

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

К.Н. КОСТЮК

**Возникновение социальной доктрины
Русской православной церкви**

Принятие юбилейным Архиерейским собором (13-17 августа 2000 года) "Основ социальной концепции Русской православной церкви"¹ всех застало врасплох: журналистов, ученых, политиков и саму православную общественность. Внимательный анализ документа позволяет сделать вывод: в юбилейный год православие вступило в новую эпоху жизни, противостоящую долгой эпохе его "социального молчания".

Общая и окончательная позиция православия, отрицающая необходимость особой социальной концепции Церкви, казалось, была заключена в словах авторитетного греческого богослова Г. Мантзаридиса: "Церковь спасает мир не тем, что понуждает его жить ее принципами, но тем, что она принимает его в новое творение. Она имеет намерением не вступать с миром в конкуренцию или реформировать, но преобразовать его. Для этого она не нуждается ни в собственной политической системе, ни в собственном социальном учении, ни в построении особой социально-этической или этической системы. Она свидетельствует о новом Человеке, о Христе, и о Любви, которая делает свое пребывание в мире зримым для того, чтобы каждый нашел свое истинное Я и свою истинную жизнь" [Mantzaridis, 1998, s. 55]. И дело не только в том, что социальное учение Церкви вооружает ее подобием светской идеологии и позволяет проникнуть в нее светским понятиям, что оно ограничивает ее благовестие определенными временными и социальными воззрениями и в определенной степени оправдывает греховность этого мира, а в том, что задача Церкви - *совсем другая*. Она вообще не может быть выражена социальными понятиями.

Тем не менее, дискуссии о возможности или невозможности социальной доктрины в православии после акта принятия "Основ социальной концепции" остались позади: "Целью Церкви является не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира (I.1) (...) Недопустимо манихейское гнушение жизнью окружающего мира. Участие христианина в ней должно основываться на понимании того, что мир, социум, государство являются объектом любви Божией, ибо предназначены к преобразению и очищению на началах богозаповеданной любви (I.3)... Поэтому Церковь может взаимодействовать с государством в делах, служащих благу

¹Далее ссылки на этот документ даются без его наименования.

самой Церкви, личности и общества. Для Церкви такое взаимодействие должно быть частью ее спасительной миссии, объемлющей всестороннее попечение о человеке. Церковь призвана принимать участие в устройении человеческой жизни во всех областях, где это возможно (III, 8)". Этими словами Русская православная церковь устами своего Архиерейского собора утвердила свое право на социальное учение, приглашая тем самым другие поместные Церкви последовать ее примеру.

Настоящая концепция уникальна не только для православного мира: как для католической, так и для протестантских церквей характерны выступления в форме отдельных пастырских посланий (социальные энциклики Пап, послания Епископских конференций), но единого полноохватного документа нет. Это затрудняет его изучение. Тем не менее, православной социальной доктрине лишь предстоит обрести жизнь: войдет ли она в церковное сознание, заработают ли ее положения практически, получат ли они развитие в научной и общецерковной дискуссии - это может показать лишь время. В настоящей статье я попытаюсь оценить значение происшедшего события, вскрыть его историческую логику и углубиться в содержание, которое несет в себе этот исторический документ.

Исторические и богословские основания возникновения социальной доктрины Церкви

То, что именно российская Церковь оказалась во главе процесса развития социального учения православия, не должно вызывать удивления. Византийская Церковь была вынуждена противостоять мощной традиции римской государственности, наделяющей Церковь массой социальных обязанностей, но не допускающей в нее политическое сознание. Российская Церковь выростала из негосударственного общества и в значительной мере должна была сама брать на свои плечи задачу укрепления государственности. Обоснование необходимости преодоления княжеского междоусобия, освобождения от татаро-монгольского ига, централизации страны, исторической миссии "Третьего Рима" - вот ключевые звенья развития политической идеологии России, в которых византийское государство просто не нуждалось, ограничивая роль Церкви задачей сакрализации императорской власти. Лишь Иван Грозный начинает действительное движение в "византийском" направлении, утверждая задачей церковного священноначалия "благословить нас по нашему изволению" (цит. по [Федотов, 1991, с. 72]). Еще в XVII веке патриарх Никон ведет с царем политический спор о праве на автономное церковное управление. В дальнейшем с XVIII века вплоть до середины XIX века российское государство лишает Церковь права на политическое слово. Однако с возникновением доктрины "Православие. Самодержавие. Народность" империя вновь пытается задействовать идеологически-охранительный ресурс Церкви. Все это время остальные православные страны лишены государственности и там социальная работа Церкви сосредотачивается на сохранении культурной идентичности.

XIX и в особенности XX века приносят с собой радикальные изменения традиционного общества, на которые должна была реагировать и Церковь. После упорной борьбы с модернизацией - за сохранение "христианского государства" и общества - свое решение "социального вопроса" провозгласила католическая церковь (см. [Костюк, 1997; Максимова. Филиппов. 1998: Texte... 1992]). Подобное же движение началось в протестантских государственных церквях снизу, нередко в союзе с рабочим движением (К. Барт). Схожее развитие событий возникло в индустриально отсталой России - примером тому служат социальные движения во главе со священником Г. Гапоном и Г. Петровым. Но определяющее значение для православия имел скорее иной фактор: со второй трети XIX века в России начинается интенсивное развитие православной общественности, восходящее к деятельности славянофилов и получившее развитие в религиозной философии и земском движении. Расцвет

публицистики и общественной дискуссии во второй половине XIX века породил в лице религиозной мысли серьезного общественного оппонента социально-демократической мысли. Русская религиозная философия: В. Соловьев, К. Леонтьев, Л. Тихомиров. И. Ильин, Н. Федоров, С. Булгаков, С. Франк, Н. Бердяев, Г. Федотов в короткий исторический срок сумела возродить традицию христианской социальной мысли и выразить православный опыт в современных понятиях. По линии политической деятельности православная общественность инициировала реформы Александра II. прежде всего, великое событие освобождения крепостных крестьян. Именно православно ориентированной общественности, которую крупнейший исследователь либерализма в России В. Леонтович считал главным двигателем российского либерализма, принадлежит заслуга политического "пробуждения России", развития самоуправления [Леонтович, 1995, с. 480]. Не будет преувеличением сказать, что в начале XX века Церковь представляла собой мощную интеллектуальную и политическую силу, несмотря на то, что царское правительство пыталось ослабить ее, воздвигая стену между "официальной религией" и религиозной общественностью. То, что православная общественность имела еще одно лицо - "Союз русского народа" - свидетельствовало о расколе внутри нее, но не о недостатке силы. Тем не менее, этот раскол сыграл роковую роль, не позволив выступить единым фронтом против атеистического большевизма. Политический спор православия и коммунизма продолжался на протяжении всей эпохи советского государства (преимущественно благодаря эмиграции) и его остроту ощущала советская власть.

Таким образом, в начале XX века, после освобождения из-под опеки государства, российская Церковь стояла непосредственно перед задачей создания социальной доктрины. Тот факт, что в конце века, через десять лет после освобождения, были приняты основы социального учения Церкви, говорит о естественной исторической логике ее сильной "социальной традиции". Общественно-церковный контекст этого события, однако, ныне совершенно иной, иные и задачи.

1. Русская православная Церковь находится сегодня в уникальной исторической *ситуации полной независимости от государства*. Следует подчеркнуть, что "государственная Церковь" не может располагать социальной концепцией, поскольку призвана обслуживать его социальный заказ, развивать государственную идеологию. Поэтому греческая Церковь, несмотря на непрерывающуюся "мирную" жизнь в этом столетии, не обладает социальной концепцией.

2. Па выходе общества из тоталитарного режима необычайно возросла роль Церкви - скрытого оппонента коммунистической системы. Не использовать шанс на историческое возрождение было бы недопустимой близорукостью. Для этого требуются направленные усилия. Ведь интеллектуальные и политические возможности Церкви несравнимы с дореволюционными: ни на возникновение религиозной мысли, ни на развитие религиозно-политических движений, ни на прежнее количество паствы она сегодня рассчитывать не может.

3. Выходя из социального "гетто", Церковь оказалась *в одном из самых секулярных обществ мира*, религиозные традиции которого в значительной части прерваны. Коренным образом изменились профессиональная структура, уровень образования. Чтобы найти достойное место в этом обществе, необходимо усвоить его язык. При этом уже не существует "посредника" в диалоге Церкви и общества, каким до революции была мощная православная общественность: роль голоса Церкви практически полностью приходится брать на себя священноначалию.

4. В настоящее время размыта граница между православной интеллигенцией, носителем идеала православной общественности, и иными социальными слоями в Церкви. В то же время усилилась пропасть между фундаменталистски и модернистски ориентированными ее кругами. Возникли как условия, так и потребность *во внутреннем диалоге*, в выработке консенсуса внутри церковной общественности.

Сказанное раскрывает историческую логику возникновения социального учения

из общественной жизни. Но гораздо большее значение имеет провиденциальное измерение жизни Церкви - ее миссии, пастырской работы, социального служения - ввиду изменений социального контекста. "Во времена Вселенских Соборов возникновение многих вопросов невозможно было вообразить. - замечает в докладе Архиерейскому собору митрополит Кирилл, - и задача православного богословия сегодня - заново осмыслить эти совершенно новые вызовы в свете тех представлений о человеческой жизни, о достоинстве человеческой личности, которые укоренены в Божественном Откровении" (Кирилл. 2000]. Очертим основные параметры происшедших изменений.

1. *Человек в секулярном обществе.* На протяжении тысячелетий положение человека в мире осмысливалось в контексте модели традиционного, малодифференцированного общества, в котором: каждый индивид включен во все существующие немногочисленные институты: государство, церковь, общину, семью; человек в условиях неразвитого разделения труда действительно остается автономным: свой хлеб он производит в непосредственном контакте с природой и в быту зависит от небольшого круга ближних. Другими словами, это общество было органично, синкретично. В условиях простых форм социального опыта Церковь легко доносила до человека свою весть. В плюралистичном современном обществе все происходит наоборот: человек *не может быть* включен во все многочисленные институциональные структуры. В то же время он настолько опутан *социальными связями*, что немислим как независимое существо. Такое общество секулярно, плюралистично. Личный опыт индивида случаен, многообразен и принимает самые различные конфигурации. Поэтому в таком обществе отделение Церкви от всех иных социальных пространств, а человека - от религии является достаточно естественным. Религия необратимо становится "приватным", т.е. общественно не значимым делом. Церковь должна радикально менять методы своей миссии. Последняя должна стать активной и наступательной, способной "проникать" в иные социальные сферы, "доставать" человека везде. *Социальное учение есть познание специфики этих социальных областей для проникновения в них христианской этики.*

2. *Общество модернизации.* В отличие от неизменного традиционного социума, общество модерна постоянно меняется. Принципы развития и модернизации, созданные для этого социальные инструменты - институты, превращают общество в объект интенсивной социальной инженерии. Меняются и этос, и нормы жизни общества. Соответственно, радикально меняются механизмы социализации и морального регулирования индивида. На место морализирования вступают *структурно-институциональные изменения*, к которым активная и разумная личность самостоятельно приспосабливается. *Задача христианской социальной этики и Церкви - влиять на эти институциональные изменения.*

3. *Этический плюрализм.* Соответственно вышеуказанным социальным изменениям меняется структура этического сознания. Традиционная этика персональных отношений в современном обществе - лишь один островок среди множества других. профессиональных и институциональных этик. Ограничиваясь моральной проповедью, Церковь не просто приватизируется, но превращается в одну из "институциональных" нормативных систем, значимых лишь для "верных" в некоторых жизненных вопросах. *Социальная этика позволяет универсализовать нравственное слово Церкви, вернуть ему социальную широту и силу.*

Трансформация современного общества *ведет к такой ситуации, что, будучи постоянной (или вечной), жизнь Церкви начинает необратимо меняться, и напротив, перестраиваясь соответственно развитию общества. Церковь сохраняет свои сущность и задачу:* нести миру Слово Божие и исполнять свою спасительную миссию. Трактую жизнь Церкви как нечто совершенно иное и чуждое миру, с иным языком, иными проблемами, иной моралью, Церковь рискует утратить возможность любого контакта с миром и человеком, не говоря уже о призвании преобразить их. Путь

от Бога к сердцу человека и обратно пролегает через множество каналов (и препятствий). Их можно преодолеть, если их не игнорировать. Создавая социальное учение, Церковь простирает свой дар Богопознания до способности высветить богословское содержание социального измерения жизни. Она определяет при этом те задачи, служения, методы, которые естественны и приемлемы для современного общества.

С точки зрения названных исторических условий и провиденциальных задач Церкви и следует оценивать адекватность или неадекватность предложенной социальной концепции. Удалось ли ей, оторвавшись от корней Божественного Откровения и святоотеческого Предания, отразить в то же время реальные социальные проблемы и пути их преодоления, удалось ли выработать критерии социально-этического суждения и не погрузиться в пучину политиканства, удалось ли выразить общецерковную позицию, а не "продать" точку зрения отдельных церковных групп, удалось ли сделать вклад в общественный консенсус, а не породить новые разделения? - ответы на эти вопросы определяют истинную ценность социального послания Церкви.

Содержательный анализ социальной доктрины

Прежде чем переходить к анализу документа, следует кратко остановиться на том, что такое социальное учение Церкви. Прежде всего, отметим, чем оно не является: оно не есть политическая идеология Церкви (такой не может быть) и не определение ее политической позиции (это задача церковного управления), оно не есть изложение взглядов на моральные проблемы современности (это задача нравственного богословия) или на задачи социального служения Церкви (это задачи пастырского богословия). В своем точном смысле *социальное учение есть представление Церкви об общественном идеале и суждение о современном ей обществе*. Суждение о мире и обществе высказывается лишь в той мере, в какой этого требует природа Церкви и ее миссия в этом мире. Дублировать задачи политического управления или научного исследования общества ей не требуется. Вместе с тем, мировоззренческие основы, пророческая и пастырская природа Церкви, ее духовная власть, пронизывающая весь мир и преображающая все существо человека, создают достаточно пространства для социальной вести, способной выражаться как в церковном благословении, так и в уничтожающей критике общественной действительности. Социальное учение Церкви является в значительной мере нормативным, т.е. социально-этическим, преобразывающим истину веры и норму жизни общества. Попытки лишить Церковь права социального учения как со стороны неверующих, так и со стороны некоторых верующих нарушают или стесняют полноту церковной жизни.

Обратимся первоначально к структуре и общим характеристикам документа, к его недостаткам и достоинствам. Едва ли можно одобрить закрытый характер создания доктрины без подключения церковной общественности к ее обсуждению. Следствие - "экспертный" характер документа, едва ли отражающего реальное соотношение позиций внутри Церкви, его "учительные" претензии, неготовность общества к его восприятию. Однако этому есть и основания: социальная концепция не вытекает из общецерковного консенсуса, а скорее призвана его создать. Следует признать, что церковная общественность сегодня еще не готова к самостоятельной выработке подобного документа.

Как уже было сказано, социальное учение православной Церкви возникает не с нуля. Некоторая отстраненность от предшествующих работ [Fedotoff, 1935] подчеркивает, правда, актуальность и универсальность доктрины, но мешает осознать ее укорененность в традиции. Текст, насыщенный цитатами из Писания и отцов Церкви, все же позволяет узнать российскую культурную родословную. В результате он исключает целые пласты истории православного социального учения, какие можно найти в постотеческой византийской и российской традиции, в религиозной философии. Поскольку же в цитируемом материале содержится общее всей традиции, что вовсе не

призвано характеризовать современность"; окончательные решения" по поводу современности выносятся самими авторами с неизбежной степенью произвольности.

Обращает на себя внимание недостаточная богословско-философская база документа, в котором, за исключением понятия о Церкви (во введении), православное учение о мире и человеке разъясняется лишь фрагментарно. К примеру, не находят отражения даже такие фундаментальные философско-богословские понятия, как "соборность" или древнерусский идеал "правды"². Печально, что в социальной концепции не удастся встретить определения таких исходных понятий, как общество, социально-экономическое развитие, рыночная экономика и т.д. Между общими богословскими определениями и частными этическими нормами, между ветхозаветными представлениями и вполне современными оценками часто не оказывается надлежащего связующего звена. Какие-то вопросы изыскиваются весьма подробно, какие-то социально-этические проблемы, составляющие сегодня предмет горячих дискуссий, полностью упущены, например, проблемы производства и продажи оружия, использования атомной энергии, коррупции. Не отражены и некоторые очень важные аспекты социальной позиции Церкви, в частности ее отношение к профсоюзам.

Отдельные замечания, указывающие на неизбежную ограниченность "экспертных" документом, не должны заслонять все же неоспоримую гармоничность и цельность концепции. Точность в дефинициях, осторожность в суждениях, компактность, системность, ясность, компетентность - все это делает православную "социальную доктрину" даже по западно-христианским масштабам уникальным историческим документом. Хотя документ претендует на универсальность, в нем прочитывается вся палитра проблем российского общества - от терроризма и невыплаты зарплаты до условий содержания подсудимых и заключенных. В пределах "политического" задания и возможностей документа это несомненный успех.

Излагая содержание доктрины, я буду следовать не внешнему порядку ее идей, а логике ее внутренних противоречий. Действительный источник внутренней логики концепции заключается в разрешении напряжения между альтернативными путями ее политической интерпретации, предлагаемыми представителями различных идейно-политических сил и тенденций - Церкви и общества, богословской и светской мысли, средневековой и современной традиции, консервативных и либеральных устремлений. Именно это напряжение не позволяло предугадать, каким будет документ, пока он не появился и не внес ясность. Можно утверждать, что результирующая оказалась наиболее продуктивной из возможных. Она утверждает открытый миру и обществу, взвешенный и разумный, творческой и конструктивный подход. Стремясь в целях консенсуса выявить правду различных тенденций, документ не стал заложником ни либеральных, ни консервативных течений. Написанный современным языком, он открыл возможности для полноценного диалога с социальной наукой. Переходя к рассмотрению конкретных положений, я попытаюсь уловить те коллизии, которые за ними прочитываются.

Политика и политическая этика

Политической проблематике в "Основах социальной концепции" отведена почти половина документа, шесть разделов, центральный из которых - "Церковь и государство". Наиболее проблемный пункт заключался в вопросе, какое отражение найдет традиционная концепция сакрализации власти и православной монархии. Уже то, что за основу взята интерпретация государства св. Иоанном Златоустом (его присутствие в доктрине очень заметно), известного своей борьбой с властью имущими и трактующего происхождение государства из грехопадения, а не византийских

² Впрочем, можно встретить отголоски отдельных аспектов учения о Церкви как о богочеловеческом организме (1, 2) и соборности.

мыслителей-государственников, свидетельствует о весьма осторожном отношении к государству. Признания божественный источник власти, необходимость повиноваться и молиться за власть, документ одновременно указывает, что богоустановленность государственной власти опосредованная, ее природа - светская (III, 5). ее цель - земное благополучие, ее бытие относительно и пределы ограничены (Verosta, 1960). "Возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановленная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устроить свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления (III, 1)... Государство не имеет части в Царстве Божием" (III, 3). Хотя и подчеркивается "непредпочтительность для Церкви какого-либо государственного строя" (III, 7), монархия признается "религиозно более высокой формой государственного устройства", ссылающейся на божественную санкцию.

Важным элементом доктрины является современная интерпретация православного учения о *симфонии духовной и государственной власти* - как взаимном сотрудничестве и ответственности при полном равноправии и "невмешательстве в дела друг друга" (III, 3). Необходимость сотрудничества вытекает не из сакральной природы государства, а из практических потребностей общества, прежде всего в сфере нравственности. Гарантируя государству свою лояльность. Церковь определяет границы государства его правовым суверенитетом на определенной территории, при неприкосновенности юридического статуса Церкви (III, 5). В тексте нет ни одобрения отделению Церкви от государства (III, 4), ни ностальгии по статусу государственной Церкви (III, 4). Интересен исторический очерк церковно-государственных отношений. Позитивную оценку в нем находит только опыт русской древности. "Цезарепапистские лртязания" царей в Византии, столкновения с властью в Московском Царстве при царях (Иване Грозном и Алексее Михайловиче), тем более отношения синодальной эпохи, которая характеризуется как симбиоз византизма с протестантским территориализмом, оцениваются как искажения симфонии. Формулируя современную модель симфонии, авторы документа увязывают ее с постановлениями I Поместного Собора (1917-1918), которые предусматривают независимость, но не обязательно отделение Церкви от государства.

Отстаивая невмешательство во внутреннюю сферу своей компетенции, Церковь предельно широко трактует поле сотрудничества с государством. Церковь рассчитывает на "поддержку государства" и "вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию" (III, 6). Взаимодействие с государством она рассматривает как часть своей "спасительной миссии, объемлющей всестороннее попечение о человеке". Список областей взаимодействия способен поразить воображение: он охватывает "все вопросы, значимые для Церкви и общества", и насчитывает 19 пунктов: от противодействия деятельности псевдорелигиозных структур до профилактики правонарушений, науки, экономической деятельности (III, 8). Прописываются пути сотрудничества с законодательной и исполнительной, с федеральной и местной властями. Подчеркивается традиционное право "печалования о нуждах народа и отдельных лиц", о котором в последние три столетия Церкви вспоминать не приходилось.

Революционно, во всяком случае с точки зрения церковно-государственных отношений последних столетий, звучит учение о *праве Церкви и христиан на сопротивление*. Это учение является естественной и неоспоримой составляющей церковного мировоззрения, вытекающего из убеждения, что "должно повиноваться Богу больше, чем человеку" (Деян. 5. 29). В русской мысли право на сопротивление интенсивно разрабатывалось в XVI-XVII веках преп. Иосифом Волоколамским, преп. Максимом Греком, Зиновием Оттенским, И. Пересетовым, А. Курбским [Вальденберг, 1916]. В XVII веке И. Тимофеев писал, что "тираноубийство не противно Богу", коль скоро царь, подобно Ивану Грозному, станет "мироубителем и рабоубителем".

"возненавидит все города земли своей" (цит. по [Исаев. Золотухина. 1995]). Сейчас граница власти прочерчивается четко, как никогда прежде: "По учению Церкви власть не вправе абсолютизировать себя, расширяя свои границы до полной автономии от Бога... что может привести к злоупотреблениям властью и даже к обожествлению властителей (III. 2)... Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни" (III. 6). В противном случае Церковь прямо формулирует свое право на неповиновение: "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" (III, 5)³. Среди форм неповиновения предусматривается возможность "обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению, обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению" (III, 5).

Таким образом, формулируя свое отношение к государству, Церковь полностью принимает его светский характер, обещает свою лояльность и очерчивает границы повиновения и поле сотрудничества. Тем не менее ностальгия по "более высоким формам государственного устройства", элементы неприятия концепции отделения Церкви от государства, отсутствие осуждения советской эпохи (намек о неприемлемости тоталитаризма содержится в 3. 2; 4. 6; 4, 8) демонстрируют непоследовательность документа. Следы непреодоленной идеологической позиции обнаруживают себя и в ряде иных положений. Признавая право наций на самоопределение и отделение, документ прямо осуждает распад Советского Союза, хотя именно от этого события Церковь отсчитывает время своей независимости.

Наиболее противоречивым положением концепции, на мой взгляд, является христианское обоснование *достоинства человека*, с одной стороны, и критика современной *концепции прав человека*, с другой. «Церковь исходит из основанных на Божественном Откровении представлений... о неотъемлемой свободе и богоподобном достоинстве человеческой личности, призванной "к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе" (Флп. 3, 14), "к достижению совершенства Небесного Отца (Иф. 5, 48) и к обожению, то есть причастию Божеского естества (2 Пет. 1. 4)" (XI, 1). Выдвигая на передний план библейское учение о человеке как образе и подобию Божию, онтологически свободном существе, документ утверждает право человека на «некую автономную сферу, где его совесть остается "самовластным" хозяином» (IV, 6). Из этого делается вывод, что "права на веру, на жизнь, на семью являются защитой сокровенных оснований человеческой свободы от произвола посторонних сил. Эти внутренние права дополняются и гарантируются другими, внешними - например, правами на свободу передвижения, получение информации, создание имущества, обладание им и его передачу" (IV, 6). Христианская трактовка человека противопоставляется здесь либеральной, в которой человек рассматривается как самодостаточный, а значит, падший субъект. Церковь "не может положительно воспринимать такое устройство миропорядка, при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность", - говорится в документе (XVI, 4). Права человека в таком случае трансформируются в защиту его своеволия. Особенно жестко оценивается принцип свободы совести, в котором видится процесс утраты в обществе "устремленности к спасению", "распада системы духовных ценностей", "массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и победе над грехом" (III. 6).

³ Полное отрицание божественной нормы делает человеческий закон нормой произвола и беззакония (IV, 3,9).

Эти различия мировоззренческих установок не касаются содержания прав личности. Весьма либеральны суждения социальной доктрины Церкви, касающиеся ограничения власти (III, 2; 4, 9), недопустимости тоталитарного контроля и управления личностью (XIV, 1; 3. 6; 4, 6; 12, 6) и т.д. Неосознанно, как бы вслепую, проводится граница, разделяющая значение свободы совести *внутри Церкви*, где она означает не толерантность в вопросах веры, но средство раскрытия божественной сущности человека, и *вне Церкви*, где она олицетворяет право на веру, в том числе православную. Слишком скоро происхождение миропорядка, в котором побеждают мир, свобода и благосостояние, приписывается доктриной либеральной идее, в то время как у расцвета европейской цивилизации имеются глубокие христианские корни [Спикер, 2000]. Слишком односторонне подчеркнута греховность человека, в то время как православное учение говорит лишь о поврежденности божественной природы человека, но не об утрате ее (13.2).

Особый интерес представляет глава, трактующая *национальный вопрос*. Ее коллизию определяет взаимодействие православного универсализма и православного патриотизма. Документ подчеркивает вселенский, наднациональный характер Церкви, с которым совместимо "право на национальную самобытность и самовыражение", на любовь к земному отечеству. Развернуто представлено ветхозаветное учение о еврейском народе как богоизбранном, прообразе Церкви и новозаветного народа. Получают осуждение агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность, межэтническая вражда, "учения, которые ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания" (II. 4).

Противоречие задач миротворческой деятельности и активной поддержки армии приводит к вопросу об отношении Церкви к *миру* и к *применению оружия*. Называя войну злом и выражением "недуга братоубийственной ненависти". Церковь признает ее "нежелательным, но вынужденным средством", если речь идет о защите ближних и - весьма расплывчато - о восстановлении попранной справедливости. В целом отношение к войне можно охарактеризовать как весьма лояльное. Документ подчеркивает, что "Церковь имеет особое попечение о воинстве, воспитывая его в духе верности высоким нравственным идеалам" (VIII, 5). Тем не менее, с большой убедительностью обосновывается и высочайшее христианское достоинство мира - как "дара правды", дара Божией любви. Выражается надежда на воцарение мира уже в пределах нашего нынешнего земного существования (VIII, 5).

Идеал мира закладывается в основание представлений о *внешней политике* и о формировании *международных отношений*. Закон "равновесия сил" переформулируется как новозаветное "золотое правило": "Во всем, как вы хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними" (Мф. 7. 12). Достижение блага собственного народа является легитимным стимулом для государственной политики, но она может потребовать и готовности "поступиться собственными интересами ради блага другого народа" (XVI, 1). Церковь признает принципы суверенитета государств и их территориальной целостности как базовые для регулирования международных отношений, указывая, вместе с тем, на их относительность. Она приветствует как создание межгосударственных союзов, так и международное сотрудничество между народами, если оно основано на равноправной основе.

В заключении политической части выявляется отношение к *политике* и современному *демократическому порядку*. Не одобряя остроту политической борьбы, Церковь провозглашает идеал общественного единства. Очень подробно регламентируются пределы участия Церкви в политической борьбе. Ограничивая в этом клир, документ побуждает мирян к активному участию в политической жизни: "Такое участие, если оно совершается в согласии с вероучением Церкви, ее нравственными нормами и ее официальной позицией по общественным вопросам, является одной из форм миссии Церкви в обществе" (V. 3).

Часть, посвященная проблемам общества, собственно, и составляет суть того нового, что несет с собой социальная концепция Церкви: непосредственное обращение к проблемам гражданского общества и институциональной этики.

К наиболее содержательным разделам доктрины принадлежит глава о праве. Именно в отношении к этому основному инструменту социальной регуляции закладываются возможности социальной этики Церкви. Так, благодаря концепции естественного права римско-католическая церковь сумела ранее других выработать концептуальный аппарат социального учения. Естественное право получило определенное развитие у православных мыслителей XVI-XVII веков, а также в русской религиозной философии. В целом же теономный характер православной этики, ее морализм и эсхатологический радикализм препятствовали развитию естественного права в рамках православной традиции (пример критики правового сознания см. [Сергий, 1991]). Акцентируя теономные аспекты права и осуждая секулярное позитивное право, настоящий документ фактически принимает за основу естественно-правовую концепцию, ибо "попытка создать основанное на Евангелии... право не может быть состоятельной" (IV, 5). Понятие права наиболее глубоко и конструктивно разработано в доктрине: "Право признано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере... оно становится границей, выход за которую грозит разрушением как личности человека, так и человеческого общежития" (IV, 2). Четко прочерчивается граница между правом и моралью в формулировке В. Соловьева: "Задача светского закона - не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад" (IV, 2). Проводится граница между гражданским и церковным правом⁴. Укрепление права оценивается как важнейшее измерение общественного развития.

Экономический раздел доктрины - *о собственности и труде* - является индикатором идеологических пристрастий авторов. Этот вопрос остается одной из самых непроясненных сфер православной традиции, балансирующей между коммунистическим идеалом и его критикой. Подчеркивая, что "люди получают все земные блага от Бога, которому и принадлежит абсолютное право владения ими" (VII, 1), Церковь призывает видеть в собственности дар Божий. Не порицая богатства как такового, она предостерегает от погони за богатством. Церковь резко осуждает посягательство на чужую собственность. При этом признается право на существование многообразных форм собственности — государственной, общественной, корпоративной, частной и т.д. К этому ряду не принадлежит церковная собственность, которая является пожертвованием Богу и потому неприкосновенна (VII, 4). Документ не допускает ни суждений против "духа капитализма", ни суждений в его пользу. В результате проблема ответственности за обладание собственностью как даром Божиим, необходимость ее умножения не становится предметом размышлений (см. [Костюк. 2000]).

Точно так же ценность *труда* не рассматривается в аспекте стимулирования социально-экономического развития. Церковь, конечно, благословляет всякий труд, направленный ко благу людей: "Труд - это творческое раскрытие человека, которому в силу изначального богоподобия дано быть сотворцом и соработником Господа" (VI, 1). Однако "сам по себе труд не является безусловной ценностью" (VI, 4). Безусловная помощь слабым и справедливое распределение общественного продукта - один из ключевых пунктов доктрины, формулирующих идею социального государства и социального рынка.

⁴ Классическая концепция симфонии Юстиниана и Иосифа Волоколамского предполагала иное их соотношение.

Большой интерес вызывают разделы, разворачивающие социальные аспекты пастырской заботы о душе и теле человека. Прежде всего, это касается отношения к болезни (здоровью) и к греху (преступлению). *Врачебная деятельность* уважается особо среди других, ибо сама Церковь призвана быть "лечебницей" душ. Документ указывает на необходимость сотрудничества медицины и Церкви, активности в душепопечении и делах милосердия. Формулируется отношение к психическим болезням, к порокам пьянства и наркомании, к спорту, к "альтернативной" (окультной) медицине, к демографическим проблемам.

Преступление определяется как разрушение целостности человеческой природы вследствие греха. Милосердие к падшим - важная тема средневековой православной литературы. Преодоление преступности не мыслится вне духовного и нравственного просвещения, формирования положительного нравственного идеала в обществе. Церковь соглашается с необходимостью справедливого наказания, но "не становясь судьей человеку, преступившему закон, призвана нести пощение о его душе" (IX, 3). И в наказании отношении к человеку должно быть гуманным. "Это относится, прежде всего, к условиям содержания заключенных, недопустимости пыток" (IX, 2). Несмотря на уверения определенной части "православной" общественности о поддержке Церковью смертной казни, в социальной доктрине присутствует обратная позиция: "Христианское нравственное влияние воспитало в сознании людей отрицательное отношение к смертной казни" (IX, 3). Церковь приветствует решение государства о неприменении смертной казни. Правда, этот животрепещущий вопрос слишком легко отдается на "свободное решение общества".

Неподдельный интерес верующих вызвала трактовка Церковью тайны исповеди, когда она касается информации о готовящемся преступлении. Известно, что требование государства доносить властям подобную информацию, содержащееся в Духовном Регламенте Петра I и фактически не устраненное до последнего времени, было глубоко искажением канонов Церкви и нанесло огромный ущерб ее авторитету. Формулируя запрет на участие в деятельности, требующей сохранения тайны даже на исповеди и при докладе Священноначалию (III, 8), Церковь косвенно осуждает и не допускает в дальнейшем сотрудничество верующих с органами государственной безопасности и разведки. Вместе с тем, владеющий информацией о преступном умысле священник не может оставаться бездеятельным: "свято сохраняя тайну исповеди" и ни при каких условиях не открывая личность исповедника, он имеет право в крайнем случае сообщить об этом Священноначалию (IX, 2).

Широким сектором общественного служения Церкви является сотрудничество с общественностью в *области культуры*. "Церковь позволяет по-новому увидеть человека, его внутренний мир, смысл его бытия. В результате человеческое творчество, воцерковляясь, возвращается к своим изначальным религиозным корням. Церковь помогает культуре переступить границы чисто земного дела: предлагая путь очищения сердца и сочетания с Творцом, она делает ее открытой для соработничества Богу" (XIV, 2). В этих прекрасных словах с большой ясностью выражена убежденность в культуросозидающей мощи Вселенской Церкви, заставляющая пересмотреть образ Церкви как фольклорного музея. Политике "культурной обороны" здесь предлагается открытое отношение к светской культуре и совместное "культурное творчество" (подробнее см. [XIV, 2]). Признавая ценность национальной культуры и традиции, Церковь отрицает "особость" какой-либо из культур в деле спасения.

Столь же смело и открыто продемонстрировано отношение к науке, возникновение которой было бы немислимо без вклада христианства в "демифологизацию природы". Наука может служить как средством познания Бога, так и "естественным инструментом благоустройства земной жизни" (XIV, 1). Духовный кризис современности связан не с развитием науки, но с влиянием на нее секулярных идеологий, отрицающих необходимость моральных и религиозных ограничений. Истинное призвание Церкви и науки видится в возвращении утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями. Особенно следует выде-

лить призыв к союзу с общественными науками: "Противостоя подмене науки идеологией, Церковь поддерживает особо ответственный диалог с учеными-гуманитариями" (XIV, 1).

Крайне важно подобное сотрудничество в *области образования*. Церковь уважает светское образование и призвана содействовать школе в ее воспитательной миссии. Опора всей системы образования на религиозные начала для нее желательна, но не может выступать ее абсолютным требованием. Вместе с тем, монополия материалистического взгляда на мир является для Церкви неприемлемой. В документе выдвигается требование законодательного закрепления в России международно признанного права верующих семей на получение детьми религиозного образования и воспитания.

Точка высокого напряжения в отношениях Церкви с общественностью - *средства массовой информации*. Они формируют не только общественное мнение и мировоззренческие ориентиры общества, но и влияют на создание авторитета Церкви в обществе. При этом журналистике свойственна эмансипаторная идеология, часто сочетаемая с антиклерикализмом. "Основы социальной концепции" регламентируют действия Церкви в случае глубоких, вероучительных конфликтов и ориентируют на мирный диалог при возникновении непринципиальных осложнений. "Просветительная, учительная и общественно-миротворческая миссия Церкви побуждает ее к сотрудничеству со светскими средствами массовой информации" (XV, 2). Это предполагает взаимную ответственность и открытость. Формулируются и основы журналистской этики: "Недопустимыми являются пропаганда насилия, вражды и ненависти, национальной, социальной и религиозной розни, а также греховная эксплуатация человеческих инстинктов, в том числе в коммерческих целях" (XV, 1). СМИ несут ответственность как за правдивость информации, так и за нравственное состояние личности и общества.

Центральным с точки зрения социальных приоритетов христианского мировоззрения является институт *семьи*, в котором Церковь видит средоточие нравственной и духовной жизни общества. Брак является благословенным Богом супружеским союзом, восполняющим единство человеческой природы и превращающимся в Церкви в таинство любви. Семья является "малой церковью". В документе разъясняются проблемы отношения брака и безбрачия, смешанных браков, расторжения брака. В центр внимания ставится задача укрепления семьи, препятствование разрушению семейных традиций. Распад брака, допускаемый в определенных случаях, разрушает идею о нерасторжимости церковного брачного союза.

Важное место занимает разъяснение православного взгляда на роль и место *женщины* в обществе. В лице благодатной Марии женщина явила высшую степень нравственной чистоты и духовного совершенства, до которой смогло подняться человечество и которое превосходит достоинство ангельских чинов. "Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери", - изящно формулируется в документе (X, 5). Взгляд Церкви на призвание женщины повиноваться мужу Церковь предлагает толковать не в традиционалистском патриархальном смысле, а в смысле духовного первенства в ответственности, заботе и любви, как это трактуется в образе брачного союза Христа и Церкви. Искусственное уравнивание женщин и мужчин в каждой сфере человеческой деятельности может унижать женщину. Но, как и во многих других областях, проблема не решается до конца - ведь равноправие женщин реализуется не столько на поприще физического труда, а напротив, в соответствующих достоинству женщины участии в духовном творчестве, общественной жизни, управлении, политике.

Среди сфер особой озабоченности Церкви естественно увидеть проблему разложения сексуальной морали, принижения ценности целомудрия, пропаганды порока, порнографии, проституции, проповеди свободной любви, половых извращений:

"Человеческое тело является дивным созданием Божиим и предназначено стать храмом Святого Духа (1 Кор. 6. 19-20). Осуждая порнографию и блуд. Церковь отнюдь не призывает гнушаться телом или половой близостью как таковыми, ибо телесные отношения мужчины и женщины благословлены Богом в браке... Напротив, осуждения заслуживает превращение этих чистых и достойных по замыслу Божию отношений, а также самого человеческого тела в предмет унижительной эксплуатации и торговли" (X. 6). Упрекая СМИ в распространении массовой культуры, документ выражает несогласие с такими программами "полового просвещения", которые признают нормой добрачные связи и извращения.

Отношение к жизни и биоэтика

Отношение к божественному дару жизни как высшей и святой ценности искони присуще христианскому мировоззрению. Но именно в области биоэтики лежат самые острые, частью совершенно незнакомые церковной традиции вопросы. Наиболее очевидные из них касаются проблемы *регулирувания деторождения*, источника свершившейся в XX веке демографической революции. К сожалению, именно в нашей стране получил наибольшее распространение наиболее преступный вид такого регулирования - аборт [Вишневский, 1998, с. 129]. Церковь отождествляет аборт с убийством и четко определяет момент возникновения человеческой жизни: «С момента зачатия всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно... Святость и бесценность человеческой жизни от самых ее истоков несовместима с признанием "свободы выбора" женщины в распоряжении судьбой плода» (XII, 2). Лишь в случае угрозы жизни матери Церковь может позволить пойти на этот шаг. Документ подчеркивает особую ответственность врача и его право на отказ от операции.

Иначе, чем католическая церковь, православная Церковь трактует злободневный вопрос о *контрацепции*. Приравнивая abortивные средства к аборт, она не выносит осуждения в отношении неabortивных средств. Осуждая стратегию отказа иметь детей, Церковь признает право на регулирование контроля за рождаемостью, если это не несет угрозу дару обретенной жизни (общей рекомендацией является "естественный контроль"). Критерием должна являться "забота о сохранении и укреплении семьи" (XII, 3).

Большую обеспокоенность Церкви вызывают новации и эксперименты в области *биомедицинских технологий*. Совершенствуя организм и борясь с его недугами, медицина вплотную подходит к священной границе дозволенного человеку в его обращении с природой и творением. В борьбе с недугом бесплодия легитимным является искусственное оплодотворение от мужа, но недопустимы экстракорпоральное оплодотворение, "суррогатное материнство", донорство половых клеток. Церковь отвергает претензии человека на "репродуктивные права", на манипуляции с геномом личности, не отвергая вместе с тем блага и новые возможности лечебной медицины. Особенно опасным является замысел клонирования, который "является несомненным вызовом самой природе человека, заложенному в нем образу Божию", но "в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике" (XII, 6). Церковь поддерживает генетические исследования в той мере, в какой они служат борьбе с наследственными недугами, включая создание "генетического паспорта", генетического тестирования, пренатальной диагностики, даже клонирование изолированных тканей и клеток. При условии соблюдения строгих этических границ легитимна и трансплантология. Однозначно преступный характер носят методы фетальной терапии (использование abortированных эмбрионов).

Непростой проблемой биоэтики является вопрос об *эвтаназии*. Признавая, что искусственное продление жизни не всегда есть обязательная и желательная задача медицины, Церковь подчеркивает необходимость обеспечить "подлинно человеческое завершение жизни, согретое милосердием и любовью" (XII, 8). Подготовка к смерт-

ному исходу составляет "духовно значимый этап жизни человека". Поэтому возможно молитвенное обращение к Богу, владыке жизни и смерти, "о непостыдной кончине", но не признание "права на смерть" или на врачебное убийство.

Столь же сложным и злободневным является вопрос *гомосексуализма*, в котором Церковь усматривает "порочное искажение богозданной природы человека" (XII, 9). Не соглашаясь с квалификацией гомосексуализма как особой "сексуальной ориентации" и видя в этом "греховное повреждение человеческой природы, которое преодолевается в духовном усилии" и врачуется, Церковь призывает здесь к особой пастырской ответственности. Столь же однозначным остается отношение к *транс-сексуализму*. Церковь не одобряет "бунт против Творца", не признает в человеке иной пол, чем ему дан от рождения, и не допускает его хирургического изменения.

Последняя тема "Основ социальной концепции" - *экологические проблемы* и христианская экологическая этика. Здесь говорится о связи природы с духовным состоянием человека. Целостность природы была нарушена вследствие грехопадения человека, и путь к ее восстановлению следует искать в очищении человека, освобождении современной цивилизации от духовного кризиса.

Значение социальной доктрины Церкви

Оценивая значение документа, можно сделать следующие заключения:

1) вопреки распространенным убеждениям об отстраненно-аскетичном отношении православия к миру, свободе и достоинству человека, современной цивилизации, просвещению и науке, праву, гражданскому обществу и политической жизни демократических государств Церковь ясно и недвусмысленно высказала свою открытость к миру, готовность нести свое служение в нем и осознание своей ответственности за мир. Упреки православию в национализме, антисемитизме, монархизме, обскурантизме, фундаментализме, интегризме, тоталитарных устремлениях, антидемократизме оказались необоснованными. Эти взгляды подверглись однозначному осуждению как антицерковные и неправославные;

2) впервые в истории российской Церкви ясно и четко обозначены такие взаимоотношения между государством и Церковью, которые, на мой взгляд, в наибольшей степени соответствует святоотеческому и каноническому учению о симфонии светской и духовной властей. Уже одно это придает документу выдающееся историческое значение. В нем получает обоснование как безусловная независимость Церкви, так и, по выражению Патриарха Алексия II, позиция "критической солидарности" по отношению к государству;

3) соборным решением Церкви утверждено учение о праве на сопротивление государству, составляющее аксиому христианского самосознания, но до сих пор не получившее в российской Церкви богословского и правового развития;

4) сформулированы позиции по ключевым социально-этическим проблемам нашего времени - в области биоэтики, политической, экономической, экологической, семейной, журналистской этики. Раскрыто православно-этическое содержание основных социальных понятий - государства, права, нации, культуры, экономики и политики, труда и собственности, преступления и наказания, войны и мира и т.д. В социальной доктрине дано православное видение таких новых явлений и процессов, как секуляризация, глобализация, проблемы развивающегося мира, демографический и экологический кризисы и т.д.;

5) регламентированы институциональные отношения Церкви в различных областях общественной жизни: взаимодействие с государством и органами власти, со средствами массовой информации, участие в политической жизни общества, правовые аспекты брачных отношений и т.д. Выделены социальные группы, требующие поддержки Церкви (немошные, лишенные свободы, бедные и т.д.), а также профессиональные группы, с которыми желательно тесное сотрудничество (армия, деятели образования, медицинские работники и т.д.).

Однако центральное значение должно быть приписано, на наш взгляд, двум факторам. Богословское событие заключается в том, что *впервые предметом богословского осмысления православия становятся не только предметы вероучения, но весь комплекс предметов социального мира*⁵. Формулируется и суть богословского подхода Церкви к этим проблемам - их духовно-нравственная оценка, вытекающая из установок Св. Писания и Предания и раскрывающая смысл божественного устройства, неразрывную связь социальной жизни с божественным источником.

Не менее важным событием становится эпохальная смена социального партнера Церкви: вместо государства и власти, в которых Церковь прежде видела олицетворение и субстанцию общества, *главным партнером диалога отныне становится общество*, ключевым, но частным представителем которого является государство. Не государство, а общество рассматривается как главный объект воспитания и миссии Церкви. Не к государству, а к обществу в его сложности и многообразии обращена работа по новой евангелизации, "новому Крещению Руси". Именно этот поворот, фиксирующий фундаментальные изменения жизни мира в результате индустриальной революции, составил смысл возникновения социального учения католической Церкви в конце XIX века. Это же событие возникновения общества модерна в России и вытекающие из него последствия для социального служения Церкви фиксирует и православное социальное учение, пусть и позднее, но гораздо яснее, решительнее и однозначнее.

Осветив положительное содержание "Основ социальной концепции", пришло время задать и главный вопрос: адекватна ли настоящая социальная доктрина запросам времени и вечной природе Церкви, выражается ли в ней такое видение вещей, которому свойственно *пророческое прозрение судеб мира*, а не пленение политическим условностям? Ответ на этот вопрос можно найти в последнем разделе, в котором рассматривается специфика складывающегося общества в его двух ключевых характеристиках, - глобализации и секуляризации. Признавая неизбежность, естественность и значительность перемен, инициированных интенсификацией и интернационализацией культурных и экономических связей, документ ограничивается указанием на противоречия и опасности, которые они несут, в первую очередь для того большинства стран, которое "выброшено на обочину цивилизации" и не обладает равным доступом к базовым технологическим ресурсам. В глобализации видится прежде всего культурная экспансия и унификация, "стремление представить в качестве единственно возможной универсальную бездуховную культуру, основанную на понимании свободы падшего человека, не ограничивающего себя ни в чем" (XVI, 2).

Другими словами, в оценке грядущего общества документ остается верен своему стилю: робкой констатации реальностей, этике ограничений. Пророческое слово христианского прозрения - "Грядый Бог!" - не раздается, вести о преображении не приходит. Беззубым является отношение к самым фундаментальным основам современного общества, к его демократическому строю: "Современные демократии... не ищут божественной санкции власти. Они представляют из себя форму власти в секулярном обществе, предполагающую... волеизъявление посредством выборов" (III, 7). Готовности и решимости к преображению, христианизации, воцерковлению этого общества здесь не присутствует⁶.

Документ отражает противоречия внутренней церковной политики. И в этом смысле он в высшем смысле прагматичен, удобоприемлем для всех. Из него можно в равной степени вывести необходимость смертной казни и ее отмены, борьбу за мир и гонку вооружений, вторжение в Косово и антитеррористическую операцию в Чечне. Подлинным фоном и идейным оппонентом настоящей социальной доктрины является вовсе не либерализм и светская доктрина, а альтернативная социальная доктрина.

⁵ В частности, для этого предлагается ввести во все духовные школы преподавание социального учения Церкви (XVI.4).

⁶ Впрочем, эта мысль дипломатично озвучена в заключении документа.

которая существует в православной Церкви, хотя и не в виде документа. Это доктрина "святой Традиции", твердого "нет" миру, бескомпромиссной "духовной брони" с ним. Творческого прозрения в ней нет вообще, лишь, крошечная тьма и слепота, но есть твердость "пророческого проклятия". Это голос не Церкви, но церковной архаики, для которой мир » своем созидании и дерзании ядовит и опасен. Она не преодолевает смерть, как Церковь, но сеет ее. Этот оппонент опасней и сильней либерализма, ибо забрался в сердце Церкви - Святое Предание, обмирщая и архаизируя его. Компромисс с церковной архаикой, который был бы компромиссом со светским либерализмом и одновременно выглядел как бескомпромиссность в отношении к обоим такова подлинная интенция документа. В каждом пункте доктрины этой архаике сказано "нет", но не оказываются ли сама идея и дух архаики победителями? Идея, согласно которой Церковь имеет лишь прошлое, а мир, напротив, лишь будущее; в которой богословские понятия Предания, Священного Царства, эсхатологии, апостасии или светские понятия секуляризации, эмансипации, прогресса превращаются в политические средства проклятия будущего и поклонения прошлому. При этом сам этот дух сплошь историчен, политичен, секулярен. В нем нет дыхания вечности и творчества, он лишен божественной синергии. Когда в доктрине за исходный пункт берется положение об апостасии мира и возвышении в современности павшего человека, то в этом заключено больше, чем просто дань церковной архаике. Такая позиция отрицает возможность творческого отношения к миру и вообще адекватного восприятия вещей. Права личности, вытекающие из христианской антропологии (не так важно, кем инспирирована борьба за них), - трактуются как знак секуляризации, а не торжества христианской идеи. В самой секуляризации не узнается возможность исторического "освобождения" Церкви, выражением чего служит заявляемая граница между Церковью и государством. Правовое развитие современного мира характеризуется как правовая деградация. Доктрина отчетливо дистанцируется от каких бы то ни было симпатий к современному социальному устройству (III, 6; III, 7; IV, 8; V, 1; XVI, 3; XVI, 4). принимая его лишь как факт, - это основополагающая характеристика социальной позиции Церкви.

"Основы социальной концепции" дают слишком мало для утоления главной жажды российского общества - поиска пути к подъему и расцвету России. Ведь *социально-экономическое развитие* и духовный рост - не противоположные стремления. Вообще, представления о движении к процветанию и благополучию не заложены в концепции. Между тем православные страны, в том числе Россия, - заблудившиеся и сильно отставшие на дороге современной цивилизации, и указанные вопросы будут являться для них на протяжении еще многих десятилетий самыми актуальными. В связи с этим интересен вопрос, насколько социальное учение Церкви пересекается со *светскими идеологиями*. Подчеркнутый *антилиберализм* политизирует доктрину, хотя он, как было показано, не последователен. Он не является уловкой, как это пытаются представить некоторые, но достаточно искренен. В этом пункте наиболее очевидно просвечивает позиция митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева) [Кирилл, 2000], которую нередко характеризуют как консервативный либерализм, но которая отмечена на самом деле жесткой критикой либерализма⁷. Если антилиберализм документа заявляется открыто, то *анти тоталитаризм* проявляется лишь намеками. Прочитав его, можно не догадаться ни о том, что страна и Церковь пережили тоталитарную эпоху, ни о том, что в настоящее время они, как и другие православные страны, живут в условиях демократического общества (слово "демократия" здесь почти не встречается). Отсутствует в документе позиция по отношению к *коммунистической* идеологии. То же можно сказать о *национализме*, осуждаемом в качестве личного греха (II, 4), но не в его политическом качестве. Вряд ли следует говорить о *монархических* или *традиционалистских* симпатиях документа:

Легитимна критика философского, а не политического либерализма, который вполне может быть предъявлен христианами. К сожалению, это различие не проведено в документе отчетливо.

эти симпатии следует видеть скорее в романтически-теократических представлениях о ветхозаветном судействе, которые не носят историко-политического характера. Лишь однажды появляется суждение о необходимости *социального государства* и рынка (VI, 6). Таким образом, не позиционируясь политически, документ лишь намекает, но не указывает место христианской социальной концепции в споре мировоззрений.

Специфика православного социального учения наиболее отчетливо проявляется в сравнении с *социальным учением иных христианских конфессий*. Все они в целом и целом располагаются между либерализмом и социал-демократией. Если сравнивать православное и *католическое социальные учения*, то бросаются в глаза разные основания их социально-этического суждения. На базе естественно-правовой традиции в католицизме сформулированы социальные принципы, коренящиеся в христианском социальном идеале: *общего блага, солидарности, субсидиаритета*. Подобных фундаментальных принципов социального строительства православная доктрина не предлагает. Она пытается сформулировать библейское и патристическое учения об обществе и непосредственно спроецировать их на современную ситуацию. И это очень сближает ее с подходом *протестантской социальной этики*. Однако протестантский подход гораздо более смел в суждении о мире, в готовности выводить конкретные императивы поведения христианина из евангельских принципов. В сравнении с протестантизмом высвечивается особенность православия, связанная с более глубоким чувством церковности: настоящая доктрина, по сути, еще не является в полном смысле социальным учением, учением о социальном мире и о христианине-гражданине. Она остается скорее учением *о Церкви в мире*, о том, как христианин должен действовать в обществе в качестве члена Церкви, а не гражданина. Наконец, колоссальная разница с социальным учением западных христианских церквей проявляется в том, что становится ее предметом. Большую часть содержания составляют вопросы пасторального богословия, канонического права - бракоразводная регламентация, отношения с государством и т.д. Граница между социальным учением, с одной стороны, и нравственным и пастырским богословием, с другой, в документе практически не проведена. Множество из исконных предметов социального учения, реалий социальной жизни и понятий социальной науки - правовое государство, рыночная экономика, социальная справедливость и т.д. - на деле не становятся предметом внимания, что серьезно сузит рабочие возможности документа. Именно эти предметы являются основным объектом рефлексии в социальных учениях западных церквей.

К первому документу, появившемуся в необычайно сложных условиях, нельзя предъявлять требований абстрактных и невыполнимых. Он отражает реальный - очень непростой и неблагоприятный - опыт Церкви в XX веке, он опирается на имеющиеся - но только возрождающиеся - богословское образование и общественно-церковную дискуссию. Все, чего в нем недостает, еще будет сказано, написано, осмыслено. Но в нем, хоть и робко, уже заложена главная мысль, которую в начале века хорошо выразил православный мыслитель Ф. Степун: "Надо отдавать себе отчет в том, что христианской политики никогда не было и никогда не будет. Но невозможность христианской политики, о которой могут мечтать лишь утописты, не отрицает трезвой политики христиан, задача которой не воссоздание святой Руси, а строительство истинно гуманной, заботящейся о каждом человеке, ответственной в правовом и моральном отношении, далекой и от злой борьбы интересов и от слепой партийной ненависти *демократии* (выделено мной. - К.К.)" [Степун, 1959, с. 188]. Неся эту мысль. Церковь живет и возрождается. И это радость не только христианина, но и гражданина. Ибо можно констатировать: "Закончился не только тоталитарный, но и посттоталитарный период истории Русской православной церкви, опередившей в своем развитии и общество, и государство... Концепция - даже в качестве декларации о намерениях - это этап в формировании гражданского общества в России" [Шушарин, 2000].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916.
- Вишневский А.Г.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М., 1998.
- Исаев И., Золотухина Н.* История политических и правовых учений России. М., 1995.
- Кирилл (Гундяев), Митрополит Смоленский и Калининградский.* Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Независимая газета, НГ-религии. 26.05.1999.
- Кирилл (Гундяев).* Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и время. М., 2000. № 2 (11).
- Кирилл (Гундяев).* Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной Церкви. М., 2000.
- Костюк К.Н.* Социальное учение католической церкви // Социально-политический журнал. 1997. № 5.
- Костюк К.Н.* Архаика и модерн в российской культуре // Социологический журнал. 1999. № 3-4.
- Костюк К.Н.* Русская православная Церковь и социально-экономическое развитие России // Религия и право. 2000. № 1.
- Леонтович В.В.* История либерализма в России. М., 1995.
- Максимова Н.В., Филиппов Б.А.* Социальное учение католической церкви и либеральные институты // Православие и католичество. Социальные аспекты. М., 1998.
- Основы социальной концепции Русской православной церкви. Служба коммуникации отдела внешних сношений Московской патриархии. М., 2000.
- Сергий (Старогородский), Архиепископ.* Православное учение о спасении. М., 1991.
- Спикер М.* Христианство и свободное конституционное государство // Религия и право. 2000. № 1.
- Степун Ф.* Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции // Мосты. Мюнхен. 1959. № 3.
- Федотов Г.П.* Святой Филипп, митрополит Московский. М., 1991.
- Шушарин Д.* Архиерейский собор: шаг к гражданскому обществу // Церковь: шаг в новый век. Итогидискуссии. М., 2000.
- Fedotoff G.* Die Kirche und der Staat // Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. Berlin, 1935.
- Mantzaridis G.I.* Grundlinien Christlicher Ethik. St. Ottilien, 1998.
- Texte zur katholischen Soziallehre. Bornheim, 1992.
- Verosta S.* Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Graz, 1960.