

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

12 сентября 2013 – 16:00



К.Н. Костюк

кандидат политических наук

Социально-этический дискурс в православной церкви: к постановке проблемы

Материалы к докладу

1. Социальная этика – особое направление социальной мысли, концептуализирующее социальную проблематику в фокусе этической рефлексии и нормативных ожиданий. Социально-этическая рефлексия развивается, в первую очередь, в контексте религиозной мысли и социально-гражданских движений (экологическое движение и т.д.). В этом спектре мысли происходит конвергенция социо-культурного и институционального подхода. Ибо морально-нормативная рефлексия углубляется в основания культуры, генерирующей данный ценностный фон, а социально-нормативная рефлексия отсылает рефлексию к институциональному порядку, который должен быть моделирован, опираясь на данные ценности.

2. Наиболее полноценный научный текстовый комплекс в области социально-этической мысли создан внутри католической и протестантской церкви. И это не случайно. Любой социальный дискурс в церкви становится социально-этическим. Церковь в социальном отношении – институт, обладающий твердой нормативной и социальной базой, традицией, организацией. В отношении скрепляющего этот институт социального сознания церковь – носитель культуры, а сегодня – субкультуры, обладающей собственным ценностным и смысловым горизонтом для верующих. Оплодотворенная рационализмом и наукой, культура западного христианства порождает жизнь самостоятельного научного направления – социальной этики. В своем доктринальном виде это направление оформляется в католической церкви в виде *Социального учения церкви*. В протестантизме это направление имеет форму широкой проблемной *социально-этической дискуссии* с разными направлениями и подходами.

3. Задача Социального учения – найти путь интеллектуального соприкосновения церкви с задачами социального строительства современного мира, понять этот мир и дать ответы на его вопросы и вызовы. Оно базируется на совершенной иной социологии, чем светская наука, на социологии божественного домоустройства, церковной икономии. Тем не менее, в своих выводах Социальное учение дает опору

верующему для жизни в этом мире, посредством христианского обоснования современного социального порядка. При всем многообразии дискуссии Социальное учение обосновывает правомерность социального порядка, созданного западным обществом: ценностей гражданского общества, частной собственности, демократии и даже прав человека. При этом становится очевидным, что сами эти ценности питаются христианской культурой и возникают на ее почве. Например, учение католической церкви о субсидиарности, является важным компонентом идеологии общеевропейской Конституции и при этом абсолютно самостоятельным теоретическим компонентом Социального учения.

Смычка социально-этической мысли христианства с современностью особенно явно иллюстрируется процессом «аджорнаменто», поворотом к миру, начатым II-м Ватиканским собором: церковные традиции, коренящиеся в средневековом мироустроении, активно переводятся на язык современности. Это очень глубокое движение, затрагивающее все слои церковной жизни, и происходит оно в насыщенном конфликтном поле, порождаемом столкновением с процессами секуляризации общественного сознания. Это столкновение, как обычно, приводит к расколу на консервативное и либеральное течения христианской социальной мысли.

4. Несколько слов для ориентации в концептуальном поле социально-этической мысли западного христианства. Фундамент в здание социального учения заложен папскими энцикликами, созданными в период с 1891 г. (*Reum Novarum*) по 1931 (*Quadragesimo Anno*). Социальные энциклики публиковались и во второй половине 20 в. (особенно при Иоанне Павле II), но принципы Социального учения сформулированы именно в первых энцикликах. На этом фундаменте в дальнейшем нарастала и социальная активность церкви, и публицистическая, теоретическая деятельность верующих. В Германии предмету Социального учения отведены многие университетские кафедры, в других странах эта тема развивается в более тесно связанной с жизнью церкви проблематике миссионерства, социального служения и тд. Где-то мировое, а где-то локальное признание в социальной науке получили ведущие теоретики Социального учения – О. фон Нель-Бройнинг, Р. Гвардини, К. Барт, Р. Бульманн, Е.-В. Бокенфёрде, А.Бруннер, Р.Гвардини, Г.Гундлах, еп.Кеттелер, И.Месснер, Н.Монцель, Х.Майер, А.Раушер, Б.Сутор, Э.Трельч, А.Утц и др. По мере стирания конфликта между традиционно-ценностной оболочкой христианства и секулярными ценностями значимость и обособленность Социального учения падает, превращаясь в обычный фон социально-этического дискурса церкви.

5. Аналогом социально-этического учения в мировом масштабе является марксистская идеология коммунистического строительства. Именно она совместила в себе исходные установки этого строя мысли: представления об институциональном устройстве, основанные на ценностных установках и оформленные по законам

научного дискурса. Закрытость этого учения в пределах установленного круга ценностей, точнее, заикленность на нормативных константах, отличает любой теоретический комплекс подобного типа. Разоблачает эту закрытость светское мышление с открытым горизонтом своего ценностного строя – мышление, по Веберу, «расколдовывающее мир». Секулярное мышление, в свою очередь, тоже не способно ставить под сомнение собственные предпосылки и ценности, но, опережая на шаг в движении к либерализации любую идеологию, способно служить источником разоблачения любой конкретной идеологии.

6. Феномен советско-марксистской идеологии упомянут здесь потому, что в историко-идейном срезе служит ничем иным, как превращенной формой социально-этической рефлексии православной культуры. Коммунистическая идеология оказалась коррелятом социальной концепции православия, тем идущим на шаг впереди и ищущим ответов светским сознанием, которое, натолкнувшись на внутренние барьеры православия, изнутри взорвало ценностный код православной культуры, и породило хотя и антиправославный, но по своей структуре идентичный ценностный код светского сознания, заряженный тем же мессионизмом, эсхатологизмом, социальным строительством. Ценностный код, точно так же, как само православное сознание, не содержащий внутренней смычки с современностью и западным культурным кодом. Коммунистический поворот российского общества – это обозначение внутреннего кризиса православной культуры, это светский выход из круга тех же вопросов, которые породили создание Социального учения христианства. Эти вопросы для социально-этической мысли православия остаются и сегодня.

7. Кризис православной культуры заключается в том, что в ней не возникает христианского социально-этического учения, хотя внутренние импульсы и движение к нему велики. Причины, которые останавливают эти импульсы существенны и принципиально отличают восточное христианство от западного.

Это, *во-первых*, отношение к знанию. Даже когда Киевская Русь, удивительным образом на рубеже первого тысячелетия, начала воспроизводить социальный образ жизни европейского запада, ей это не удалось. По словам «Повести временных лет», когда Владимир «повелел собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них..., как о мертвых». Ни греческий, ни европейский формат образования на Руси не утвердился. С такими же трудностями школа встретила и при второй попытке, в 17 веке. Богословие в России не развивалось и было не нужно. Светская наука, в отличие от Запада, развивалась не на основе рационализации богословского знания, а отдельно от него. Ни в одном из российских университетов, даже в старейшем МГУ, вплоть до революции не существовало богословских факультетов. Это обрекало христианскую мысль на

полную дивергенцию со светской научной мыслью. А именно конвергенции этих движений обязана своим возникновением Социальное учение западной церкви.

Во-вторых, в ключевом для развития социально-этической мысли учении о богоустроении, существует принципиальный пункт, разводящий историю западной и восточной церкви, а вместе с этим – пути социальной эволюции в западной и восточной культуре. Это учение о мире и грехопадении. В то время, как первородный грех в понимании католической церкви лишь отдалил мир от Бога, а в понимании протестантов, полностью лишил его связи с божественным миром, православие учит лишь о временном, но глубоком отпадении мира от Божественной полноты. Православное богословие, опирающееся на патристический неоплатонизм, исторически противостоит манихейству и гностицизму, говоря о непрерывающейся онтологической связи божественного и земного, о божественном совершенстве личности. Но в учении о грехопадении мира оно воспроизводит манихеизм, рисуя картину временного, но полного погружение в небытие, безвременье и зло. Из этого вытекает линия поведения верующего, предполагающая строгую приверженность православной аскетике: подчинить свою жизнь удержанию и восстановлению тающей связи с духовным миром. Эта связь постоянно актуализируются: в Евхаристии, в таинствах церкви, в жизни подвижников церкви. Но поддерживать ее можно лишь великим усилием духа, подвижничеством, полным воцерковлением жизни, ведущим к синергии божественного и человеческого. В православном сознании нет разделения на мирскую и внемирскую аскезу, его идеалом всегда остается монашеский аскетизм. А подвиг святости тем выше, чем глубже ее носитель осознает свою грешность на этой земле. Эсхатологизм православия не оставляет места в священной истории нашему времени, нашей жизни – она всегда является лишь эпизодом на пути к совершенству.

Из этого вытекает, *в-третьих*, отношение к процессам секуляризации. В то время как социальное учение западной церкви – плод в чем-то деструктивной, в чем-то продуктивной встречи с секулярным сознанием, у православия нет и не может быть точек компромисса с секуляризмом. Соответственно, не может запуститься процесс адаптации к современному сознанию. При том, что секуляризация начинается в русской истории очень рано, с 17 в., она – всегда внешний православию фактор, результат конфликта церкви с социальными задачами государственных институтов, адаптирующихся к западной модернизации. Для западной церкви секуляризация – мягко протекающий социальный процесс, связанный с рационализацией культуры и самого вероучения, социальной сегментации и дифференциации, внутренней консолидации верующих. Идеологии секуляризации православие противопоставляет идеологию сакрализации. И поэтому ее социально-богословская мысль работает не на конвергенцию, а на дивергенцию с существующими социальными процессами, запущенными импульсами модернизации. Ее адаптация заключается в сложной траектории движения: с одной стороны, геттоизации, с другой стороны, экспансии в

открывающиеся ниши в слоях этико-исторического сознания. На выходе это результируется в «особый путь», коренным образом противопоставляющий восточное христианство западному и сближающий его с социально-этической реакцией на современность ислама.

8. Помимо факторов, препятствующих развитию социально-этического учения русской церкви, существуют и факторы, этому способствующие. В поместных православных церквях, включая элладскую и константинопольскую церковь, социального учения нет. В русской церкви суррогат этого учения есть и существовал всегда. Его историю я попытался воспроизвести в книге «История социально-этической мысли в РПЦ». Причины этого сугубо внешние. Всегда существовало слишком много внешних открытых горизонтов, мешавших православию замкнуться на себя. Географически – приходилось обживать шестую часть земли и поневоле становится в центре глобальных военно-стратегических напряжений Евразии. Исторически – приходилось развиваться в качестве сателлита Западной Европы участвовать в историко-культурной и военной жизни этого континента. Богословски – в целях сохранения православия приходилось держать интеллектуальный и духовный фронт. Слишком мощным было социальное тело и энергия народа, чтобы не выходить вовне, чтобы не взрывать прочерченные табу.

Поэтому уже Киевская княжеская Русь имеет сильную социальную доктрину. Московская Русь усваивает и развивает византийскую доктрину православного царя и симфонии властей, богословие власти и, в то же время, его социальную критику. В социально-этической полемике участвуют Иван Грозный и Иван Курбский. Теме посвящаются внушительные манускрипты. Впрочем, эта проблематика как раз вписывается во внутренний социальный код православия, поэтому этот социально-богословский кодекс – самый плодотворный в истории православия. В эпоху ломки церкви и секуляризации в 18-19 вв. церковь теряет голос и застывает на официальной формуле «Православие. Самодержавие. Народность».

9. Возрождение православной социально-этической мысли связано с активизацией гражданской мысли и общественности в 19-м веке. Всплеск мирянской интеллектуальной активности, в первую очередь, в философском направлении славянофилов, порождает православную публицистику. В формате публицистики социально-этическая мысль существует все оставшееся время. Концепция «соборности», идеология общинности, земства, конституции – связаны со славянофильской линией консервативно-либеральной православной мысли.

В контексте набирающей теоретическую силу русской религиозной философии социально-этическая проблематика становится и зрима, и влиятельна, и теоретически самостоятельна. В. Соловьев, К. Леонтьев, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, Н. Лосский, Г. Федотов – имена, принадлежащие мировой истории мысли. И

тем не менее, их траектории социально-этической рефлексии нельзя назвать учением, потому что они лишены институциональной санкции церкви. И в ряде своих установок остаются настолько догматически раскованными, что едва ли могут считаться православными. После восстановления свободы церкви в конце 20 в., усилия этих мыслителей едва ли были подхвачены – и это верный знак их ограниченного значения.

10. Институциональная поддержка церкви – важный критерий для идентификации социально-этического учения церкви. Эта санкция не обязательно должна исходить от церковной иерархии. Она могла исходить от церковного народа, от авторитетов и духовных лидеров церкви. Об этих течениях и пойдет в первую очередь речь.

Славянофилы как основатели социально-этической мысли задали много интеллектуальных направлений, разрабатываемых в общественной публицистике впоследствии. Их несправедливо обезличивают общим понятием «славянофилы». На самом деле, у каждого из его представителей – самостоятельные, индивидуальные взгляды и формы. А. Хомяков – ученый, богослов. И. Киреевский – филолог, публицист. А. Аксаков – писатель, издатель. К. Аксаков – публицист, историк. Ф. Тютчев – поэт, дипломат. Ф. Самарин – ученый, общественный деятель. При таком широком спектре все сложнее определить идентичность славянофилов, ведь среди них были и монархисты и конституционалисты, и либералы и консерваторы. Общее, что их объединяет – убедительное «да» в ответ, на вопрос о самоценности и значимости православной церкви и культуры в мировом контексте. Знаменательно, что начало общественного мнения в России относится именно к постановке этого – социально-этического – вопроса. И поставивший его, П. Чаадаев, в своих письмах развивал именно социально-этическую проблематику, правда в ином, провокативном ключе – как социальную критику православия.

Тем не менее, ключевые ответы, имеющие непреходящую значимость в свете социально-этического учения православия, дали скорее не славянофилы, а пришедшие им на смену мыслители, более жестко поставившие теоретические акценты.

Одним из таких мыслителей был К. Леонтьев. В своих работах он реконструировал незыблемый принцип православного сознания: центральное место государства и национально-православного интереса в социальном космосе. С этой точки зрения он политизировал социально-экономический дискурс и задал дальнейший вектор жизни этого направления.

Это движение подхватил Л. Тихомиров. Еще менее, чем Леонтьев он был склонен к метафизическим размышлениям, но на базе современной политической мысли смог обосновать концепцию православной государственности, восстановить учение о политической верховной власти. Идея сакральной монархической государственности,

которая никуда и не уходила, освободилась от своей бюрократической нежизненности, заиграла новыми красками глубокомыслия. Это направление подхватил в дальнейшем правовед-философ И. Ильин: этим теократическим основаниям он придал значение оснований права. Название его книги, «О противлении злу силой» можно ставить слоганом всего этого идейного движения. В работах этого направления заключается ответ альтернативной концепции естественного права, которой нередко увлекались богословы либерального толка. В то же время обращает на себя внимание, что весь характер теоретических трудов православных ригористов носит юридический характер, вызывая в памяти аргумент Н. Трубецкого об усвоении православным сознанием «социально-психологического строя татарской культуры, отвергающего рефлексивную и отличающегося верностью понятиям долга и традиционным ценностям».

Православные консерваторы любовались бытовой социальной культурой русского народа, что всегда свойственно политическому романтизму. В. Розанов искал здесь источники жизненной витальности православия, а К. Победоносцев проповедовал крестьянскую простоту и приверженность старине как безусловную основу православной жизни.

Для истинной характеристики социально-этической мысли православия, которая во многом остается теоретически неоформленной, большое значение имеет та литература, которая признается и усваивается широким православным народом. И это, конечно, не высокоумные философы, а такие публицисты, как С. Нилус или священник И. Восторгов. В таких книгах как «Близ есть при дверех» создается апокалептическая картина священной истории, в которой Россия выступает главным столпом, удерживающим мир от власти Антихриста. Эта мифология, тесно увязанная с идеей жидо-массонского заговора, получила в православной среде питательную среду, подпитывающуюся массовыми черносотенными движениями. Важно, что консервативный спектр имел широкую поддержку не только среди духовенства и иерархии, достаточно назвать таких ярких деятелей как архиеп. А. Храповицкий, но и духовных лидеров и подвижников, таких как Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский. Именно такой строй мысли хорошо вписывался в образ воцерковленной, полностью посвященной Христу православной жизни. В то время как любые либеральные демарши, особенно со стороны священнослужителей, жестко пресекались: были запрещены в служении левые священники Бухарев, Г. Петров, священник Гапон и др. Священнослужителей не было даже в среде славянофилов. В спектре бушевавшей до революции идеологической борьбы православная социально-этическая мысль должна была, во всяком случае, противостоять левой революционной мысли и это, со своей стороны, радикализировало ее консерватизм.

10. В четком виде топология, которая свойственна православному социально-этическому дискурсу, проявилась даже не до революции, а после революции: правда,

не в СССР, а в эмигрантской среде. Оставшиеся в живых христианские интеллектуалы, свобода выражения мнений которых уже не стеснялась дисциплиной, разбились на два лагеря: карловацкая церковь, в которой сконцентрировались последовательные монархисты, радикальные консерваторы-ригористы. Весьма показательна здесь фигура архиеп. Антония (Храповицкого), который благодаря своей жесткости, энергии и талантам, задал импульс для развития в РПЦЗ крайне непримиримой в отношении современности церковной позиции. Следует отметить и такие имена, как архиеп. Серафим (Соболев), Г. Граббе и др. Здесь процветал антиэкуменизм, укреплялся русский национализм, разоблачался жидо-массонский заговор и, конечно, все это базировалось на почитании последнего царя-страстотерпца, «Удерживающего».

Альтернативные тенденции получили развитие в парижском богословии, к которому следует присовокупить диаспору в США с центром в Джорданвилле. Здесь сконцентрировались либеральные христианские интеллектуалы и богословы, такие как Н. Бердяев, Г. Федотов, С. Булгаков, А. Карташов, В. Зеньковский, и, конечно, ученые более молодого поколения: Н. Струве, В. Лосский, А. Шмеман, А. Мейендорф и другие. Конечно, эта плеяда интеллектуально превосходила оппонентов и именно с ней связано богословское развитие православия в 20 в. В их трудах была предпринята попытка перебросить мост к современности, вступить в диалог с неправославным окружением. Им удалось разработать предпосылки концепции дружественного сосуществования церкви и секулярного общества, православия и демократии. Однако, как и до революции, у церковных интеллектуалов была проблема с социальной базой. Они писали, главным образом, друг для друга и все это повисало в воздухе. У карловацкой церкви база была шире, это, в первую очередь, белое движение, бежавшие офицеры: они словно пригвоздили церковь к мифологии антиправославного заговора.

Любопытно, что в этой схеме остается место и официозу. Им служила РПЦ Московского патриархата. После непродолжительной борьбы Московский патриархат нашел формулу симбиоза с атеистической властью на базе сергианства. Этот союз ужа и лягушки доказал свою жизнеспособность на протяжении десятилетий. И породил свою социально-этическую доктрину, свои тексты. Это не была доктрина «красной церкви». Но это была доктрина «советского патриотизма», борьбы за мир, экуменизма, добровольного гетто внутри страны и широкого международного присутствия под бдительным оком КГБ. Как ни удивительно, но преемственность с ситуацией, существующей с 18 в., сохранилась. Формула «Православие, самодержавие, народность» перевернулась для церкви на 180 градусов, но осталась действенной. Нынешний союз компартии и православия обнаруживает новые грани того единства.

Показательно, что все три направления не признали друг друга и отказывали друг другу в праве на существовании. Но только в единстве, точнее, в разрыве этих трех

потенций можно понять состояние и целостность социально-этического дискурса в православии.

11. Указанная триединая конструкция была воспроизведена и после падения режима и восстановления свободы церкви в России. Если в эмиграции каждое направление жило само по себе, то здесь стал важен политический потенциал каждого из них. Либеральное направление, воплощенное творчеством А. Меня или Г. Чистякова, оказалось неярким. Его быстро ослабили обвинения в сектантстве, реформаторстве и экуменизме. Ярко проявило себя радикально-ригористическое направление. Труды митр. Иоанна (Снычева), я считаю, – самые талантливые и последовательные в ряду всех аналогичных богословских построений этой эпохи. В них по-настоящему и выпукло выступает политическое богословие православие – богословие, не боящееся мира и не желающее оставаться в стороне, богословие народа, прячущего в себе огромные политические энергии, богословие государства «правды». Митр. Иоанн представляет церковь воинствующую, а не защищающуюся или прячущуюся от современного мира, церковь бескомпромиссную. И история для него – сакральное поле битвы, между добром и злом, между Богом и дьяволом. Центр этой битвы – на территории России, последнего оплота православия и истины. Разумеется, эта последовательная, эсхатологически заряженная позиция чрезвычайно притягательна и убедительна, однако с ее политическими выводами некуда податься – она может служить только красивой сказкой, но сказкой, характеризующей закрытую, непримиримую ко всему архаичную церковь.

В стране с умеренно развитым политическим телом и сознанием, умеренно современными социальными институтами подобной сказкой можно довольствоваться только в скиту, прячась от мира. Официальная церковь же живет среди мира, с ним работает. Поэтому следовало ожидать, что официальная позиция церкви – основанная на политической рациональности и всевозможных противовесах – возьмет власть и подавит остальные идейные течения. Так и получилось.

Однако если до революции у официальной позиции не было реального лидера и идейного теоретика, и она столетиями оставалась богословски беззубой, то в 90-х годах за это направление стал отвечать человек, богословский и организационный уровень которого был на голову выше своих предшественников на этом поприще. Это митрополит, а ныне Патриарх, Кирилл (Гундяев). Возглавляя ОВЦС, он предложил и разработал новую концепцию присутствия церкви в мире, которую ждало освободившееся российское общество. Это концепция церкви, активно участвующей в жизни общества, церкви, готовой вести общество за собой, церкви, открытой к социальному служению, к диалогу с религиями, ко всему новому. И, конечно, к взаимодействию со властью. Усилиями митр. Кирилла эта концепция впервые в истории получила силу соборно принятого документа церкви: «Основ социальной

концепции РПЦ». Она принята для усвоения в семинариях, она легла в основу для преподавания предмета православной культуры в светских школах.

В этом документе церковь впервые обозначила свои границы, за которые никогда не преступала и преступать не намерена: учение о противлении несправедливой власти. В целом примирительной Концепции церковь, действительно, не подлаживается под ситуацию мира: в качестве своей идеальной формы власти она провозглашает теократию или, в худшем случае, монархию. Она не приемлет или равнодушна к понятию собственности и одобряет лишь общинную собственность. Она не согласна с либеральной концепцией прав человека, ставящих человека, а не Бога в центр культурного космоса.

Слабая сторона этой концепции – в том же, в чем и ее сильная сторона: ее придерживается и развивает только сам Патриарх Кирилл, а именно, в документах, которые принимаются под его руководством. Реальная рецепция Социальной концепции невелика. За десятилетие, прошедшее после ее принятия, вместе с затиханием внутренней дискуссии в церкви, утих и реальный интерес к Социальной концепции. При этом она не стала документом, дающим церкви способность смотреть в будущее, решающим задачу выяснения своего отношения с миром. Мир строит демократию и борется за права человека, а это церкви не интересно. Даже в формате своей максимальной сервильности и почтения к власти, в чем себя безукоризненно зарекомендовала церковная иерархия, церковь ни с царским режимом, ни с большевистским режимом, ни сейчас с путинским режимом, – не говорит миру «да». В лучшем случае она принимает его нынешнее развитие и наблюдает за ним. В реальности она грезит об иных временах и порядках, о совершенном единении мира и земли, власти и народа, о православной державе. А ведь жить социально-этическая мысль может только тогда, когда она осмысливает реальные процессы, когда она полноценно участвует в социальном строительстве, является направляющим голосом. Мысль должна «попадать» в социальные тренды, а не служить функции исторической памяти.

12. Ситуацию нынешнего состояния социально-этического дискурса в православии можно назвать штилем. Время дискуссий и концепций, время ярких лидеров и мыслителей прошло. Четкие концепции растворились в бытовой публицистике. Думающие головы сосредоточились на семейных отношениях, православном воспитании детей, проблемах биоэтики, борьбы с сектами. Благо что таких проблем хватает. Пример – творчество Андрея Кураева. При всем обилии апологетики и публицистики – в его работах нет выхода на осмысление социальных принципов общественной жизни. Спал накал у неопитов-ортодоксов. Прошло уже почти десять лет, как церковный народ не выходил ни на какие молитвенные стояния: против введения ИНН или паспортов, против показа фильма «Последнее искушение Христа» и тп. Основные битвы прошли – одни получили святого царя и успокоились, другие

получили возможность реализовывать себя в социальном служении и благотворительности. Социально-этический дискурс растворяется в беспроблемности и безличности. Он не нужен православному ритуалу, который самодостаточен и не нуждается ни в каком дискурсе – ни богословском, ни этическом. Христианское присутствие в мире охладело – ведь уже нет ни подвижников, к которым бы мы шли, ни идей, которыми мы горели. Таков, наверное, наш ответ европейскому социальному христианскому учению.

Картину топологии социально-этического дискурса должен дополнить еще один элемент. Это социальная наука. Очевидно, что запал российского православия к созданию социально-этического учения выдохся потому, что не был поддержан академической наукой, научным процессом. А это одно из главных условий, почему на Западе социальное учение христианства состоялось. Любопытно поведение светских ученых на этом переходе эпох. До революции контакт светской и церковной науки, хотя и с большими оговорками, но происходил. Он состоялся, главным образом, в исторической науке: церковные ученые, такие как В. Болотов, Е. Голубинский, В. Ключевский имели высокий академический вес. Светские историки, например, византологи Ф. Успенский и др. уважались в церковной среде. В социальной науке, в силу идеологической конъюнктуры, прямого диалога не могло состояться, но расцвет русской религиозной социальной этики и был результатом такого взаимообогащения церкви и науки. После революции все религиоведение усвоило пафос В. Белинского. Советское религиоведение, чтобы быть атеистическим, пережило богословское оскотление. Постсоветское религиоведение должно было выйти из этого состояния. Чего не произошло. Разумеется, в академической среде осталось и есть множество верующих христиан. Однако научный код, который бы был способен включать в себя и принципы светской науки и понимание начал богословского подхода, не сформировался. Социальная наука является дружественной православию, но никакого диалога, никакого синтеза не возникает. Появляются или пронизанные светскостью научные труды, т.е. труды, абсолютно далекие от христианского дискурса, или религиозно-идеологические манифесты профессоров, являющиеся уже псевдо-наукой. Провал академической науки в том, чтобы поддержать социально-этический дискурс, обусловлен системными проблемами научного дискурса, как он исторически сложился в нашей стране.

13. Тот факт, что православная церковь не смогла выработать актуального социально-этического учения, т.е. не способна дать удовлетворительные ответы на запросы общества, ведет к нескольким важным выводам.

А. Не признавая векторов общественной жизни, которые считаются порожденными Западом, но на сегодня являются безальтернативными, церковь бросает вызов

современному миру. Этот вызов неслышимый, пассивный. Но это огромное лишение для мира.

Б. Позиция неприятия современности объединяет восточное православие с исламом. Это, пожалуй, единственные две религии, которые не являются нейтральными к изменениям, происходящим в мире и вызванным процессами секуляризации. С западным христианством православие разъединяет то, что оно не признает самостоятельной логики и времени этого мира. И это как раз то, в чем православие едино с исламом. Ислам стоит на монизме – онтологическом и структурном единстве небесного и земного. Политическая логика является в нем продолжением логики богословской. Миром правит Бог – слава Ему! Слабость посреднических сочленений, точнее, гибкость делегирования божественной власти вниз по иерархии земной власти не позволяет в исламском социуме вычленить автономные от религиозной опеки сферы бытия, не позволяет полноценно осуществлять системную дифференциацию общества, что ведет к косности социальной динамики и затвердеванию традиции. Эти же черты характеризуют православное богословие власти, все ригористически-консервативное направление в православии. Вопрос лишь в мере: если в исламе в силу этих причин не развилось секулярного общества, то в православных культурах оно возникло и набирало силу, но в непрекращающемся противостоянии православию. Тем не менее, обе эти религиозные культуры в силу строения своего общественно-религиозного сознания в равной степени не способны воспринять код, транслируемый западно-европейской христианской культурой секулярного развития и модернизации. Другие культуры – иудейская, буддийская, – свободны от этой проблемы в силу исторической десакрализации – утраты или священства (иудаизм) или властно-личностного понятия божества.

Мы переживаем сегодня арабскую весну – и это побуждает задаться вопросом, не коснутся ли волны этих движений православной культуры? В плане политической угрозы эти опасения, разумеется, излишни. Но религиозные токи могут передаться. Мусульманские общества только сейчас переживают удар десакрализации культуры. И разбиваются надвое, на сторонников и противников секуляризации жизни. Российское общество давно этот ответ получило, но его религиозная часть этот ответ не приняла. И не может принять в силу особенностей своего богословского кода. Поэтому любые религиозные движения православному сознанию симпатичны, подобно тому, как каждому в неволе симпатична свобода и люди, сражающиеся за свободу. Хотя сам ислам далеко несимпатичен.

В. Не включаясь полноценно в социальное строительство и социальное участие, церковь добровольно загоняет себя в гетто. Даже если это гетто не насильственное и вбирает в себя пространство строящихся храмов, в которых можно свободно исповедовать веру. Социально-институциональные условия, в которых существует православная церковь, совершенно иные, чем были до революции, чем существуют в

западных странах, где не было прерывания традиции. Если русская церковь в свое время была одним из идеологов сельской общинности, проецируя свою внутреннюю структуру на общество, то сегодня церковь существует сугубо в условиях мегаполиса. Сельское православие практически не возродилось, расцветает сугубо городское православие, религиозность мегаполиса. Ни общины, ни прихода сегодня нет: церковная жизнь поддерживается узкими коммуникациями и, по сути, превратилась в режим оказания религиозных услуг. Экономическое положение церкви также эфемерно и зависит от прямой поддержки государства. Крепко стоять ногами в обществе не получится без внятной социальной доктрины. В Германии, к примеру, церковь является крупнейшим работодателем. Но это опирается на сеть социальных функций, а каждая из социальных функций должна обслуживаться интеллектуально.

14. Социально-этической доктрины, о которой бы мечтали наши немецкие коллеги, чтобы обсуждать на своих конференциях, в нашей стране, по всей видимости, не появится. Как не следует ожидать в православном мире и II Ватиканского собора. Социального учения не возникло ни в Греции, ни в Сербии, ни в Румынии. Но последнее слово еще не сказано. В России, впервые за всю историю, появились богословские факультеты в ведущих университетах. В семинариях преподают социальное учение церкви. В школах изучают основы православной культуры. СМИ полощут косточки патриарху. Власть прижимает, но заискивает перед церковью. Атеисты рубят кресты или танцуют в храмах. Миграция перехлестывает. Секуляризация наступает. Вызовы растут и множатся. Так что социальный запрос к церкви: как должна быть устроена наша социальная жизнь, каким должен быть социальный мир – все еще остается неотвеченным.