную версию обоюдных импликаций сакрального и политического в контексте проблематики nation-building я предложил несколько лет назад (Каспэ, 2012). Первый, теоретический раздел той книги, мне кажется, сохраняет основательность и сейчас. Второй, посвященный России, сохраняет ее только в своей диагностической, но не в прогностической части — «что-то пошло не так», и «окно возможностей», о котором я писал тогда, на довольно долгое время закрылось. Собственно, одним из мотивов создания этой статьи и было желание, исходя из примерно тех же пресуппозиций, заново оценить современное положение дел.

Отправной точкой моих размышлений стала сугубо внешняя, не претендующая на объяснительную силу, но полезная для настройки аналитической оптики аналогия между обстоятельствами, возникшими в результате первого и так называемого «второго Крещения Руси» — как иногда именуют тридцатилетие, следовавшее за имевшим место в 1988 году тысячелетним юбилеем обращения в христианство князя Владимира.

По наблюдению Антона Карташева, «слабое развитие на Руси государственных понятий» было причиной того, что «будь русская Церковь преемницей западно-церковных традиций, она могла бы в таком государстве захватить в свое обладание немало политических прав. Но этого не случилось» (Карташев, 1992: 215). О том, что «государственные понятия» и в современной России развиты слабо, говорилось немало. По этой ли причине или по другой, но и сегодня тоже, вопреки алармизму антиклерикальной общественности, какого-либо «захвата политических прав» Русской православной церковью не происходит. Невозможно назвать ни одного примера, когда РПЦ добилась бы принятия сколько-нибудь существенного политического решения или успешно воспрепятствовала бы принятию такового. Уже поэтому неизменное присутствие патриархов РПЦ (сначала Алексия, потом Кирилла) в разнообразных рейтингах персонального политического влияния представляет собой чистой воды недоразумение. Между прочим, в циркулирующих в экспертной среде моделях российского процесса принятия политических решений, разрабатываемых вполне компетентными специалистами (напр.: Минченко Консалтинг, 2017), ни патриарха, ни иных иерархов РПЦ нет — там фигурируют совсем другие люди.

Политическое (в строгом смысле этого слова) влияние РПЦ как института, а также Московской патриархии как ее административного центра и персонально патриарха остается мифом. Активность РПЦ в миру направлена почти исключительно на экстенсивное расширение своей инфраструктуры (храмы, монастыри), своего присутствия в различных социальных сегментах (образование, армия), а также на производный отсюда количественный рост числа своих адептов. Конфликты с иными социальными институтами и сообществами (музеи, светски

ориентированное учительство, научные ассоциации, малые территориальные общины и др.) в процессе этой экспансии возникают неизбежно и нередко приобретают политическую окраску. Однако эта политизация носит характер побочного, вторичного эффекта. В такой активности нередко видят только не приличествующую Церкви озабоченность имущественными и вообще материальными благами. Конечно, подобная мотивация совсем не исключена и даже весьма вероятна. Но для иерократического союза (Verband), по Максус Веберу («союза господства», существование порядков которого «обеспечивается психическим насилием путем предоставления или отказа в предоставлении священных благ» [Вебер, 2016: 111]), или, что очень близко, земного-трансцендентного (earthly-transcendental) центра, по Шилзу («Такой институт — церковь, секта, религиозный уклад — есть земной центр, репрезентирующий центр трансцендентный» [Shils, 1988: 254–255]), каким, безусловно, является РПЦ, центра, функционально специализированного на производстве «институционализированной харизмы» (Shils, 1975: 266) и насыщении, пропитывании (saturation) ею социальной ткани, нет ничего более естественно-го, чем развивать свою сеть точек доставки «священных благ» конечным пользователям, расширять свою «зону покрытия». Вообще говоря, таково обязательное техническое условие исполнения им собственной титульной миссии. Объяснять подобные действия одним лишь шкурным интересом — все равно что видеть в открытии новых департаментов и расширении кампуса некоего университета исключительно корысть его ректората и профессуры.

Что до власти земной, то она, как и в «киевский период»<sup>2</sup>, преимущественно занята собственными делами и заботами. Она выказывает Церкви всевозможные знаки почтения и внимания, порой вполне материальные, но ее вмешательство в свой домен допускает в еще меньшей степени, чем в начале прошлого тысячелетия. Тогда «светская власть не сознавала ясно границ своей компетенции и поступалась в пользу Церкви некоторыми своими правами», передавала «в руки Церкви некоторые отрасли своей деятельности» (Карташев, 1992: 215), прежде всего в судебной сфере. Сейчас ничего подобного не наблюдается. Случаи же, когда «представители церковной власти увлекались на кривые пути политики» (Там же: 218) и непосредственно вмешивались в политические игры, были в те времена чрезвычайно редки<sup>3</sup>, плохо заканчивались для тех иерархов, кто вступал на этот путь, и ныне также практически отсутствуют. Домыслы вокруг фигуры митрополита Псковского и Порховского Тихона (Шевкунова), чье имя чаще всего упоминается в этом контексте, до сих пор не получили каких-либо несомненных подтверждений. Кажется, был еще окруженный слухами, намеками, проговорками и недомолвками эпизод 2011–2012 года, связанный с (якобы) имевшими тогда место президентскими амбициями патриарха Кирилла. Возможность такой игры в условиях

---

2. Здесь и далее этот оборот употребляется исключительно для краткости, с полным осознанием его сконструированности и сомнительности.

3. Карташев насчитал их всего два (причем второй без полной уверенности), оба они относятся ко второй половине XII в. и связаны с именами черниговских епископов Антония и Порфирия.

тогдашней неопределенности совсем исключить нельзя, но если она и велась, то, как и в старину, завершилась жестким отпором со стороны государственной власти и вряд ли будет возобновлена.

«Широкие народные массы», опять же как и в «киевский период», в кратчайшие сроки стали номинально христианскими. Однако их христианизация оказалась преимущественно поверхностной. Под наружным слоем декларируемой и время от времени демонстрируемой православности залегает, причем неглубоко, мощный пласт представлений и практик, с христианством плохо согласующихся или вовсе несовместимых<sup>4</sup>. Описанные церковными историками феномены «двоеверия» — «в смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась... потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная» (Флоровский, 1983: 2–3) — и «литуризма», «двойником-антиподом» которого выступало «обрядоверие» (Экономцев, 1992: 37–38), сегодня уверенно фиксируются социологами<sup>5</sup>. Трезвомыслящие инсайдеры говорят о том же: «...опасным мне представляется формирование нового комплекса верований, по сути своей языческих или квазирелигиозных, которые сосуществуют с православной верой и, более того, активно проникают в мировоззрение современных христиан-неофитов» (Чапнин, 2013а: 15)<sup>6</sup>.

Уточняя проведенную аналогию, необходимо сделать еще два замечания. Во-первых, факты сомнительного благочестия что клириков, что рядовых мирян (о светских властях речь пойдет дальше) еще не отменяют и не обесценивают полностью поэтический образ, автора которого я не могу припомнить: образ юной страны, пробуждающейся от многолетнего бесовского морока; страны, как бы увиденной с птичьего полета; бескрайней зеленеющей Русской равнины, на которой один за другим вырастают белоснежные храмы. Просто потому, что если у силы есть темная сторона, то, значит, есть и светлая. Так что образ этот не является вовсе нерелевантным ни применительно к прошлому, ни применительно к настоящему.

Во-вторых, в дискурсивном пространстве современной России наличествуют активные группы, в «киевский период» отсутствовавшие. Прежде всего это антиклерикальная общественность и исламская *умма*. О них будет сказано отдельно. Есть также иудеи, католики и протестанты, но их голоса практически не слышны. Наконец, есть буддисты; их голос значим, но только в пределах нескольких регио-

4. Точнее, не с христианской религиозностью, с различными историческими и культурными вариациями которой что только не совмещалось, а с христианским вероучением.

5. См., например, ценные работы исследовательской службы «Среда» (<http://sreda.org>).

6. На момент публикации Сергей Чапнин состоял ответственным редактором «Журнала Московской патриархии», заместителем главного редактора издательства Московской патриархии, секретарем комиссии Межсоборного присутствия Русской православной церкви по вопросам взаимодействия Церкви, государства и общества и членом комиссии по вопросам информационной деятельности Церкви и отношений со СМИ. Был уволен со всех постов в декабре 2015 г. (почти одновременно с придерживавшимся совершенно иных воззрений председателем Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества о. Всеволодом Чаплиным, что, в силу сходства фамилий, вызвало немало иронических комментариев).

нов их компактного проживания (Бурятия, Калмыкия, Тыва). Итак, кто в сложившейся констелляции нарраторов говорит «что, когда и как»<sup>7</sup> о взаимных импликациях сакрального и политического? Или *не* говорит? Что, соответственно, эти акторы делают? И чего *не* делают?

«Широкие народные массы» большей частью безмолвствуют, что является их нормальным состоянием. Повальное горячее возбуждение по подобным причинам (как, впрочем, и по любым другим, выходящим за пределы горизонта насущных интересов и потребностей) было бы симптомом опасной социальной патологии. Изредка, впрочем, внимание медиа привлекают единичные нарративные акты, будто бы возникающие из самой толщи массового сознания и подсознания. Чтобы такое внимание привлечь, они должны перейти из чисто нарративной плоскости в плоскость практического действия. Но они, с одной стороны, обычно инспирированы какими-то экзогенными раздражителями; с другой стороны, совершающие их нарраторы (акторы), как правило, являют недвусмысленные признаки, мягко говоря, психической неуравновешенности (недавний пример — Александр Калинин и Мирон Кравченко, из которых, судя по всему, и состояла нашумевшая организация «Христианское Государство — Святая Русь», а также некоторое количество индуцированных ими «неустановленных лиц»). И это закономерно: обычному человеку несвойственно впадать в ажитацию из-за отвлеченных субстанций. Безусловно, «обычный человек — вовсе не *идиот* в греческом смысле слова. Скрытым образом, полуосознанно и неявно тоже находится в определенных отношениях с центральными инстанциями и символами сообщества» (Shils, 1975: 111). Однако именно «скрытым образом» — любой переход к открытому выяснению этих отношений уже означает претензию на отделение от массы, на перемещение с периферии в центр (или контрцентр).

Представители государственной власти (впрочем, и оппозиции) также в основном безмолвствуют: биографический, образовательный, профессиональный бэкграунд подавляющего большинства их попросту не предоставляет им способов выражения, необходимых для построения нарративов относительно сакральных материй вообще и их сопряжения с материями политическими в частности. Тут нет ни грана упрека, осуждения или осмеяния — так уж сложилось, что в смысловой структуре их «жизненных миров», по Альфреду Шюцу, на месте сакрального находится... не обязательно пустое место, но по меньшей мере «белое пятно».

Нечастые исключения встречаются как на региональном, так и на федеральном уровнях российской политики. На первом они обусловлены личными особенностями отдельных глав регионов (например, действующего губернатора Белгород-

---

7. Лассуэлловское «Who Gets What, When, How» (Lasswell, 1936) перефразировал Тён ван Дейк: «Кто может сказать или написать что, кому и в какой ситуации?» (ван Дейк, 2013: 50). Я полагаю, что тот, кто говорит, тот, *ipso facto*, и может. А тот, кто не говорит, видимо, не может или не хочет, причем причиной немоты способен быть не только осуществляемый доминирующими акторами контроль над дискурсом и доступом к нему (более всего занимавший ван Дейка), но и недостаток необходимого для наррации на определенные темы языка, и другие обстоятельства, в том числе вполне рациональные.



ской области Евгения Савченко или экс-губернатора Орловской области Вадима Потомского) и вариативны по форме и содержанию — от вполне конвенционального благочестия Савченко до замечательного апофатического богословия Потомского: «Бог не фраер» (Говорит Москва, 2016). Они никак не коррелируют с положением политических и экономических дел в самих регионах (Савченко — член «Единой России», Потомский — член КППФ; Белгородская область — одна из наиболее динамично развивающихся территорий России, Орловская область — одна из самых депрессивных).

На федеральном уровне нарраторы и наррации, предлагающие и продвигающие то или иное видение взаимных импликаций сакрального и политического, также редки. «Православные чекисты», которых в этом намерении подозревали и которыми не так давно пугали друг друга различные группировки российской элиты (см.: Павловский, 2003), рассеялись как мираж, каковым, не исключено, и были с самого начала. Владелец обанкротившегося Межпромбанка Сергей Пугачев находится в изгнании, экс-глава государственной компании «Российские железные дороги» Владимир Якунин мирно трудится на гуманитарном поприще, бывший заместитель руководителя администрации президента, затем глава Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков Виктор Иванов после упразднения последней весной 2016 года вообще остался без места... Укрепил свое могущество разве что бывший заместитель руководителя администрации президента, бывший вице-премьер, а ныне президент компании «Роснефть» Игорь Сечин, но произошло это уж точно вне какого-либо православного контекста. Главное же, что никаких связных собственных нарраций «православные чекисты» так и не произвели.

Впрочем, следует упомянуть созданную в Государственной думе шестого созыва и возрожденную в нынешнем седьмом Межфракционную депутатскую группу по защите христианских ценностей, в которой состоят, кажется, 48 депутатов (даже поименный состав группы нигде не опубликован, а ее занятия сводятся к нерегулярным малосодержательным встречам). Правда, в группе числится депутат Наталья Поклонская, как раз известная вулканическим производством нарраций на грани сакрального и политического; но производит их она сама по себе, независимо от каких-либо институциональных рамок.

Систематически и последовательно сопрягают в публичном дискурсе сакральное и политическое только президент Владимир Путин и министр культуры Владимир Мединский. Их наррации вполне содержательны. Путин, в силу опыта и положения, выражается более обтекаемо; Мединский — более эпатажным, даже фраппирующим образом. Однако интенционально эти наррации в основном схожи — так, что их, пожалуй, можно считать образующими единый нарратив. Вот несколько примеров.

Владимир Путин, послание Федеральному Собранию, 4 декабря 2014 года:

Христианство явилось мощной духовной объединяющей силой, которая позволила включить в формирование единой русской нации и образование общей государственности самые разные по крови племена и племенные союзы всего обширного восточнославянского мира. И именно на этой духовной почве наши предки впервые и навсегда осознали себя единым народом. И это дает нам все основания сказать, что для России Крым, древняя Корсунь, Херсонес, Севастополь имеют огромное цивилизационное и сакральное значение. Так же как Храмовая гора в Иерусалиме для тех, кто исповедует ислам или иудаизм. (Официальный сайт Президента России, 2014)

Владимир Путин, торжественный прием от имени Президента России по случаю тысячелетия преставления святого равноапостольного князя Владимира, 28 июля 2015 года:

Принятие христианства было основано на глубокой любви князя Владимира к родному Отечеству, на его серьезных духовных размышлениях, на поиске единого начала, способного сплотить народ и объединить разрозненные земли... Прекратив междоусобицы, сокрушив внешних противников, князь Владимир положил начало формированию единой русской нации, фактически проложил дорогу к строительству сильного, централизованного Российского государства. Русь окрепла, возросла могуществом и авторитетом в глазах близких и дальних соседей, на равных вела разговор с народами и Запада, и Востока. (Официальный сайт Президента России, 2015)

Владимир Путин, встреча с учеными и общественными деятелями Севастополя и Крыма в историко-археологическом музее-заповеднике «Херсонес Таврический», 17 августа 2017 года:

Я сейчас длинных монологов произносить не буду, тем не менее обязательно должен некоторые сакральные [sic! — С. К.] вещи произнести вслух... Здесь нужно создавать русскую, российскую Мекку в известном смысле. Дело не в том, что здесь князь Владимир крестился, а дело в том, что после этого началось укрепление централизованного российского государства. Да, конечно, мы знаем, что и в Новгороде, в других регионах Древней Руси складывалась государственность уже к этому времени, все понятно. Но не было идеологической базы для объединения славянских племен в единую русскую нацию и укрепления единого национального российского государства на базе нескольких составляющих, они хорошо известны: это единый рынок, это общий язык, это вера общая и власть князя. Вот четыре главные составляющие, которые привели, собственно говоря, к созданию относительно современного, по тем меркам современного, единого национального русского государства и созданию, по сути, русской нации как таковой. В этом смысле место, где мы находимся сейчас, Херсонес, оно все равно имеет уникальное значение для нашего государства, для нашего народа и для нашей государственности. (Официальный сайт Президента России, 2017)



Дело не в неожиданном упоминании Мекки, на которое раньше всего обратили внимание критически настроенные комментаторы. И не в Храмовой горе — конечно, любопытно было бы узнать, кто именно на этом месте «осознал себя единым народом» и «образовал общую государственность», в особенности же почему того и другого, в отличие от «самых разных по крови племен и племенных союзов всего обширного восточнославянского мира», не сделали иудеи с мусульманами, но эту странность можно списать на спичрайтерский ляпсус. Дело в том, что из цитированных фрагментов хорошо видно, что в них чему подчинено, что чему служит. Религиозные откровения тут рассматриваются с точки зрения их вклада в достижение генеральной цели сообщества — политического единства, авторитета и могущества, и ценность их состоит прежде всего в этом. По сути, из той же предпосылки исходит Мединский, публичным выступлениям которого свойственно еще большее сгущение окрашенной в сакральные тона лексики.

Владимир Мединский, выступление на памятных мероприятиях в подмосковном селе Петрищево, посвященных 75-летию со дня казни Зои Космодемьянской немцами, 26 ноября 2016 года:

Она [Космодемьянская] — святая, такая же святая, как 28 героев-панфиловцев, как сотни и тысячи наших предков, отдавших свою жизнь и принявших страшную гибель за наши жизни. Относиться к их жизням можно только как к житиям святых... Ставить их подвиг под сомнение, что-то там искать под лупой, считать — 28 или 38 [панфиловцев] — это поступать точно так же, как поступил этот полицай, который сдал ее фашистам<sup>8</sup>. Немцы 30 серебряников сэкономили, как известно, они наградили его бутылкой самогона за это. Да горит он в аду! Как будут гореть те, кто ставит под сомнение, копается и пытается опровергнуть подвиг наших предков. (Лебедева, 2016)

Кстати, тогда с Мединским солидаризировался и (на тот момент) вице-премьер Дмитрий Rogozin, председатель Попечительского совета Российского военно-исторического общества, экс-глава Конгресса русских общин, экс-председатель (ныне — неофициальный лидер) партии «Родина», заявивший, что также считает Космодемьянскую «национальной святой», и добавивший: «Я хочу, чтобы Петрищево стало местом поклонения для многих людей» (Rogozin, 2004). Впрочем, тут нет ничего неожиданного — еще в ноябре 2004 года Rogozin писал в журнале «Русский дом»: «Само Православие в России не только стало „несущей конструк-

---

8. Имеется в виду публичный конфликт Мединского и директора Государственного архива Российской Федерации Сергея Мироненко. Конфликт был вызван сделанным Мироненко напоминанием о том хорошо известном историкам факте, что «подвиг 28 панфиловцев» (но не всей 316-й стрелковой дивизии) был вымышлен в 1941 г. журналистами газеты «Красная звезда» (установлено Главной военной прокуратурой СССР еще в 1948 г.), и завершился переходом Мироненко на должность научного руководителя ГАРФ. Интересно, что реакция Мединского на заявление Мироненко также содержала сакрально окрашенную лексику: «Даже если бы эта история была выдумана от начала и до конца, даже если бы не было Панфилова, даже если бы не было ничего — это святая легенда, к которой просто нельзя прикасаться. А люди, которые это делают, мрази конченные... Само обсуждение этой темы, на мой взгляд, кощунственно» (РИА Новости, 2016).

цией“ государства — оно развивалось вместе с ним, вместе с государством обorongялось от врагов и „басурман“... Именно Православие всегда служило и продолжает служить единению нации, ее мобилизации в трагические годы. Каноны Православия всегда были основой национального самосознания, а значит — фундаментом самого государства» (Рогозин, 2004). Христианское (во всяком случае, православное) сакральное оказывается, таким образом, зависимой переменной, принимающей тот или иной вид вслед за реконфигурациями политического и в соответствии с его нуждами. Именно в этом состоят «неоспоримые заслуги [Православия. — С. К.] перед Отечеством» — в служении российской государственности, «с которой русский православный человек», со своей стороны, «неизменно связывал надежду на свою защиту, на крепость веры и нравственных устоев» (Там же). Даже «крепость веры» обеспечивается в этой конструкции государством, а не более естественной в подобной роли Церковью.

И наконец: Владимир Мединский, твит в день рождения Путина, 7 октября 2017 года (здесь любопытно, помимо прочего, чередование строчных и прописных букв):

Князь Владимир Святой дал России Веру.  
Владимир Путин вернул веру в себя и свою Страну.  
И указал нам Путь.

В этом нарративе формулируется и транслируется внутренне логичный, последовательный проект своего рода «гражданской религии», покрывающей священным ореолом, приписывающей качества сакрального и сотериологические функции как государству (отождествляемому с нацией) в его институциональном измерении, так и верховным носителям государственной власти, также отождествляемым и с первым, и со второй<sup>9</sup>.

Но это не совсем та «гражданская религия», о которой писал в общем виде и проективном ключе Жан-Жак Руссо (Руссо, 2000: 311–322), осуществление которой в США исследовал Ричард Норман Белла (Bellah, 1967, 1992) и вариации которой обнаруживались и в других странах (Liebman, Don-Yihya, 1983; Hvithamar, Warburg, Jacobsen, 2009; Weed, von Heyking, 2010; Beiner, 2011). Это ближе, хотя и с оговорками, к «политической религии» в определении Эмилио Джентиле:

*Гражданская религия* есть форма сакрализации коллективного политического целого, не идентифицирующаяся с какой-либо политической идеологией или политическим движением, утверждающая отделение Церкви от государства и, хотя и постулирующая существование деистически понимаемого

---

9. Ср. также высказывание Вячеслава Володина от 22 октября 2014 года, сделанное в бытность его первым заместителем главы администрации президента: «Есть Путин — есть Россия, нет Путина — нет России» (Сивкова, 2014). Газета «Известия» привела эту неавторизованную цитату из выступления Володина на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай» со ссылкой на главу Фонда развития гражданского общества Константина Костина. Опровержений от названных лиц не последовало.

сверхъестественного существа, соседствующая с традиционными религиозными институтами, не отождествляясь с каким-либо из вероисповеданий, а представляя себя как *общегражданский символ веры*, действующий поверх партий и конфессий. Она признает широкую индивидуальную автономию по отношению к освящаемому ею сообществу и в основном поощряет достижение спонтанного консенсуса в соблюдении заповедей публичной этики и коллективного служения (liturgy).

*Политическая религия* есть форма исключаящей и интегральной сакрализации политики (politics). Она отказывается от сосуществования с иными политическими идеологиями и движениями, отрицает автономию индивида по отношению к коллективу, предписывает обязательное повиновение своим заповедям и участие в своем политическом культе, а также освящает насилие как легитимное средство борьбы с врагами и инструмент возрождения. Она враждебно относится к традиционным институционализированным религиям, стремясь либо уничтожить их, либо установить с ними отношения симбиотического сосуществования — в том смысле, что политическая религия пытается инкорпорировать религию традиционную в свою собственную систему верований и мифов, отводя ей подчиненную или вспомогательную роль<sup>10</sup>. (Gentile, 2005: 30)

Джентиле различает «гражданские» и «политические» религии по внешним проявлениям. Можно попытаться описать их различие и другим способом. В «гражданских религиях» политические сообщества эксплицитно или имплицитно моделируются по образцу ветхозаветного Израиля: «...именно у теологического дискурса были заимствованы модели идеализации нации и сакрализации государства, которые позволяют установить между гражданами связь, основанную на жертвенности, и наделить положения права признаками „истины“ и „закона“. Всякому национальному сообществу суждено было в тот или иной момент представлять в качестве „избранного народа“» (Балибар, 2003: 112; см. также: Kantorowicz, 1984 и ценную комментированную антологию, составленную Конрадом Черри: Cherry, 1998). Тогда полития действительно наделяется некоей сакральной по своему происхождению и значению миссией и тем самым отчасти трансцендируется; но лишь отчасти, поскольку источник осеняющей ее харизмы (или, лучше сказать, *хáрисмы* — чтобы дистанцироваться от опошленного современного узуса термина) находится не в них самих, а за их пределами, вообще за пределами посюстороннего. Таким источником служит «трансцендентный центр... располагающийся по ту сторону (beyond) событий и установлений рутинного земного бытия, возвышающийся над ними» (Shils, 1988: 254)<sup>11</sup>.

10. Ясно, что российский случай ближе ко второму варианту. Его специфику во многом определяет множественное понятие «традиционные религии» — хотя и не закрепленное законодательно, но столько раз повторенное, что ставшее уже элементом господствующего дискурса и политического обычая.

11. Существование трансцендентного центра утверждается Шилзом, конечно, не как факт религиозный или мистический (структурным функционалистами как-то несвойственно было смешение науки и визионерства), но как факт социальный и тем самым, в соответствии с теоремой Томаса, как факт совершенно реальный, как результат состоявшейся реификации, за которым «закрепляет-

В «политической религии», в отличие от «гражданской», предпринимается намного более решительное трансцендирование самого политического сообщества, его прямая, а не косвенная сакрализация. На него уже не ложится ответ божественной х́арисмы — оно излучает такие отсветы само из себя, а религии и Церкви приписывается преимущественно служебная по отношению к государству и нации функция — как в дескриптивном, так и в прескриптивном плане. Опять-таки по Шилзу: «Земной-трансцендентный (earthly-transcendental) центр... может находиться в разнообразных отношениях с собственно земными (earthly) центрами. Правительства, носители экономического могущества, политические элиты и производные от них всех институты обычно претендуют на то, что они также представляют идеал, что они суть агенты распространения и поддержания справедливости в мире» (Ibid.: 255) — а иногда не просто претендуют всего лишь «также представлять идеал», но искренне, добросовестно убеждены в собственной супрематии над всеми прочими претендентами. В том числе над Церковью. Так что не менее чем Шилза здесь уместно процитировать прот. Александра Шмемана, его размышления о практических последствиях Юстиниановой идеи симфонии, тем более что в них явно различим естественный для 1954 года презентистский оттенок: если «государство есть священная и абсолютная форма мира, его смысл и оправдание», то «сама религия объектом своего „оформления“ имеет государство и в этом смысле подчинена ему, как той последней ценности, ради которой существует», и «даже те, кто единственной своей целью ставят свидетельство о том, что „проходит образ мира сего“... оказываются включенными в это древнее „утилитарное“ понимание религии» (Шмеман, 1954: 195–196). Шмеман даже написал Юстиниану лапидарную формулу «благосостояние Церкви есть крепость Империи» (Шмеман, 1954: 196)<sup>12</sup>.

Впрочем, «гражданская» и «политическая» религии — не столько полярно противоположные альтернативы, сколько экстремумы умозрительной шкалы, на которой размещаются исторически и географически конкретные референты этих идеальных типов<sup>13</sup>. С одной стороны, у Руссо, к мысли которого принято

---

ся качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности» (Бергер, Лукман, 1995: 146–147).

12. Первоисточника ее обнаружить не удалось; но один церковный историк, к которому я обратился за консультацией, также не определив происхождения цитаты, тем не менее задумчиво произнес: «Юстиниан... мог бы так сказать». По экспертному суждению похоже, что тут случай *se non è vero, è ben trovato*.

13. Здесь удобный случай заметить, что я не могу принять расширительное понимание феномена «гражданской религии», предложенное Андреем Игнатьевым. В его трактовке так следует квалифицировать фактически любые «традиции или правовые институты, опосредствующие связь между религией и политической культурой общества» — тогда «самым ранним прототипом того, что мы сегодня называем „гражданская религия“, является практика коронации, сложившаяся в западноевропейских монархиях еще на заре Средневековья», а «другим прецедентом подобных опосредствований между религией и практиками господства является идеологема „симфонии“» (Игнатьев, 2014: 165). На мой взгляд, тем самым лишается смысла предикат «гражданская», а вместе с ним и весь термин — ни на Западе, ни на Востоке христианского мира в те времена института гражданства попросту не существовало. К тому же в «гражданской религии» (и в «политической» тоже) объектом сакрализации

возводить «гражданские религии» и который использовал именно этот предикат, можно найти столько же, если не больше, описанных Джентиле черт религии «политической». Сделав некоторые оговорки относительно ненарушимой свободы совести, Руссо тут же девальвирует их беспощадностью рекомендуемых практических мер. Да,

подданные обязаны суверену отчетом в своих воззрениях лишь постольку, поскольку эти воззрения важны для общины. А для Государства весьма важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности; но догматы этой религии интересуют Государство и его членов лишь постольку, поскольку эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые тот, кто ее исповедует, обязан исполнять по отношению к другим. Каждый может иметь, кроме этого, какие ему угодно мнения, и суверену вовсе не положено их знать. (Руссо, 2000: 320)

Но мы уже знаем, что «важными для общины» способны оказаться, если то заблагорассудится Государству и особенно его «членам», совершенно любые воззрения; что «мораль и обязанности» «по отношению к другим» могут распространиться решительно на все что угодно. Поэтому «исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным» (Там же), весьма похоже на прообраз обязательной государственной идеологии — если не тоталитарной, то все же в высокой степени тотализирующей. И далее:

Не будучи в состоянии обязать кого бы то ни было в них верить, он может изгнать из Государства всякого, кто в них не верит<sup>14</sup>, причем не как нечестивца, а как человека, неспособного жить в обществе, как человека, неспособного искренне любить законы, справедливость и жертвовать в случае необходимости жизнью во имя долга. Если же кто-либо, признав уже публично эти догматы, ведет себя, как если бы он в них не верил, пусть он будет наказан смертью; он совершил наибольшее из преступлений: он солгал перед законами. (Там же)

Главной угрозой этому «исповеданию веры чисто гражданскому» Руссо не случайно называл христианство, то есть, точно по Джентиле, «традиционализованную религию»: «Кто смеет говорить: *вне Церкви нет спасения*, тот должен быть изгнан из Государства, если только Государство это не Церковь, и государь это не Первосвященник» (Там же: 322).

---

выступает само сообщество, а не властитель и власть, как в иных способах сопряжения сакрального и политического.

14. Недвусмысленный аналог церковной анафемы. Ср. также «высшие меры социальной защиты», предусмотренные ст. 58-2 Уголовного кодекса СССР 1927 г.: «Расстрел или объявление врагом трудящихся с конфискацией имущества и с лишением гражданства союзной республики и тем самым гражданства Союза ССР и изгнанием из пределов Союза ССР».

С другой стороны, «политическая религия» может и не быть совсем уж радикальной, буквальной идолатрией государства и нации, и она не является таковой в современной России, хотя и тяготеет именно к этому полюсу. Существенно, однако, что вышеописанные нарративные акты, совершаемые представителями власти, конечно, становятся актами политическими, просто *ex officio* нарраторов. Но — по крайней мере, пока — они остаются всего лишь нарративными актами и не более. Они не получают какого-либо развития ни в изменениях институционального дизайна, ни в трансформациях правового порядка, ни в установлении общеобязательной государственной идеологии, несмотря на многочисленные к тому призывы. Ни «гражданской», ни «политической религии» как интегрального комплекса верований и ритуалов в современной России нет — за вычетом, может быть, культа «Великой Победы», в основе которого Чапнин, эксплицитно оперируя, правда, термином «гражданская религия», но по общему смыслу подразумеваемая скорее «политическую», усматривает «языческие ценности, смыслы и символы, лишь отчасти модернизированные коммунистической пропагандой» и требующие «парарелигиозной риторики и ритуала» (Чапнин, 2013б: 19–20). Более того, инициативы тех, кто пытается ускорить движение в подобном направлении, поддержки в верхах не встречают, а иногда и прямо верхами пресекаются. Из недавних примеров — объявленное в ноябре 2017 года «православным предпринимателем» Германом Стерлиговым закрытие (по его словам, под давлением прокуратуры) московской сети магазинов «Хлеб и соль», известных табличками «Пидарасам вход воспрещен» (РИА Новости, 2017а). Размещение их, а также отказ с ними расстаться Стерлигов мотивировал именно религиозными убеждениями. Иногда решительный отпор дает Мединский *in propria persona* (казус «Матильды»). Почему так, можно строить разные предположения — от чисто пропагандного, не подразумевающего обязательной реализации назначения этого нарратива и, соответственно, нечувствительности к нему самих его авторов до их нежелания предоставлять свободу действий и инициативу более решительным конкурентам. Но непосредственно наблюдаемой картины никакие предположения не меняют.

РПЦ, в отличие от «широких народных масс» и светской власти, как раз обладает хорошо разработанным языком, специально предназначенным для говорения о сакральном. Однако именно о пересечениях сакрального с политическим на этом языке говорится крайне редко.

Надо принять во внимание, что в православной традиции выражением «позиции Церкви» могут считаться только соборные постановления. Все отдельные лица, от попа до патриарха, высказывают только частные мнения, хотя и разной степени авторитетности. Даже лица, именуемые в светских медиа «официальными спикерами Церкви», в действительности формулируют позицию Московской патриархии как административного центра РПЦ (и то не всегда), но не Московского патриархата как «церковной полноты» и «общины верных». Безусловно, централизаторские реформы церковного управления, предпринятые патриархом Кириллом (см.: Михайлов, 2014), в некоторой степени повлияли на ситуацию; но еще во-



прос, насколько они приняты церковным сознанием. Похоже, не особенно — судя, например, по глухому ропоту, которым было встречено в православной среде (вплоть до обвинений в «папистских» замашках, причем последовавших с самых разных сторон) выдержанное в беспрецедентно резком тоне обращение патриарха «к правящему архиерею Новороссийской епархии и ко всем священнослужителям», датированное сентябрем 2017 года: «Если у кого-то еще остаются сомнения, нужно ли делать все то, о чем патриарх учит, — оставьте все сомнения! И строго исполняйте то, что я повелеваю! Потому что я не от своей мудрости говорю, а от мудрости всего епископата Русской православной церкви! Другого пути для нашей Церкви сегодня нет! Кто не согласен — на пенсию!» (РИА Новости, 2017б).

Вековая традиция соборности так легко не меняется. Единственным же соборным документом, затрагивающим сферу политического, остаются «Основы социальной концепции РПЦ», принятые Архиерейским собором в августе 2000 года (руководил подготовкой концепции тогда митрополит, теперь патриарх Кирилл, а к участию в ней была привлечена целая группа выдающихся православных интеллектуалов-мирян). В этом документе РПЦ недвусмысленно отказывается и нации, и государству в какой-либо сакральности, выдвигая последнему собственные условия «сорботничества». Рамки статьи заставляют ограничиться несколькими наиболее красноречивыми выдержками:

Церковь по самой своей природе имеет вселенский и, следовательно, наднациональный характер. (Официальный сайт Московского Патриархата, 2000: II.1)

Вселенский характер Церкви, однако, не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение. (Там же: II.2)

В то же время национальные чувства могут стать причиной греховных явлений, таких как агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность, межэтническая вражда... Православной этике противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-либо этнической или гражданской нации. Тем более не согласны с Православием учения, которые ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания. (Там же: II.4)

...христиане должны уклоняться от абсолютизации власти, от непризнания границ ее чисто земной, временной и преходящей ценности, обусловленной наличием в мире греха и необходимостью его сдерживания. По учению Церкви, сама власть также не вправе абсолютизировать себя, расширяя свои границы до полной автономии от Бога и установленного Им порядка вещей, что может привести к злоупотреблениям властью и даже к обожествлению властителей. Государство, как и иные человеческие учреждения, пусть даже и направленные на благо, может иметь тенденцию к превращению в самодовлеющий институт. Многочисленные исторические примеры такого пре-

вращения показывают, что в этом случае государство теряет свое подлинное предназначение. (Там же: III.2)

[Церковь] не властна... умолкнуть, прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями. В данном отношении Церковь совершенно свободна от государства... Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь: совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты, церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению. (Там же: III.5)

Однако на том дело и остановилось. С 2000 года РПЦ не представила ни одного не то что соборного, но хоть сколько-нибудь капитального суждения о политических импликациях православия — ни теоретического, ни посвященного актуальной проблематике. Конечно, из церковных и особенно околоцерковных кругов исходит обильный поток нарративных актов, эту проблематику затрагивающих. В большинстве своем они выдержаны в националистическом, шовинистическом, филетистском, изоляционистском и этатистском духе. Но производят их почти исключительно маргиналы. Им оппонируют так называемые «церковные либералы» (что, конечно, нонсенс, но именно под этим стигматизирующим именем они фигурируют в дискуссиях) — весьма малочисленные и маргинальные еще более. Сколько-нибудь ответственные клирики и клерикалы предпочитают опять-таки безмолвствовать.

Потому что любой содержательный разговор на эту тему, тем более затеянный земным-трансцендентным центром, каким является РПЦ, с неизбежностью будет означать постановку вопроса о легитимности существующей сейчас в России политической конструкции — причем *in toto*, не размениваясь на отдельные персоналии и узаконения. Ведь «высокая земная власть состоит в многоликом, смутном средстве с силами, воспринимаемыми как трансцендентные. Кто верит в божественные, трансцендентные порядки бытия, верит и в то, что земные власти, чтобы быть легитимными, должны находиться в некоторой связи с трансцендентными силами, что правители необходимым образом прикосновенны к сути вещей» (Shils, 1975: 264–265). Находятся ли они в такой связи в действительности? По сути, о том же думал в свое время Константин Победоносцев: «Доверие массы народа

к правителям основано на вере, то есть не только на единоверии народа с правительством, но и на простой уверенности, что правительство имеет веру и по вере действует» (цит. по: Тесля, 2017: 160). Насколько прочна может быть сегодня такая уверенность?

Одной из главнейших функций земных-трансцендентных центров является мониторинг и цензурирование наличной социальной и политической реальности на предмет ее соответствия требованиям центра трансцендентного, оценка правомерности вышеупомянутых претензий центров земных на статус «агентов распространения и поддержания справедливости в мире». Они «могут подтверждать справедливость этих претензий земных центров либо подвергать их критике за расхождения с требованиями трансцендентного центра» (Shils, 1988: 255). И вряд ли можно сомневаться в том, что внутренне последовательный, сообразующийся с традицией православный ответ на вопрос о легитимности политической конструкции Российской Федерации окажется полностью или в значительной своей части отрицательным. Причина тут не в отдельных (пусть многочисленных) примерах злоупотреблений, совершаемых властями, а в том, что никакой политической теологии, способной оправдать существование светского демократического (пусть только номинально демократического) государства, возникшего на том самом месте, где некогда была (якобы) «Святая Русь», и при этом не связанного с нею ни религиозным, ни государственно-правовым преемством, в русской православной традиции попросту нет. Никакая симфония с таким государством невозможна, а иных моделей «правильных» церковно-государственных отношений эта традиция не знает. Подобная политическая теология не могла успеть появиться в краткие месяцы между февралем и октябрем 1917 года; еще менее она могла появиться под гнетом безбожной коммунистической власти. Могла ли она появиться за четверть века, прошедшую после краха советского режима, и есть ли основания ожидать ее появления в будущем, трудно сказать. Но ее нет.

Некоторые ресурсы, гипотетически годные для ее выработки, существуют. Однако к опыту иных поместных православных церквей, нашедших более или менее приемлемый для себя модус коабитации с демократиями (Элладской, Кипрской, Сербской, Болгарской, Румынской, Грузинской), в РПЦ принято относиться с недоверием. Есть также любопытнейшие исторические практики Русской православной церкви за границей, ситуация изгнания которой поместила ее приходы и прихожан в очень различные (причем не только демократические) политические контексты и вынудила искать канонически приемлемые решения весьма щекотливых проблем. Чего стоят, например, вопросы о поминовении за богослужением императора Маньчжоу-ди-Го Пу И (официально почитавшегося китайским населением как Сын Неба), «христолюбивого Вождя народа Германского» (Адольфа Гитлера), королевы Елизаветы (во всех странах Британского Содружества) (Анашкин, 2013: 48–49), или вопрос о допустимости панихиды, отслуженной в западно-европейских приходах РПЦЗ по президенту Франции Полю Думеру, убитому в 1933

году русским террористом Павлом Горгуловым (Анашкин, 2012: 49)<sup>15</sup>. Определенные навыки, безусловно, были получены; однако все эти прецеденты имели место в заведомо чуждой для православия политической и культурной среде. Уже поэтому предположение Дмитрия Анашкина, что опыт РПЦЗ «при соответствующей корректировке вполне может быть использован в России» как свидетельство того, что православная «Церковь способна нести свое служение в современном обществе, не отказываясь от присущего ей консерватизма» (Ibid.: 64), остается трудным в осуществлении. Недоверие к современному российскому государству, вызванное его отказом от решительного разрыва символической и правовой связи с наследием богоборческой «большевицкой» власти, сохранилось в РПЦЗ и после восстановления в 2007 году ее канонического общения с Московским патриархатом.

Проблема вообще не в радикальных группах вроде крепко держащихся своих «белогвардейских» корней «зарубежников» или экстатических «царебожников». Она в том, что скепсис в отношении нынешнего государства, хотя и нечасто артикулируемый эксплицитно, широко разлит во всей «церковной полноте» русского православия. Он обнаруживается даже в некоторых пассажах «Основ социальной концепции РПЦ» — документа совершенно не бунтарского ни по духу, ни по букве, но всего лишь являющегося плодом систематической, сосредоточенной коллективной рефлексии. Сделав многочисленные оговорки: «Форма и методы правления во многом обуславливаются духовным и нравственным состоянием общества. Зная это, Церковь принимает соответствующий выбор людей или по крайней мере не противится ему»; «Церковь должна уделять главное внимание не системе внешней организации государства, а состоянию сердец своих членов»; «Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления», его авторы все же заявили (и это заявление получило соборное, то есть наивысшее из возможных подтверждение и утверждение): «современные демократии, в том числе монархические по форме, не ищут божественной санкции власти». И хотя «изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие», «нельзя вовсе исключить возможность такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной» (Официальный сайт Московского Патриархата, 2000: III.7). Какая «религиозно более высокая форма» здесь не называется, но подразумевается, ясно из того, что «монархические» демократии осуждены равномерно с республиканскими. Это самодержавие.

Конечно, важен сделанный в «Основах...» акцент на надлежащем порядке событий — сперва должно измениться общество и лишь затем государство. Но менять государство гораздо проще, чем общество; менять других гораздо проще, чем меняться самому, тем более что для последнего требуется признать не чью-нибудь, а собственную «неодухотворенность». Противостоять соблазну простых решений

15. Первые три вопроса были разрешены положительно. Последний же отрицательно — уже *post factum* проведение панихиды осудил Архиерейский собор РПЦЗ.

мало кому удается. И почему бы «церковной полноте» русского православия оказаться исключением?

В основном скепсис РПЦ остается пассивным, латентным. Впрочем, время от времени в «церковной полноте» все же поднимается волнение (поводы — фильм «Матильда»; введение в начале 2000-х годов индивидуального номера налогоплательщика и вообще экспансия технологий цифровой идентификации личности; внедрение так называемой «ювенальной юстиции»). Пока эти приступы раздражения государственной политикой удается купировать. Иногда хватает инструментов патриархии, как то было с «мятежом» епископа Анадырского и Чукотского Диомида (Дзюбана), в 2007 году выступившего с резким осуждением того события, в которое в современной России пришли и дела церковные, и дела политические. Среди неустройств, названных в его первом обращении (было подписано еще четырьмя клириками) «ко всем верным чадам Святой Православной Церкви», фигурировали в частности: «развитие духовного соглашательства (неосергианство), подчиняющего церковную власть мирской, зачастую богоборческой власти, в ущерб богодарованной свободе»; «молчаливое согласие вместо обличения антинародной политики существующей власти»; «оправдание и благословение персональной идентификации граждан»; «одобрение демократии» (а также, например, признание власти «Большой восьмерки», которая «является органом мирового масонского правительствa» и «подготавливает приход единого мирового лидера, т. е. антихриста») (Портал Credo.ru, 2007). Далее последовали еще более жесткие обвинения и требования: «Осудить демократию как политическую систему, противоречащую церковному учению о законной, Богом данной государственной власти. Плоды демократии мы видим в нашей повседневной жизни, например, переселение и засилье инородцев, несущее в себе опасность уничтожения русского народа как нации. Мы считаем необходимым осудить практику призывов к голосованию не за Царя Православного, а за не благословленных Богом политических лидеров», а также «ввести за богослужением дополнительные молитвенные прошения о даровании нам законной и богоугодной предержавшей власти в лице православного Царя — Помазанника Божьего» (Мысли о России, 2007). Умножение сторонников еп. Диомида повлекло за собой решительные меры. В 2008 году Архиерейский собор лишил его сана, отстранил от управления епархией и запретил в служении. Диомид постановлений собора не признал, провозгласил анафему «еретикам-цареборцам — патриарху Алексию II, митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, митрополиту Минскому и Слуцкому Филарету, и всем их предшественникам, участвовавшим в антимонархическом февральском бунте 1917 года, и всем вместе с ними помышляющим, яко Православнии Государи возводятся на престолы не по особливому о Них Божию благоволению» (Портал Credo.ru, 2008), ушел в откровенный раскол, основав «Святейший правительствующий синод Русской православной церкви», и вскоре полностью исчез из публичного пространства, уединившись, по некоторым сведениям, где-то на Камчатке. Однако симпатии к Диомиду и хотя бы к части отстаивавшихся им позиций и по сей

день нередки в православных кругах, так что победу патриархии нельзя считать ни полной, ни окончательной.

Вообще же основную роль в недопущении или компенсации подобных кризисов играют некоторые неочевидные внутрицерковные силы — например, первую волну борьбы против ИНН погасил отнюдь не патриарх и не патриархийное священноначалие, а ныне покойный «старец», архимандрит Псково-Печерского монастыря о. Иоанн (Крестьянкин), а главное — Путин. Путин реальный и символический, действительно ставший фигурой национального единения (речь не о прямом вмешательстве, а о простом его присутствии во главе страны). Удаление, отдаление или хотя бы ослабление присутствия этой безальтернативной фигуры способно серьезно дестабилизировать ситуацию.

Поэтому реалистично мыслящие функционеры и спикеры РПЦ и предпочитают не будить лихо. Даже патриарх Кирилл, для которого переход Херсонеса под российскую юрисдикцию вроде как должен был стать мощным поводом для того, чтобы подтвердить объявленное Путиным единение Церкви и государства и подвести под него богословскую базу, высказывается на эту тему крайне скупое и очень осторожно. Такую неожиданную сдержанность часто объясняют тем, что около трети приходов Московского патриархата находятся на Украине, причем приходов многолюдных и богатых. Слишком резкие слова и поступки способны необратимо оттолкнуть их от Москвы, тем более что альтернативные православные центры притяжения наличествуют и находятся в полной готовности к такому сценарию. Это, конечно, верно; но это лишь часть проблемы.

РПЦ хранит молчание не только из опасения пресечь поток материальных щедрот, который государство на нее изливает, и не только потому, что церквям вообще не очень свойственно провоцировать и инициировать гражданские смуты. Еще важнее отсутствие какой-либо уверенности в том, что в условиях реальной, не идеализированной, современной России весьма вероятная в случае начала открытой дискуссии о должных и недолжных отношениях сакрального и политического церковная и гражданская смута повлечет за собой именно «духовное возрождение общества», приведет к установлению «религиозно более высокой формы государственного устройства». Гораздо вероятнее ровно обратное. Уж этот-то урок из кровавого опыта XX века (причем прежде всего опыта своего собственного) РПЦ точно извлекла.

Кто еще сейчас в России производит нарративы, тематически располагающиеся на пересечении сакрального и политического? Во-первых, антиклерикальная общественность; но нет оснований принимать ее в (политический) расчет, поскольку она, с одной стороны, не имеет ни политического представительства, ни политического влияния, с другой — геттоизирована в немногих тесных публичных пространствах (Facebook, Российская академия наук, газета «Троицкий вариант» и еще несколько изданий, круг премии «Просветитель»...). Преувеличенное представление интеллигенции о собственной значимости не должно никого вводить в заблуждение, и прежде всего её самой.



Во-вторых, много, страстно и вполне по существу обсуждают эти темы мусульмане, в том числе время от времени переходя от словесной полемики к насилию. Но дискутируют они преимущественно между собой. Так, регулярно предпринимаемые на Северном Кавказе террористические атаки на представителей правоохранительных органов суть лишь побочный политический эффект религиозного спора между поборниками так называемого «традиционного» и так называемого «салафитского» ислама, в котором ключевыми словами являются понятия *харам*, *такфир* и *джихад*. Примеры выхода этих дискуссий за пределы исламской *уммы* составляет только установившийся в Чеченской Республике специфический режим, все чаще выбрасывающий свои «протуберанцы» за пределы собственно Чечни, Северного Кавказа и даже Российской Федерации — вплоть до Москвы, Южно-Сахалинска, Киева, Вены, Парижа, Дамаска и Нейпидо. Рамзан Кадыров последовательно позиционирует себя как защитник ислама и Корана — понятно, что столь высокая миссия не может быть территориально ограниченной. И в этом случае основную сдерживающую роль играет фигура Путина — после каждого эксцесса Кадыров подтверждает свою верность и готовность повиноваться персонально ему, в очередной раз провозглашая себя «пехотинцем Путина». Каковы могут быть последствия отключения этого контрольного механизма, неизвестно и не может стать известно *a priori*.

Таким образом, ситуация неустойчива. Взаимные импликации и проекции сакрального и политического остаются в современной России зоной умолчания — по причине отсутствия у большинства акторов либо самого языка, необходимого для производства соответствующих нарративов, либо желания и/или умения им пользоваться. Нельзя не признать, что именно всеобщий «заговор молчания», нарушаемый лишь отдельными и не всегда членораздельными голосами, выступает главной гарантией того хрупкого покоя, который пока сохраняется в России на границе между сакральным и политическим, — покоя, возмущаемого не более чем спорадическими пограничными инцидентами. Однако это слабая гарантия. Макросоциальный раскол по линии «государство — церковь», описанный применительно ко многим европейским и не только европейским обществам Сеймуром Липсетом и Стейном Рокканом (Lipset, Rokkan, 1967) в качестве одного из важнейших аспектов их политической эволюции, можно понимать и в более широком смысле — как напряжение между сакральным и политическим, не обязательно возникающее именно между этими двумя акторами и только между ними, но захватывающее политику в целом и способное изменить и ее облик, и ее судьбу. В наилучшем из вариантов оно становится фактором формирования устойчивой партийной системы и в конечном счете стабильности. Но дурных вариантов всегда больше, чем хороших.

Основным драйвером выхода (или вывода) описанной ситуации из равновесного состояния является сама лабильность этого равновесия — даже незначительный толчок может запустить лавину необратимых процессов. Некоторые подобные триггеры достаточно легко вообразить.

Так, государственная власть может приступить к бескомпромиссному насаждению «политической религии», перестав довольствоваться исключительно нарративными воздействиями. Самым вероятным стимулом тут является дальнейшее углубление конфронтации с внешним миром и переход к более изоляционистской — даже по сравнению с теперешней — политике. Однако для этого потребуется настоящее огосударствление РПЦ — если не *de jure*, через обратное превращение ее в «Ведомство Православного Исповедания», то *de facto*, через введение той или иной формы «внешнего управления» ею, на манер Румынской православной церкви при коммунистическом режиме<sup>16</sup> или образованной в 1958 году Китайской Патриотической Католической Церкви. Трудно представить, что и священноначалие РПЦ, и «церковная полнота» согласятся испытать такое *déjà vu*. А ведь, между прочим, при первых же шагах в соответствующую сторону немедленно наполнится практическим смыслом соображение, пока мало кому приходящее в голову: «Патриарх Кирилл — это фигура из первой тройки лиц, обладающих реальным потенциалом власти в стране. Легитимность его раз в пятьдесят больше, чем у обоих тандемов<sup>17</sup> вместе взятых, и это легитимность пожизненная. Другой такой фигуры, которая бы обладала таким мандатом на федеральный статус, — другой такой фигуры в стране нет» (цит. по: Лункин, 2012). Существенно, что аналогичные соображения высказываются не только внешними наблюдателями, но и представителями консервативных кругов РПЦ — например, известным проповедником, миссионером и публицистом прот. Олегом (Стеняевым): «Единственная в России легитимная власть — это власть Патриарха. Вот это власть законная. А остальные формы власти — они нелегитимные с точки зрения Православной веры. Потому что легитимная власть — это власть монархов, причем только из Дома Романовых», а с 1991 года и по сей день в стране продолжается «период безответственной демократии, который разрушил страну хуже, чем татаро-монгольское иго, хуже, чем нашествие Гитлера» (Стеняев, 2017).

Препятствием к полномасштабной реализации проекта «политической религии» стала бы, конечно, не автономная легитимность патриарха Кирилла сама по себе, а общее состояние православного сознания, совсем не настолько раболопно-го, как то мнится антиклерикальной общественности. Создаваемые таким сценарием риски для светской власти, и без того страдающей от дефицита легитимности, неприемлемо велики.

Другой потенциальный триггер — начало в России чего-то вроде «православной Реформации», подразумевающей, как и ее прообраз, не только возбуждение к активности тех самых «широких народных масс», но и полный пересмотр церковно-государственных отношений. Такая возможность время от времени обсуждается (см.: Бударгин, Соломатин, 2012; Латынина, 2012; Десницкий, 2016).

16. В тогдашней Румынии церковь даже не была отделена от государства.

17. Цитируется запись устного выступления социолога религии Андрея Игнатьева на семинаре социологического факультета МГУ. Видимо, под «обоими тандемами» подразумеваются оба члена так называемого «тандема» образца 2008–2012 гг. — Владимир Путин и Дмитрий Медведев.

Насколько этот сценарий реалистичен, сказать трудно; ничто в православной традиции не говорит в его пользу.

Конечно, стимулом к открытию серьезного разговора о сакральном и политическом может стать и вызов со стороны ислама (точнее, достижение некоторой критической массы уже давно копящихся вызовов)<sup>18</sup>. Отвечать придется в той же системе категорий и на том же языке, на котором вызов будет предъявлен, и в выработке своего ответа Россия вполне способна опередить Запад, более связанный путями секулярного, гуманистического, толерантного и политически корректного дискурса. В постсекулярном мире — то есть в мире постсекулярной войны — востребованными окажутся как раз те навыки и приемы, которые сегодня почитаются нецивилизованными.

Перечень триггеров, разумеется, неполон. Что до конкретных событийных цепочек, которые составят те или иные сценарии выхода из неустойчиво равновесного состояния, и тем более до контуров возможных новых эквilibriumов, то они и вовсе не поддаются прогнозированию. Ясно, однако, что «заговор молчания», возникший вокруг сопряжений сакрального и политического в современной России, не вечен — как не вечен ни один заговор. Молчание будет нарушено. Наверное, лучшим способом подготовки к тому, что затем последует, является превентивное расширение словарного запаса, пригодного для предметного говорения о сакральном и политическом. Потому что слово будет оружием.

## Литература

- Анашкин Д. П. (2012). Церковный консерватизм в современном обществе // Политика. № 4. С. 45–64.
- Анашкин Д. П. (сост.). (2013). Законодательство Русской православной церкви за границей. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Балибар Э. (2003). Нация как форма: история и идеология // Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, *Esse homo*. С. 102–124.
- Бергер П., Лукман Т. (1995). Социальное конструирование реальности. М.: Медиум.
- Бударагин М., Соломатин М. (2012). Ожидание Реформации. URL: <https://vz.ru/society/2012/3/28/571442.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- ван Дейк Т. (2013). Дискурс и власть: репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: Либроком.
- Вебер М. (2016). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. I: Социология. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

---

18. Важно, что этот вызов может быть как эндогенным, так и экзогенным. Широко употребляемое выражение «мусульманская *умма* России» представляет собой *contradictio in adjecto* — *умма* транснациональна и трансгранична.

- Говорит Москва. (2017). Орловский губернатор о скандале с автомобилем священника: бог не фряер, все видит. URL: <https://govoritmoskva.ru/news/122120/> (дата доступа: 27.11.2017).
- Десницкий А. (2016). Нужна ли нам Реформация? URL: <http://gefter.ru/archive/17940> (дата доступа: 27.11.2017).
- Игнатьев А. (2014). Пять базовых концептов социологии религии // Социологическое обозрение. Т. 13. № 1. С. 155–170.
- Карташев А. В. (1992). Очерки по истории русской Церкви. Т. 1. М.: Терра.
- Каспэ С. И. (2012). Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. М.: РОССПЭН.
- Латынина Ю. (2012). Православная Реформация // Новая газета. № 46. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/04/25/49423-pravoslavnaya-reformatsiya> (дата доступа: 27.11.2017).
- Лебедева Н. (2016). Воины и мученики. Российская газета. № 7137 (269). URL: <https://rg.ru/2016/11/26/medinskij-kosmodemianskaia-i-panfilovcy-dolzhny-pochitatsia-kak-sviatye.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Лункин Р. (2012). Конфликт элит? В ходе семинара на Социологическом факультете МГУ были представлены данные социологов о Церкви, обществе и интеллигенции. URL: <http://sreda.org/2012/konflikt-elit-v-hode-seminara-na-sotsiologicheskom-fakultete-mgu-byili-predstavlenyi-dannye-sotsiologov-o-tserkvi-obshhestve-i-intelligentsii/4526> (дата доступа: 27.11.2017).
- Минченко Консалтинг. (2017). Политбюро 2.0: реновация вместо демонтажа. URL: [http://www.minchenko.ru/netcat\\_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileyny\\_doklad\\_22.08.17.pdf](http://www.minchenko.ru/netcat_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileyny_doklad_22.08.17.pdf) (дата доступа: 27.11.2017).
- Михайлов К. Н. (2014). Реформы системы церковного управления Русской православной церкви 2009–2013 годов: ход и результаты // Социум и власть. № 1 (45). С. 5–11.
- Мысли о России. (2007). Решение епархиального собрания Анадырской и Чукотской епархии Московской патриархии. URL: <http://www.russia-talk.com/otklike/ot-554.htm> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Московского Патриархата. (2000). Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Президента России. (2014). Послание Президента Федеральному Собранию. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47173> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Президента России. (2015). Прием по случаю тысячелетия преставления святого равноапостольного князя Владимира. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50068> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Президента России. (2017). Встреча с учеными и общественными деятелями Севастополя и Крыма. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/55365> (дата доступа: 27.11.2017).

- Павловский Г. О. (2003). О негативных последствиях «летнего наступления» оппозиционного курсу Президента РФ меньшинства. URL: [http://www.compromat.ru/page\\_13552.htm](http://www.compromat.ru/page_13552.htm)<sup>19</sup> (дата доступа: 27.11.2017).
- Портал Credo.ru. (2007). Пора пресечь беззаконие. Обращение клириков, монашествующих и мирян Анадырско-Чукотской епархии РПЦ МП ко всем верным чадам Святой Православной Церкви. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=52024> (дата доступа: 27.11.2017).
- Портал Credo.ru. (2008). Епископ Диомид предал Патриарха Алексия II анафеме и постановил перевести Анадырскую и Чукотскую епархию на самоуправление. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=64113> (дата доступа: 27.11.2017).
- РИА Новости. (2016). Мединский назвал «конченными мразями» сомневающихся в подвиге панфиловцев. URL: <https://ria.ru/society/20161004/1478502045.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- РИА Новости. (2017а). Герман Стерлигов продает магазины в Москве. URL: <https://ria.ru/economy/20171102/1508088267.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- РИА Новости. (2017б). Патриарх предостерег духовенство от формального отношения к своему служению. URL: <https://ria.ru/religion/20170921/1505238036.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Рогозин Д. О. (2004). «Родина» и Православие. URL: <http://www.russdom.ru/oldsayte/2004/200411i/20041108.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Руссо Ж.-Ж. (2000). Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Терра-Книжный клуб, Канон-пресс-Ц. С. 195–322.
- Сивкова А. (2014). «Есть Путин — есть Россия, нет Путина — нет России». Известия. № 199. URL: <http://izvestia.ru/news/578379> (дата доступа: 27.11.2017).
- Стеняев О. (2017). Беседы на Апокалипсис. URL: [https://azbyka.ru/stenyaev/besedy-na-apokalipsis.html#beseda\\_3](https://azbyka.ru/stenyaev/besedy-na-apokalipsis.html#beseda_3) (дата доступа: 27.11.2017).
- Тесля А. (2017). Русский консерватор: о системе политических воззрений К. П. Победоносцева 1870–1890-х годов // Социологическое обозрение. Т. 16. № 1. С. 151–172.
- Флоровский Г. (1983). Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press.
- Чапнин С. В. (2013а). Страна в переходном периоде // Чапнин С. В. Церковь в постсоветской России: возрождение, качество веры, диалог с обществом. Субъективные размышления о настоящем и будущем. М.: Арфеа. С. 10–16.
- Чапнин С. В. (2013б). Вечный огонь Великой Победы: Кто в нем горит сегодня? // Чапнин С. В. Церковь в постсоветской России: возрождение, качество веры, диалог с обществом. Субъективные размышления о настоящем и будущем. М.: Арфеа. С. 17–21.
- Шмеман А. (1954). Исторический путь православия. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.

19. Ныне недоступный оригинал документа был опубликован 2 августа 2003 г. одновременно на сайтах [www.russ.ru](http://www.russ.ru) и [www.kreml.org](http://www.kreml.org).

- Экономцев И.* (1992). Некоторые особенности русского средневекового христианства // *Экономцев И.* Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература. С. 33–44.
- Beiner R.* (2011). *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah R. N.* (1967). *Civil Religion in America* // *Daedalus*. Vol. 96. № 1. P. 1–21.
- Bellah R. N.* (1992). *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cherry C.* (ed.). (1998). *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Geertz C.* (1977). *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power* // *Ben-David J., Clarke T. N.* (eds.). *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*. Chicago: University of Chicago Press. P. 150–171.
- Gentile E.* (2005). *Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey* // *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 6. № 1. P. 19–32.
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A.* (eds.). (2009). *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*. Leiden: Brill.
- Kantorowicz E.* (1984). *Mourir pour la patrie et autres textes*. P.: Presses Universitaires de France.
- Lasswell H. D.* (1936). *Politics: Who Gets What, When, How*. N. Y.: McGraw-Hill.
- Lasswell H. D., Kaplan A.* (1950). *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven: Yale University Press.
- Liebman C. S., Don-Yihya E.* (1983). *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- Lipset S. M., Rokkan S.* (eds.). (1967). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. N. Y.: Free Press.
- Pocock J. G. A.* (1971). *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. N. Y.: Atheneum.
- Pocock J. G. A.* (2009). *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. R. D.* (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. R. D.* (2002). *Visions of Politics*. Vol. 1: *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shils E.* (1975). *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E.* (1988). *Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935–1987* // *Greenfeld L., Martin M.* (eds.). *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press. P. 250–282.
- van Deth J. W., Scarbrough E.* (1998). *The Concept of Values* // *van Deth J. W., Scarbrough E.* (eds.). *The Impact of Values*. Oxford: Oxford University Press. P. 21–47.



Weed R., von Heyking J. (eds.). (2010). *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*. Washington: Catholic University of America Press.

## A Conspiracy of Silence: Interfaces of the Sacred and the Political in the Discursive Practices of Modern Russia

*Svyatoslav Kaspe*

Doctor of Sciences in Politics, Professor, Department of Political Science, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

Email: kaspe@politeia.ru

Who in modern Russia speaks about the what, when, and how of the mutual implications of the sacred and the political? As the article's primary focus, it is shown that almost no-one produces coherent, well-articulated narratives, with the exception of some representatives of higher state authorities (however, not the state as such), the anti-clerical intelligentsia (who have neither political representation nor political influence), and the Islamic community (which concentrates predominantly on their own internal disagreements). The nature of a "powerful" narrative is thoroughly investigated. It is shown that its nature is rather close (although with some reservations) to the phenomenon of "political religion" as in Emilio Gentile's meaning. In the second focus, the reasons of the avoidance of deliberations on the right and wrong interfaces of the sacred and the political of most officials of the Russian Orthodox Church are presented. It is demonstrated that the most likely reasons for this "silence" consists in the inevitable case of the violations of the questioning of the legitimacy of modern Russian state itself. Finally, some scenarios of disruption of the unstable equilibrium that still exist on the dividing line between the Russian sacred and the Russian political are outlined.

*Keywords:* sacred, political, narrative, political theology, "political religion", Russian Orthodox Church, Russian state

### References

- Anashkin D. (2012) *Cerkovnyj konservatizm v sovremennom obshchestve* [The Church Conservatism in the Modern Society]. *Politeia*, no 4, pp. 45–64.
- Anashkin D. (ed.) (2013) *Zakonodatel'stvo Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej* [The Legislation of the Russian Orthodox Church Abroad], Moscow: PSTGU.
- Balibar E. (2003) *Nacija kak forma: istorija i ideologija* [The Nation Form: History and Ideology]. Balibar E., Wallerstein I., *Rasa, nacija, klass: dvumyslennye identichnosti* [Race, Nation, Class: Ambiguous Identities], Moscow: Logos-Altera, *Ecce homo*, pp. 102–124.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah R. N. (1967) *Civil Religion in America*. *Daedalus*, vol. 96, no 1, pp. 1–21.
- Bellah R. N. (1992) *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Berger P., Luckmann T. (1995) *Social'noe konstruirovanie real'nosti* [The Social Construction of Reality], Moscow: Medium.

- Budaragin M., Solomatin M. (2012) Ozhidanie Reformacii [Waiting for Reformation]. Available at: <https://vz.ru/society/2012/3/28/571442.html> (accessed 27 November 2017).
- Chapnin S. (2013a) Strana v perehodnom periode [Country in Transition]. *Cerkov' v postsovetskoj Rossii: vozrozhdenie, kachestvo very, dialog s obshhestvom. Sub'ektivnye razmyshlenija o nastojashhem i budushhem* [Church in Post-Soviet Russia: Revival, Quality of Faith, Dialogue with Society. Subjective Reflection on Present and Future] Moscow: Arefa, pp. 10–16.
- Chapnin S. (2013b) Vechnyj ogon' Velikoj Pobedy: Kto v nem gorit segodnja? [Eternal Flame of the Great Victory: Who Burns in Him Today? *Cerkov' v postsovetskoj Rossii: vozrozhdenie, kachestvo very, dialog s obshhestvom. Sub'ektivnye razmyshlenija o nastojashhem i budushhem* [Church in Post-Soviet Russia: Revival, Quality of Faith, Dialogue with Society. Subjective Reflection on Present and Future], Moscow: Arefa, pp. 17–21.
- Cherry C. (ed.) (1998) *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Desnitsky A. (2016) Nuzhna li nam Reformacija? [Do We Need Reformation?]. Available at: <http://gefter.ru/archive/17940> (accessed 27 November 2017).
- Ekonomtsev I. (1992) Nekotorye osobennosti russkogo srednevekovogo hristianstva [Some Features of the Russian Mediaeval Christianity]. *Pravoslavie. Vizantija. Rossija* [Orthodoxy. Byzantium. Russia], Moscow: Khristianskaya literatura, pp. 33–44.
- Florovsky G. (1983) *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Theology], Paris: YMCA–Press.
- Geertz C. (1977) Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power. *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils* (eds. J. Ben-David, T. N. Clarke), Chicago: University of Chicago Press, pp. 150–171.
- Gentile E. (2005) Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no 1, pp.19–32.
- Govorit Moskva (2017) Orlovskij gubernator o skandale s avtomobilem svjashhennika: bog ne fraer, vse vidit [The Governor of Orlovskaya Oblast' of Scandal with Priest's Car: God is Not a Moron, He Sees Everything]. Available at: <https://govoritmoskva.ru/news/122120/> (accessed 27 November 2017).
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A. (eds.) (2009) *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden: Brill.
- Ignatiev A. (2014) Pyat' bazovykh kontseptov sotsiologii religii [Five Basic Concepts of the Sociology of Religion]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 1, pp. 155–170.
- Kantorowicz E. (1984) *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Kartashev A. (1992) *Ocherki po istorii russkoj Cerkvi. T. 1* [Essays on the History of the Russian Church, Vol. 1], Moscow: Terra.
- Kaspe S. (2012) *Politicheskaja teologija i nation-building: obshhie polozenija, rossijskij sluchaj* [Political Theology and Nation-Building: A General Provisions, a Russian Case], Moscow: ROSSPEN.
- Lasswell H. D. (1936) *Politics: Who Gets What, When, How*, New York: McGraw-Hill.
- Lasswell H. D., Kaplan A. (1950) *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, New Haven: Yale University Press.
- Latynina Y. (2012) Pravoslavnaia Reformacija [Orthodox Reformation]. *Novaja gazeta*, no 46. Available at: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/04/25/49423-pravoslavnaia-reformatsiya> (accessed 27 November 2017).
- Lebedeva N. (2016) Voiny i mucheniki [Warriors and Martyrs]. *Rossiiskaya gazeta*, no 7137 (269). Available at: <https://rg.ru/2016/11/26/medinskij-kosmodemianskaia-i-panfilovcy-dolznye-pochitatsia-kak-sviatye.html> (accessed 27 November 2017).
- Liebman C. S., Don-Yihya E. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley: University of California Press.
- Lipset S. M., Rokkan S. (eds.) (1967) *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, New York: Free Press.
- Lunkin R. (2012) Konflikt jelit? V hode seminar na Sociologicheskom fakul'tete MGU byli predstavleny dannye sociologov o Cerkvi, obshhestve i intelligencii [The Conflict of Elites? During Seminar on Sociological Department of Moscow State University Sociologists' Data of

- Church, Society, and Intelligency Were Presented]. Available at: <http://sreda.org/2012/konflikt-elit-v-hode-seminara-na-sotsiologicheskome-fakultete-mgu-byili-predstavlenyi-dannyye-sotsiologov-o-tserkvi-obshhestve-i-intelligentsii/4526> (accessed 27 November 2017).
- Mikhailov K. (2014) Reformy sistemy cerkovnogo upravleniya Russkoj pravoslavnoj cerkvi 2009–2013 godov: hod i rezul'taty [The Reforms of Administration of the Russian Orthodox Church in 2009–2013: Process and Results]. *Socium i vlast'*, no 1 (45), pp. 5–11.
- Minchenko Consulting (2017) Politbureau 2.0: renovacija vmesto demontazha [Political Bureau 2.0: Renovation Instead of Dismantle]. Available at: [http://www.minchenko.ru/netcat\\_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileyny\\_doklad\\_22.08.17.pdf](http://www.minchenko.ru/netcat_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileyny_doklad_22.08.17.pdf) (accessed 27 November 2017).
- Mysli o Rossii (2007) Reshenie eparhial'nogo sobranija Anadyrskoj i Chukotskoj eparhii Moskovskoj Patriarii [The Resolution of the Eparchial Meeting of Anadyr and Chukchi eparchy of Moscow Patriarchy]. Available at: <http://www.russia-talk.com/otkliki/ot-554.htm> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of Moscow Patriarchate (2000) Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi [The Basic Principles of the Social Conception of the Russian Orthodox Church] (2000). Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of the President of Russia (2014) Poslanie Prezidenta Federal'nomu Sobraniju [Presidential Address to the Federal Assembly]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47173> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of the President of Russia (2015) Priem po sluchaju tysjacheletija prestavlenija svjatogo ravnoapostol'nogo knjazja Vladimira [The Solemn Reception on the Occasion of Millennium of Saint Equal Apostles Prince Vladimir's Demise] (2015). Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50068> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of the President of Russia (2017) Vstrecha s uchenymi i obshhestvennymi dejateljami Sevastopolja i Kryma [Meeting with Scientists and Public Figures of Sebastopol and Crimea]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/55365> (accessed 27 November 2017).
- Pavlovsky G. (2003) O negativnyh posledstvijah "letnego nastuplenija" oppozitsionnogo kursu Prezidenta RF men'shinstva [On the Negative Consequences of "Summer Offensive" Taken by the Minority Opposing the Policy of the President of Russian Federation]. Available at: [http://www.compromat.ru/page\\_13552.htm](http://www.compromat.ru/page_13552.htm) (accessed 27 November 2017).
- Pocock J. G. A. (1971) *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum.
- Pocock J. G. A. (2009) *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Portal Credo.ru (2007) Pora presech' bezzakonie. Obrashhenie klirikov, monashestvujushhih i mirjan Anadyrsko-Chukotskoj eparhii RPC MP ko vsem vernym chadam Svjatoj Pravoslavnoj Cerkvi [It is Time to Stop Lawlessness. The Message of the Clerics, Monks, and Lay People of Anadyr-Chukchi Eparchy of the Russian Orthodox Church Under the Patriarch of Moscow to the All Faithful Sons of the Holy Orthodox Church]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=52024> (accessed 27 November 2017).
- Portal Credo.ru (2008) Episkop Diomid predal Patriarha Aleksija II anafeme i postanovil perevesti Anadyrskuju i Chukotskuju eparhiju na samoupravlenie [The Bishop Diomid Brought Patriarch Aleksij II to the Anathema and Decided to Move Anadyr and Chukchi Eparchy to the Self-Government]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=64113> (accessed 27 November 2017).
- RIA Novosti (2016) Medinskij nazval "konchenymi mrazjami" somnevajushhihsja v podvige panfilovcev [Medinsky Named "A Complete Scum" Those Who Doubt in the Feat of "Panfilovtsy"]. Available at: <https://ria.ru/society/20161004/1478502045.html> (accessed 27 November 2017).
- RIA Novosti (2017) German Sterligov prodaet magaziny v Moskve [German Sterligov Sells His Moscow Stores]. Available at: <https://ria.ru/economy/20171102/1508088267.html> (accessed 27 November 2017).

- RIA Novosti (2017) Patriarch predostereg duhovenstvo ot formal'nogo otnoshenija k svoemu sluzheniju [Patriarch Warned Clergy Against the Formalistic Attitude to His Service]. Available at: <https://ria.ru/religion/20170921/1505238036.html> (accessed 27 November 2017).
- Rogozin D. (2004) "Rodina" i Pravoslavie [Homeland and Orthodoxy]. Available at: <http://www.russdom.ru/oldsayte/2004/200411/20041108.html>.
- Rousseau J.-J. (2000) Ob obshhestvennom dogovore, ili Principy politicheskogo prava [On the Social Contract; or, Principles of Political Law]. *Ob obshhestvennom dogovore* [On the Social Contract], Moscow: TERRA–Knizhnyj klub, CANON–press–C, pp. 195–322.
- Schmemmann A. (1954) *Istoricheskij put' pravoslavija* [The Historical Way of Eastern Orthodoxy], New York: Izdatelstvo imeni Chekhova.
- Shils E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E. (1988) Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987. *Center: Ideas and Institutions* (eds. L. Greenfeld, M. Martin), Chicago: University of Chicago Press, pp. 250–282.
- Sivkova A. (2014) "Est' Putin — est' Rossija, net Putina — net Rossii" ["There is Putin — there is Russia, there is no Putin — there is no Russia"]. *Izvestia*, no 199. Available at: <http://izvestia.ru/news/578379> (accessed 27 November 2017).
- Skinner Q. R. D. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. R. D. (2002) *Visions of Politics, Vol. 1: Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenyaev O. (2017) Besedy na Apokalipsis [Conversations on Apocalypse]. Available at: [https://azbyka.ru/stenyaev/besedy-na-apokalipsis.html#beseda\\_3](https://azbyka.ru/stenyaev/besedy-na-apokalipsis.html#beseda_3) (accessed 27 November 2017).
- Teslya A. (2017) Russkiy konservator: o sisteme politicheskikh vozreniy K. P. Pobedonostseva 1870–1890-kh godov [The Russian Conservative: On the System of K. P. Pobedonostsev's Political Views in the 1870–1890s]. *Russian Sociological Review*, vol. 16, no 1, pp. 151–172.
- van Deth J. W., Scarbrough E. (1998) The Concept of Values. *The Impact of Values* (eds. J. W. van Deth, E. Scarbrough). Oxford: Oxford University Press, pp. 21–47.
- van Dijk T. (2013) *Diskurs i vlast': reprezentacija dominirovanija v jazyke i komunikacii* [Discourse and Power: Representation of Domination in Language and Communication], Moscow: Librokom.
- Weber M. (2016) *Hozjajstvo i obshhestvo: ocherki ponimajushhej sociologii. T. 1: Sociologija* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 1: Sociology], Moscow: HSE.
- Weed R., von Heyking J. (eds.) (2010) *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*, Washington: Catholic University of America Press.