**Становление социального учения в православии**

Если социальное учение католической Церкви представляет собой сформировавшуюся и ясную доктрину, то социальное учение православной Церкви для многих представляет загадку. С одной стороны, православная Церковь, как любая христианская Церковь, претендующая на духовную жизнь человека, должна иметь некий комплекс взглядов на общественную жизнь. С другой стороны, специфика религиозного уклада и истории православия не способствовали тому, чтобы этот комплекс своевременно и полно сформировался. Сама потребность существования церковной социально-политической доктрины видится в православии небесспорной. Дело не в том, что церковь отделена от государства и политической жизни (положение «о призванности к спасению народов и государств» подразумевает необходимость в духовно-нравственном воздействии на политику), а в том, что такая доктрина может противоречить непосредственным задачам и призванию Церкви.

Католицизм, сформулировавший принципы солидарности, субсидиарности и общего блага, ограничил тем самым свою социальную весть представителями определенной культуры и определенной эпохи (разумеется, современной демократической Европы), заложил в нее идею социального прогресса, которая девальвирует жизнь предшествующих поколений и неевропейских культур. Протестантизм вообще с самого начала в своей этике отталкивался от «духа капитализма», духа «мира сего». Формулируя социальную этику, западные Церкви вольно или невольно противопоставляют ей евангельскую индивидуальную этику Нагорной Проповеди и, погружаясь в законы «социального мира», искажают весть о Царстве, «которое не от мира сего». Православие не желает ограничивать задачу спасения определенными поколениями и нациями, не может брать за основу своей социальной вести этику буржуазных отношений, не согласно жертвовать чистотой Евангельского учения в угоду секулярной культуре.

Тем не менее потребность в таком учении остро осознается и Церковью и самим обществом. В обществе его отсутствие нарушает политический баланс и лишает социальную систему одного из важных механизмов гармонизации общественной жизни. Для Церкви как института его отсутствие означает ослабление социальных гарантий со стороны государства и общества и просто ослабление социальной привлекательности Церкви. Наконец, это отсутствие свидетельствует о неспособности церкви к духовному оформлению народа как целого и демонстрирует лакуну в ее богословском наследии. Эту лакуну частично компенсирует множество высказываемых частных точек зрения верующих, а с 1996 г., по решению Архиерейского Собора, при Отделе внешних сношений Московской Патриархии действует Комиссия по формированию социального учения.

Поскольку эта комиссия еще никоим образом не демонстрировала результатов своей работы, а православие и полемика по этим вопросам существуют тысячелетия, имеет смысл как-то обобщить накопленный опыт православной Церкви и по меньшей мере обозначить принципы и расставить акценты, определяющие позицию Церкви при решении конкретных политических вопросов.

Говоря об исторических предпосылках становления социального учения в православной Церкви, следует учитывать, что ее исторический опыт почти цепком относится к жизни в традиционном обществе - обществе с опорой на натуральное хозяйство, на патриархальную семью, на крестьянскую общину, на сословное расслоение и монархическую государственность. Модель императорской Византии с ее тяготением в сторону царской теократии вкупе со всеми особенностями исторического становления Российского государства глубоко отпечатались в социальной истории Русской православной Церкви. Ее исторический опыт вобрал и политическую культуру Киевской Руси с вотчинными княжествами, где крестителем и образцом подвижника часто выступал князь, и эпоху Московского государства, когда в горячей полемике между светской и Церковной властью формировалась концепция «симфонии властей», и петровский «синодальный» период, в течение которого государство постепенно секуляризировалось, подчиняя себе Церковь, и трагические события начала XX в., определившие мученическую судьбу Церкви на протяжении всего столетия. Каждый из этих судьбоносных поворотов ставил собственные вопросы и выдвигал новые ориентиры в социальной позиции Церкви («Москва - третий Рим», «Православие, самодержавие, народность» и др.). И тем не менее, каждый из этих периодов в истории социального учения является отдельной страницей цельной книги, вырвать из которой нельзя ничего. Поэтому разделы в ней написаны и русскими князьями (например, равноап. кн. Владимиром и Вл. Мономахом), и царями (Иоанном Грозным, Петром 1), и патриархами (патр. Никон, патр. Гермоген, патр. Тихон, патр. Сергий (Старогородский), и св. подвижниками (Сергием Радонежским, И. Волоцким). Однако для сегодняшних задач Церкви первостепенное значение имеют те разделы, где социальное учение начинает претерпевать сущностную трансформацию, переориентируясь от традиционного общества к современному - творчество православных философов и богословов на рубеже XIX-XX вв. до революции и в эмиграции.

Богословское своеобразие социального учения православия определяется его глубокой укорененностью в богословии восточных Отцов Церкви. Значение Священного Предания православие рассматривает на одном уровне с Св. Писанием, даже как предпосылку адекватного понимания Писания. Богословское Предание формировалось в творческую эпоху IV-IX вв. В дальнейшем в богословии отсекалось все чуждое, что не соответствовало духу Св. Предания. В результате несмотря на то, что принципы социального учения не относятся к догматам и к богословскому Преданию, авторитет которых не может быть поставлен временем под сомнение, в православии оказался незыблемым тот взгляд на сущность политического, который был свойствен постэллинистической Византии первого тысячелетия. То, что социальное учение есть некий слепок с богословского учения и что основополагающие его начала всегда формулировали богословские авторитеты, привело к освещению в нем начал, часто не сообразных духу времени и носящих клерикальный характер. Это во многом объясняет те сложности, с которыми столкнулась Церковь при формулировании социального учения сегодня.

Верность традиции, однако, имеет и свои положительные стороны. В силу своей богословской и канонической чистоты православие сохранило в неприкосновенности ядро, которое составляет сущность социальной вести христианства. «В религиозном плане, - пишет И. Мейендорф, - восточное православие понимание христианами свободы и ответственности гораздо сильнее и глубже, чем на Западе»'. Богословская аутентичность позволила сохранить в чистоте сущность христианского учения о человеке, антропологии, которая задает масштаб всему социальному учению Церкви.

Центр христианского понимания человека составляет учение о его творении и богоподобии. Человек сотворен Творцом как венец всего творения «по образу и подобию Своему», как царь над всем живым. В человеке изначально просвечивает божественный луч разума и прозревается отражение высшего совершенства. Однако наравне с близостью к Богу столь же фундаментальным для христианской (особенно православной) антропологии является факт первородного греха человека. Если католицизм исходит из понимания, что грехопадение лишило человека данной ему Богом сверхприродной благодати, но сохранило сущность «образа и подобия Божия» (отсюда - развитие в католичестве оптимистической антропологии), а протестантизм, напротив, учит, что в результате грехопадения человек полностью отпал от Бога и утерял богоподобие, то православие отталкивается от воззрения, что грехопадение затемнило божественную сущность человека, но не изменило ее в корне, не устранило его божественное родство. В православной антропологии цельность и естество человека всегда мыслятся в его единстве с Богом, а не в автономии. Искупление греха Богом вернуло человеку его изначальный онтологический статус, присовокупив новый, который носят только христиане, - статус «царственного священства».

Богоподобие человека выражается прежде всего в том, что человек от рождения является не просто индивидуумом, живым и разумным существом, но личностью - по образу Животворящей Божественной Троицы. Онтология Божественной Личности укоренена в любви, скрепляющей воедино (неслиянно и нераздельно) Лица Троицы. Эта же онтология лежит в основании отношения человека к Богу и другим людям. Общение Лиц Животворящей Троицы является моделью человеческого общества, построенного на отношениях любви. Наиболее адекватным этой модели видом человеческого сообщества является семья, важнейшее из социальных понятий православия. Любовь, а не право, как в католическом учении, православие кладет в основу общественных отношений.

Из антропологии выводится православное отношение к миру, строится космология. Грехопадение человека означает падение всей Вселенной на более низкий онтологический уровень, все живое оказывается лишено божественной благодати. Но в то же время все живое спасается и возвращается в лоно Божественной любви, когда спасается и возвращается к Богу человек.

Вся православная космология окрашена эсхатологическим отношением к миру. Мир в православии воспринимается как мир в преддверии .Царства Небесного. Поэтому решительное «да» миру сочетается со столь же решительным «нет». «Нет» провозглашается миру, отвергнувшему и распявшему Христа, обрекшему себя на смерть, «миру сему», мыслящему свое существование и развитие вне Царства. «Да» провозглашается миру, запечатлевшему в своем устроении и бытии мудрость, славу и красоту Того, Кто его создал, миру, жаждущему спасения и искупления во Христе, освобождения в Царствии Небесном. Поэтому в православии естественное право не стало, подобно католичеству, опорой социального учения. Если в последнем естество мира понимается в автономности его существования, то в православии мир обретает свою подлинную природу только во Христе. Мир держится не законом, а благодатью, учил первый русский богослов, митр. Илларион в «Слове о законе и благодати». Соответственно, и подлинная природа человека проявляется не в повседневной жизни, а в жизни, обновленной во Христе, «в теле и духе Христовом», в Церкви.

Тем самым, и антропология, и космология православия становятся частью православной экклесиологии. Церковь является предвосхищением, возвещением Царства в мире, в ней, как в теле Христовом, совершается единение Бога с человеком и человечеством. Укорененная в вечности, она рассматривается не как общественный институт, а как начало благодатной жизни, как «столп и утверждение Истины». Церковь, соединяя небо и землю, оказывается онтологическим средоточием бытия. Подлинные, существующие в согласии со своей природой и замыслом Божим человек, мир и общество находят свое бытие только в Церкви. Вне ее они пребывают во лжи и в небытии, они нелегитимны, с точки зрения Божественного закона.

Мир для Церкви ограничивается миром «у церковных стен»; мир вне Церкви - не мир, а преддверие преисподней, царство «Князя тьмы». С ним не может быть контактов. Такое контрастное восприятие «черного и белого» объясняет многие особенности бытия Церкви в реальном мире, в чем нередко упрекают православие: отстраненность от мира, замкнутость в себе, пассивность миссионерской деятельности, неразвитость социального учения и социальной деятельности. Однако в этом лишь проявляется глубина православной аскетики, скрывающейся от мира в монашеской келье, когда тот поворачивается своей темной (секулярной) стороной и, напротив, раскрывающейся навстречу миру, когда он нравственно светлеет.

Итак, бросается в глаза, что в своем истолковании начал социальной жизни православие исходит из их Божественного происхождения, всегда устанавливает их связь с Божеством. Социальная жизнь является, прежде всего, ареной борьбы духовных сил добра и зла, а не социальных классов. Критериями в ее оценке являются нравственные начала, а не социальные законы. Скрепами общественной жизни в православии являются преимущественно любовь и благодать, а не справедливость и закон. Основными началами социальной этики являются служение и покорность, а не творчество и свобода.

В формулировании начал социальной этики православие исходит из того, что спасение возможно только как свободный индивидуальный личностный акт, а не коллективное действие. Путь спасения начертан в Св. Писании и десяти заповедях. Действенность заповедей распространяется как на любого индивидуума, так и на любого представителя какого-либо социального института, в том числе на власть имущих. Нагорная проповедь Христа универсальна, ее значение не обусловлено исторически или культурно. Поэтому христианская социальная этика может быть только выведена из, а не противопоставлена Нагорной проповеди. Социальная этика преломляется в православии в свете индивидуальной и это, разумеется, ограничивает возможности формулирования ее самостоятельных принципов.

Из этого факта вытекает то, что принципы социальной этики часто формулируются как принципы этики индивидуальной. Так, особенности государственной этики воплощаются в особое христианское призвание и ответственность властителя, монарха. Воспринимая социальную действительность по образу Церкви, православные склонны проецировать Главу Церкви на главу общества, государства. Монарх является «помазанником Божьим», представителем подлинного Начальника и Управителя - Христа. Являясь главой государства, монарх отвечает перед Богом за всех своих подданных, заботится об их благополучии и нравственной чистоте, о порядке и безопасности, о могуществе и богатстве державы, о вере и положении Церкви. В православном понимании самодержавия (в отличие от католицизма) подчеркивается ответственность монарха перед Богом, а не перед подданными, а власть воспринимается как бремя служения, а не сила превосходства.

Индивидуальный характер христианского благочестия, однако, дополняется в православии соборным единством христианского исповедания. Со времен славянофилов «соборность» стала ключевым понятием не только православной экклесиологии, но и православной социологии. Подобно тому, как в церкви соборность подразумевает полноту и целостность всех, объединенных верой и любовью во имя Божие, так и в жизни общественной соборность подразумевает такое единение, в котором преодолеваются вражда и отчужденность и достигается органическое, построенное на солидарности и духовных ценностях общественное целое. Соборность, раскрытая В. Соловьевым в принципе «всеединства», предполагает такую целостность, в которой часть немыслима вне целого, а личность не мыслима вне свободного единства личностей. Общество должно служить личности, а личность - обществу'. Принцип соборности является основопологающим социальным принципом, сквозь призму которого должны рассматриваться остальные понятия социальный доктрины православия.

Основным среди социальных понятий православия является понятие государства. Государство, с православной точки зрения, - «организованное общение людей. связанных между собой духовной солидарностью и единством»'. Оно имеет очень высокое духовное значение для православия. Это та же соборная жизнь народа, но реализованная во «внешних» делах и потребностях. Государство, объединяющее людей, есть онтологическое и волевое начало божественного порядка и власти в этом мире, охваченном хаосом. Порожденное грехопадением человека, оно же призвано оградить человека от греха. В этом смысле государство, подобно Церкви, находится между Богом и миром (точнее, между миром и Церковью) и имеет своей целью приводить людей к спасению, к Церкви. В своем глубоком истоке цели Церкви и государства едины. Православное миропонимание, сформулировавшее доктрину «симфонии властей» (духовной и политической), пишет А. Шмеман, «отвергает «отделение» Церкви от государства - не в «институтивном», «юридическом», плане (каковой в конечном счете только и признается на Западе), но в плане утверждения их общей перспективы, соотнесенности с одной и той же целью» Государство ставят себя на службу Церкви, ограничивает свою материальную власть во имя духовной власти Церкви. Церковь отстраняется от мирских дел, чтобы полнее отдаваться Божественному служению. В этом случае становится возможной и жизненно плодотворной концепция «симфонии Церкви и государства», разработанная в православном богословии.

Подобное сакрально окрашенное отношение к государству имеет и свою оборотную сторону, вполне реализовавшуюся в стремлении православного государства стать теократией с самодержцем во главе. Единство целей нередко давало основание монархам смешивать задачи Церкви с задачами государства и даже порой рассматривать себя в качестве главы Церкви. Византийский император, управлявший Церковными соборами, и русский царь. определявший церковную политику, используя принципы симфонии, извращали ее сущность, путая «духовную субординацию» и зачастую ставя Церковь на службу государству (подготавливая тем самым бесчинства большевистского режима). Падение самодержавия, пишет Е. Н. Трубецкой, произошло потому, что оно стало идолом для последнего российского самодержца: «Он поставил свою власть выше Церкви, и в этом было и самопревозношение и тяжкое оскорбление святыни. Он безгранично верил в субъективное откровение, сообщающееся ему - помазаннику Божию, - слепо верил в себя как в орудие Проведения... Повреждение первоисточника духовной жизни - вот основная причина этого падения»

Следующим источником своеобразия православного понимания социальной действительности является его национальная ориентация, выраженная в понятиях родины и православного народа (из-за чего представители Церкви часто относят себя к национально-патриотической ориентации). Христианство по своей сущности является универсальной религией, не замыкающейся на отдельных народах и нациях, но родина должна быть для христианина такой же духовной ценностью, какой для мужа является его семья или для гражданина - его государство. Любовью к родине определяется духовное богатство или бедность личности. Если человек постигает, «что его личная жизнь и жизнь его родины - суть в последней глубине нечто единое и что он не может не принять судьбу своей родины, ибо она так же неотрывна от него, как он от нее: и в инстинкте и в духе», то можно сказать, что он состоялся как личность.

Любовь к родине сопряжена с любовью к собственному народу: родина есть духовная жизнь народа. Личность может существовать в качестве личности только в творческом единении с духом всего народа. Поэтому и национализм воспринимается православным мировоззрением как любовь к духу своего народа, гордость за его своеобразие и многовековое творчество, готовность разделить с ним его судьбу.

Православная Церковь, силою исторической судьбы разделенная на поместные национальные Церкви, с особенным тщанием ценит семью, родину, народ. Но это не значит, что за почитанием православных ценностей не может скрываться в корне чуждый православию дух шовинизма и национальной исключительности. Границы православного отношения к ним определяются духовным содержанием переживаемых чувств: «Народ - не Бог, и возносить его на уровень Бога - слепо и грешно» В противном случае на почве здорового патриотизма может возникнуть болезненная горячка нацизма и шовинизма, которая, как писал И. А. Ильин, «вспыхивает слепою и противоразумною страстью, пожаром проснувшегося, испуганного и ожесточившегося инстинкта, способного заглушить в душе и голос совести, и чувство меры, и справедливости, и даже требования элементарного смысла».

Обобщая расставленные акценты, можно утверждать, что православие обнаруживает интерес только к тем социальным понятиям, которые могут быть наполнены духовным, религиозным содержанием. Прежде всего это те социальные институты и установления, которые покоятся на национальных духовных традициях, с которыми прочно связана православная Церковь. Монархическая государственность, осознание национального единства отсылают к временам, когда Церковь не просто процветала, но была необходимым звеном общественно-политического устройства. И все же сегодня Церковь не потому консервативна, что выше прочего ставит традицию и обряд, а потому, что в этой традиции скрывается общественно-политическое устройство совершенно другой конституции, построенное на религиозных началах, на началах духовно-нравственных. Оказывается, лозунг «Православие, самодержавие, народность» не был навязан православной Церкви, а органично вытекал из ее мировоззрения. Понятия, входящие в эту формулу, объединяются лежащим в основе православия представлением о духовном оформлении паствы пастырем, где пастырь - самодержец - несет ответственность перед Богом за нравственное здоровье и спасение паствы, а паства - народ - отвечает перед Богом за послушание и повиновение самодержцу. Церковь поддерживает в обоих осознание своего христианского долга, наставляет государя и хранит в целомудрии народ. Народ же и самодержец хранят верность Церкви и укрепляют православные устои социальной жизни.

Нарисованная идиллия уже не раз осуждалась как бесплодный политический романтизм', но воспроизводится в православном сознании все вновь и вновь. Дело в том, что православие одухотворяет (следовательно, и мифологизирует) социальную реальность, в то время как она на протяжении веков только секуляризируется. Церковь ориентирована на христианское государство, на христианское общество и потому с большим трудом воспринимает реалии современной- секулярной эпохи. Она не может согласиться с тем, что социальный порядок не должен иметь религиозный смысл и что человек не имеет своей главной целью спасение.

Трансформация, которую переживает сегодня Россия, а вместе с ней и Церковь, началась не десяток лет назад, а несколько столетий. Суть ее заключается в том, что государство, с одной стороны, не может принять духовного водительства Церкви в виде понятий, сформировавшихся в христианской Византии, но и не может оказаться вне духовного (идеологического) окормления, прибегая к современным мифологизированным идеологиям (социализм), а Церковь, с другой стороны, не желает отказываться от своего права формулировать смысл политического развития, но и не может предложить такой смысл, который бы отвечал современным реалиям. Роковое несовпадение уже не раз приводило к катастрофическим разрывам истории, когда государство при Петре 1 отказалось от «отечественных преданий», переориентировавшись на западные идеологии, а в 1917 г. вообще порвало с Церковью, прибегнув к идеологии секулярного коммунизма. Церковь во всех этих перипетиях предпочитала винить интеллигенцию или искать нити мирового заговора, не принимая во внимание, что о мире нельзя судить исключительно категориями вечности. Трагическое отождествление Церкви и мира помогает наполнить жизнь мира религиозным смыслом в случае, если мир слушает Церковь, но и приводит к иссыханию социального творчества Церкви, если «музыку заказывает» мир.

С особенной остротой кризис социального учения православной Церкви наблюдается сегодня, когда для государства стала очевидной невозможность следовать произвольным социальным мифологиям, когда идеологию государства сменяет идеология гражданского общества и выбор России окончательно падает на западную модель технологического и демократического развития. Церковь со своей стороны тоже имела историческую возможность разочароваться в византийском варианте «симфонии», использованной к порабощению Церкви, она наполняет традиционные понятия новым содержанием. Иерархи Русской Православной Церкви заявляют о неоспоримой ценности независимости Церкви от государства. Появляются первые признаки социальной активности Церкви, хотя социальная деятельность в направлениях благотворительности, заботы о бедных традиционно делегировалась Церкви государством, вне финансовой помощи которого Церковь сегодня неспособна на реальную работу. Постепенно Церковь осваивает новую для себя позицию и идеологию гражданского общества. Гражданское общество, традиционно слабое в России по отношению к могущественному бюрократическому государству (не в последнюю очередь из-за нежелания Церкви выступать при необходимости самостоятельно в противовес государству), приобретает в лице Церкви достаточно развитого и организованного субъекта. По мере осознания Церковью своей самостоятельности и своих нравственных задач в мире, по мере институционального укрепления и богословского развития есть надежда на появление смычки Русской православной Церкви с современностью, которая уже наблюдается в политике некоторых поместных православных Церквей (например, Константинопольского Патриархата).

Для обновления Церкви, одним из направлений которого является формирование социального учения, не требуется (по крайней мере в первое время) радикальных реформ или отказа от традиционных понятий, требуется только признать современные реалии, право мира (в особенности, социального мира) существовать во времени и изменяться, быть современным. Быть современным - значит быть секулярным. С этим Церкви нужно смириться и исходя из этого перестраивать свою жизнь. Жить в окружении секулярного мира - значит усилить свою деятельность по воспитанию и спасению этого мира, по активизации миссионерской и социальной работы, изменить язык своего обращения к миру, сделав его более доступным, переосмыслить отношение к другим христианским Церквям, также окруженным секулярным миром.

Оставаясь консервативной, замкнутой, отрешенной, ориентированной сугубо на мистику и аскетику, эсхатологию и традицию, Церковь становится неспособной выполнять возложенные на нее свыше обязанности. Она превращается в субкультуру, недоступную для непосвященных и неохотно допускающую их к себе, начинает спасать саму себя. Более того, перенесение «архаичных» боциальных понятий в современные условия извращает суть этих понятий и сущность церковного отношения к миру. «Избыток» монархизма делает Церковь невосприимчивой к демократической культуре современности, превращает ее в деструктивную социальную силу. Излишняя «державность» подготавливает почву авторитаризму и тоталитаризму, подрывает основы здорового гражданского общества и права личности, защищаемые христианским учением. Мышление остается в тисках понятий «государственного могущества», «общественной безопасности», «государственной идеологии», на которых лежит печать насилия и неизжитой конфронтационности. Оно становится нечувствительным к новым позитивным (с точки зрения христианства) тенденциям современности, связанным с упрочением справедливости, ненасилия, интеграционными процессами. Не секрет, что в православных кругах война в Чечне встретила некоторым образом моральную поддержку, а любые либеральные демократические начинания, напротив - решительное осуждение. Еще более болезненное превращение испытывает священное чувство патриотизма, опускаясь до уровня агрессивного шовинизма и черносотенства. Заметим, все националистические организации привлекают православие себе в союзники. То же самое можно сказать об отношении к иным религиям и конфессиям. Корни религиозного отношения к иудаизму используются для обоснования примитивного бытового антисемитизма, а религиозное отношение к иным христианским конфессиям зачастую переходит в сознание собственной исключительности и непримиримую вражду.

Самое здоровое и благодатное начало может быть извращено, и это извращение неизбежно возникает, когда теряется разум и чувство меры, порывается связь понятий со смыслом, ради которого они установлены. Смысл всего социального учения православия есть служение Богу, а сущность его - христианская любовь, определяющая все деяния и окрашивающая все понятия. Когда вместо любви и примирения начинают проступать начала вражды и самодовольства, речь уже идет не о Церкви, а об околоцерковных сектантски ангажированных фанатичных группировках. Там рождаются социальные мифологии наподобие масонского заговора, там куется реакция и ненависть. Церковь не имеет к этому отношения. Но пока она не сказала собственное соборное слово, пока она не готова сформулировать собственное социальное учение, дефицит которого так остро ощущается в обществе, она создает предпосылки к тому, чтобы свои, глубоко чуждые церковному духу доктрины выдавали за чистое, «не тронутое временем» православие.

Православие - не тексты, не ритуал, не традиция. Это- жизнь во всей полноте ее евангельского свидетельства. И это свидетельство должно свидетельствовать миру, должно вести к спасению мира, а не самой церкви. Социальное учение для православия является тем же, чем для любой христианской церкви - частью евангельской вести. И отсутствие его означает, что православие еще продолжает жить в катакомбах, находиться в болезни.

**Список литературы**

К. Н. Костюк. Становление социального учения в православии.