

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик
От автора.

Сегодня в России наблюдается отступление от принципа демократии. Свободу в очередной раз приняли за анархию, а демократию -- за благоприятную для этой анархии среду.

Одной из главных причин неудачи демократии в России является ее бессосновность, неукорененность в российском контексте, отсутствие какой-либо ее связи как с религиозностью, так и с традицией политической культуры. Достижения русской философско-религиозной социальной мысли (В. С. Соловьев, прот. С. Булгаков, С. Л. Франк и др.) так и не вошли ни в общественное, ни в церковное сознание.

Социальная проблематика в церковной среде часто оценивается как заведомо "безблагодатная" и "неинтересная". У Русской Православной Церкви до сих пор нет современного социального учения. Но то же самое происходит в обществе в целом. Чем еще объяснить то странное обстоятельство, что в ходе реформ так и не было выработано внятной программы, подлежащей соответствующей популяризации?

Можно говорить, таким образом, о некоторых архетипах национального сознания, в сходной степени принадлежащих и верующим и неверующим. Речь в данной работе идет прежде всего о Православии как наиболее распространенном типе религиозности в России. Православие здесь понимается широко: не только в вероучительном и церковном смысле, но и как социальная психология верующих людей и людей индифферентных к Православию в мистическом смысле, но уважающих его как солидную историко-культурную традицию.

[6]

Можно, конечно, предполагать, что Россия найдет какое-то другое духовное и рациональное основание для созидания цивилизованного общества, чем то, которое было в Европе. Но пока никаких признаков новых оснований почти не видно, а возврат к старым моделям российского общественного устройства очень проблематичен. Поэтому создание российской концепции христианского гуманизма, составной частью которой является христианская демократия, остается актуальной задачей.

В первой главе "О православном миропонимании" делается попытка изложения на общепонятном уровне основ православного миропонимания с акцентом на онтологию.

Во второй главе "Проблемы религиозно-церковного сознания" делается попытка осмысления типологии российской религиозности с антропологической точки зрения.

В третьей главе "Социальная проблема православности в России" приводится краткий исторический обзор религиозно-социальной проблематики и предлагается на основе достижений русской социально-философской мысли концепция для социальной доктрины Церкви. Проводится анализ причин, препятствующих внесению общественной проблематики в религиозное сознание.

В четвертой главе "Христианство и демократия" делается попытка актуализации идей русской религиозно-социальной философии; показывается, что демократия не только не противоречит христианству, но даже наоборот -- более всего соответствует его духу.

В пятой главе "Христианское понимание прав человека" излагается правовая проблематика с христианской точки зрения. В основе права лежит уважение к человеческой личности, которое и дает Библейско-христианская традиция.

Глава 1. О православном миропонимании

В начале было Слово...

(Ин. 1, 1)

1. Социальный аспект

В нашу кризисную эпоху, когда развеиваются рационалистические и иррационалистические мифы о человеке и обществе, объектом пристального внимания у нас вновь становится человек, в очередной раз "оказавшийся" сложнее, чем это представлялось в социологии(1).

В XX веке была сделана грандиозная по своим масштабам попытка как бы вновь открытую идею развития, эволюционизма приложить к "венцу творения" -- человеку -- образу и подобию Божью и, более того, повлиять на дальнейшее развитие человека в соответствии со сконструированной целевой функцией -- "общего блага". Ожидаемый результат представлялся близким и легко достижимым, столь очевидной казалась зависимость "характеристик" человека от при-

Первая редакция данной статьи была опубликована в журнале "Вопросы философии". 1993. № 4.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
1 О чем, например, как и о многом другом, предупреждал "любителей рода человеческого", строителей "хрустального дворца" для будущих счастливых Ф. М. Достоевский в "Записках из подполья". Poleмика и ранних славянофилов против рационализма, приводящего к распаду целостности жизни, представляется в этом отношении не совсем устаревшей. Конечно, опасен не столько сам по себе рационализм, сколько его абсолютизация.

[10] родной и общественной среды. Возник соблазн -- редуцировать, "свести" человека не только к периодической системе элементов Д. И. Менделеева или к дарвинистской обезьяне, но и к его же собственным человеческим (общественным) отношениям, а затем вновь дедуцировать, "вывести" человека (уже более правильного) из них же, рассматривая его как часть целого (общества). Возник соблазн создать некий надобщественный "блок управления" обществом, "выводящий" не просто человека, у которого "обнаружилось" много недостатков, а нового, "исправленного" человека, лучше прежнего. То есть возникла идея взять на себя (с помощью науки, конечно) функции сверхчеловеческие, божественные по радикальному переустройству этого несовершенного мира.

В такой программе органически сочетались три "неорганические" идеи: рационализм, редуционизм и эволюционизм с его новой систематикой(2). В основе этих идей лежит мировоззренческая парадигма: "часть -- целое", характерная для Нового времени. Согласно такому подходу весь мир рассматривается как большой (сколь угодно сложный) механизм с соответствующей "методологией" обращения с ним. Предполагалось, что любая сложность может быть сведена к простым основополагающим составляющим. Утратившее мистическую связь с Бытием человеческое сознание единственной достоверной реальностью признало самое себя (*cogito ergo sum*). Началось отрицание любой предзаданности (априор-
2 См.: Тростников В. Н. Научна ли "научная картина мира"? // Новый мир, 1989. № 12. Критику этой статьи см. там же, 1990. № 7.

[11] ности), а значит, и любого предзаданного смысла (ценности). Теперь смысл должен был быть не обретен, а создан, сконструирован(3) самим человеком, вдруг обнаружившим себя совершенно одиноким в пустом мироздании. Космологический аспект смысла Бытия (логос) был утрачен. Религия начала казаться иллюзией, а философия стала постепенно превращаться в экономическую социологию или, попросту говоря, приживалку "позитивных" наук. То, что еще прилично выглядело на бумаге, в жизни привело к систематической вражде против самого Бытия, которое было "взято под подозрение" (Н. А. Бердяев). Духовность, объявленная чем-то второстепенным, быстро была сведена со "второго" на последнее место; а далее, согласно внутренней логике редуционизма, началась борьба (уже бессознательная, поскольку в материализм это никак не вписывалось) против самого "материального базиса" (также подлежащего редуцированию, ставшему принципом), в чем окончательно и проявилась богоборческая, мироотрицающая (отрицался "старый" Божий мир) природа такого подхода. В конце концов началась война против самой материи. Из "базиса" посыпались гайки и сама материя в виде товаров начала исчезать. Началось разрушение самих основ человеческого существования. Скрытое осознание ложности такого подхода привело к социальной шизофрении, мировоззренческому нигилизму, заменившему древний "умеренный" скептицизм и новый агностицизм. А ожидание подлинного
3 См.: Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря (гл. II). Париж, 1951; Йозеф Рацингер. Введение в христианство. Брюссель, 1988. С. 26-34.

[12] смысла, который еще только должен возникнуть в будущем, в сочетании с нигилизмом обесценило настоящее и привело к своеобразному рукотворному эсхатологизму(4). Пророческое предостережение Ф. М. Достоевского XX века о новой Вавилонской башне (прозвучавшее в "Легенде о Великом инквизиторе") осталось услышанным и понятым очень немногими. На практике идеология эволюционизма, "строительства" привела к действительному редуционизму. Эфемерный, искусственный синтез привел к фактическому распаду. Потребовался грандиозный историко-метафизический эксперимент тоталитаризма, приведший к гибели миллионов людей и разрушению почти всех сфер жизнедеятельности общества (5), чтобы положить начало избавлению от рационалистических иллюзий, от идей прогрессизма, распространившихся в сознании людей XX века, то есть от утопии построения на земле Царства Божия без Бога. Выяснилось, что рационалистический монизм, стремление полностью детерминировать жизнь, игнорирование ее неуловимой (для *ratio*) глубины порождает "дух небытия" (Н. А. Бердяев), ведут к смерти, что чисто теоретически предвидеть было почти

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
невозможно. Парадокс рационализма состоит в необходимости осознания своей же методологической ограниченности. (С этой точки зрения плюрализм можно представить как форму самоограничения рационализма, всегда тяготеющего к монизму.)

4 А. Блок в поэме "Двенадцать" уловил народившуюся психологию раздувания "мирового пожара".

5 Внутренняя логика этого процесса ярко показана у А. П. Платонова ("Чевенгур").

[13]

Оказалось, что и социальная сфера имеет свои законы, не такие, как представлялось просвещенческо-социологическому рационализму. Важнейший из них -- это признание (как ни трудно это для самодовлеющего рассудка) границы, далее которой недопустимы никакое манипулирование и вторжение, кроме Божественного. Эта граница -- образ и подобие Божие в человеке, а на языке философии -- личное достоинство и свобода человека (6).

2. Христианская антропология

Только такое понимание человека (как созданного по образу и подобию Божию) подводит твердое основание под известное положение, что на социальном уровне человек -- это цель, а не средство для достижения даже самых возвышенных целей.

Человек не есть "продукт" чего-либо, иначе он был бы неизбежно вторичен. Выше человека -- только Бог, его Создатель, что исключает возможность какого-либо редукционизма, ибо редукционизма к Богу быть не может, как не может быть редукции низшего к высшему.

В Библии не содержится какого-либо определенного социального учения, что вовсе не означает ее асоциальности; Библия лишь показывает главное --

6 Принцип свободы, как органически чуждый рационализму (речь идет именно о принципе, а не о диалектике свободы и необходимости, вполне понятной попытке увязать крайние термины антиномии), ограничивает его, апофатически (отрицательно) определяя сферу нерационального.

[14]

человеческую личность в ее отношении к Богу и к людям, ее путь и ответственность. Все же остальное "приложится" (Мф. 6, 33). "Были бы братья, будет и братство", -- говорит старец Зосима у Ф. М. Достоевского. Основанием для подлинного единства может быть только свободное единение людей на глубинном уровне (в Боге), осознанном ими как их духовное первородство (7).

Божественный же промысел не исключает эволюции как элемента развития биологического ("...да произведет вода... и земля душу живую по роду ее..." -- Быт. 1, 20-24) и социально-нравственного ("да любите друг друга" -- Ин. 13, 34, то есть возрастайте в любви).

Во время написания Библии еще не просматривалась угроза посягательства тоталитаризма на человеческое бытие в степени, ранее не известной в истории. Хотя в словах Христа: "Кесарево кесарю, а Божие Богу" (Мф. 22, 21) и апостола Петра: "Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам" (Дн. 5, 29) и можно услышать отдаленное предостережение против тоталитаризма. Христианство обнаруживает сакральное, богоподобное, непостижимое одним лишь разумом в человеке, помогая и на социальном уровне определить соответственно сферу социальной апофатики (определенную методологическую недетерминированность общественных структур), основанной на доверии к человеку как творению Божию. На мировоззренческом уровне это обозначается понятием "свободы со

7 В русском Православии такое единение, не поглощающее личность, выражается понятием "соборность".

[15]

вести", предполагающем деидеологизацию общества (равноправие различных мировоззрений, как ни сомнительно это звучит с религиозной точки зрения, претендующей на абсолютность) (8). Определяется, таким образом, граница не столько рационализма как таковому (свободе мысли), сколько его практическим "приложениям", когда монизм и детерминизм, свойственные ему, становятся оправданием насилия.

В основе ложных социологических схем лежит, таким образом, ложная редукционистская антропология.

3. Воображение как трансцендирование

Не ограничиваясь констатацией иррационального (точнее: внерационального) аспекта человеческой воли, так ярко прозвучавшего в современной философии и литературе (9), постоянно "мешающего" по-

8 Еще в начале XVIII в. высказывалась мысль, что распространение представления, что все религии равноправны, ведет к уничтожению религиозных убеждений (См.: Райхард Лаут. Что говорит нам Достоевский сегодня? // Общественные науки. 1990. № 1). Без попытки анализа данного небесспорного

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
высказывания можно сказать лишь, что сам примат свободы убеждений (ставший аксиомой современной науки об обществе и с большим трудом усваивающийся общественным сознанием) можно убедительно обосновать лишь религиозно. 9 См., например: Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Ф. М. Достоевский, как известно, по типу мышления относится к XX в. (а может быть, и к XXI в.!), когда значительно усилилась поляризация противоположностей в человеческой природе и обществе.

[16]

пыткам внедрения в жизнь неапофатических (тотальных) моделей "наилучшего" общественного устройства, попытаемся взглянуть на человека с точки зрения "естественного" разума, поставив вопрос о нем в более общей форме: принадлежит ли человек как микрокосм, как "венец творения" только этому миру или же его интенция способна трансцендировать за его пределы? Описывается ли этот выход за границы естественного (как бы ни было трудно их определить, даже если и не говорить о чудесах как исключениях из природно-дискурсивной необходимости) только в терминах психологии (понимаемой в номиналистическом смысле), и тогда его в онтологическом смысле собственно и нет (есть лишь воображение), или же он имеет качественно иной (онтологический) характер, и тогда он все-таки есть? (10) Вообще говоря, нет никаких метафизических (на что указывает и сам термин) предпосылок для установления (априори) каких-либо пределов многообразию мира как таковому, для отрицания возможности онтологически иного (а может быть, и внеонтологического вообще), принципиально не поддающегося никаким нашим последовательным определениям и измерениям сверхъестественного мира (в традиционном смысле необъективируемого) (11)

10 Ср. с "древним экстазом" (с греч.: вы-ход, ис-хождение, ис-ступление), в котором снимается субъект-объектный дуализм.

11 Это в яркой форме проявилось в квантовой механике. Ср.: "Реальность имеет бесконечную, безмерную, а потому и безусловно недоступную и темную для нас глубину, в которой в каком-то смысле возможно безусловно все, -- в том числе и логически-метафизически немыслимое" (Франк С. Л. Непостижимое. Мюнхен, 1971. С. 302). Одиозный в атеистической литературе термин "сверхъестественное" с непредвзято философской точки зрения означает не что иное, как переход в другую понятийную систему.

[17]

На это обычно бодро возражают, что не всем человеческим представлениям есть соответствие в действительности (12). Но ведь весь вопрос-то в том, что понимать под действительностью? Относительно недавнее радикальное "разделение" Универсума на бытие и мышление (которое стало пониматься преимущественно в номиналистическом смысле), как и всякое распадение, есть умирание, отступление от глубинных основ Бытия. Это разделение, вытеснив древнюю интуицию о целостности мира, тождестве бытия и мышления (13), породило изоэренную, часто аксиологически нейтральную, субъект-объектную гносеологию (в известной степени преодоленную позже в экзистенциализме), ищущую в основном ответ на вопрос "как?", а не "зачем?" Понятия "ценности", "смысла" были субъективированы и психологизированы, утратив, таким образом, какую-либо связь с Бытием, которое стало пониматься как отвлеченно-чуждый объект.

12 Приводя этот (в духе наивного реализма) довод против онтологического аргумента в пользу бытия Божия, обычно упускают из виду, что идея Бога не есть идея в ряду других идей, а есть некая всеобъемлющая сверхидея, поэтому традиционная логика к ней неприложима, как неприложима она уже к известным апориям и к антиномиям.

13 Не является ли стремление к ипостазированию понятий следствием глубокой, не всегда осознанной памяти об утраченном единстве? В философии Гегеля, например, попытавшегося возродить это единство (бытия и мышления), жизненный (оптимистический) тонус очень высок (на что редко обращают внимание).

[18]

Категорическое умозрительное отрицание чего-либо (14), всегда имплицитно связанное с умозрительными же определенными ограничениями, внутренне противоречиво, если производится без указания этих границ (15). Это было бы более понятным со стороны физика-экспериментатора (16), чем со стороны философа-

14 Против такого "онтологического" отрицания можно, кстати говоря, выдвинуть тот же довод, который обычно приводится против онтологического утверждения (онтологического аргумента). Умозрительное отрицание может также быть некорректным. Принцип онтологического минимализма Оккама (сущности не следует умножать без необходимости) неприложим к духовно-идеальной сфере, где само понятие необходимости представляет непростую проблему.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
15 Большая заслуга философии Канта в том, что в ней четко ставится вопрос о границах.

16 Такое, якобы основанное на опыте, отрицание построено на скрытой подмене индукции (исходящей из явно недостаточных по своей полноте эмпирических данных) дедуктивным выводом (отрицанием), следующим из отрицательной интуиции рассудка. Известный в англоязычной философско-религиозной литературе "вызов флю" (Flew's challenge: "Какие события должны иметь место в будущем или должны были иметь место в прошлом, чтобы они составили для вас доказательство отсутствия милосердия Божия или отрицания того, что Он существует?", 1955), направленный против априорной предвзятости, не достигает цели, ибо сам основан на спорных предпосылках: о симметричности двух подходов: усеченного (позитивистского) и открытого (религиозного), о том, что вопрос о бытии Божиим может решаться путем выбора решения на основе "данных", пусть и внутреннего опыта, исходя из якобы общепринятого понятия существования. Насколько тоньше рассуждения преп. Максима Исповедника (ок. 580–662): "оба положения, что Бог есть и что Он не есть (речь идет о свойствах Божиих. -- В. Н.), могут быть допускаемы в созерцаниях о Боге и не без основания: одно, как утвердительно полагающее, что Бог есть, как причина всего сущего; другое – как положение, отрицающее в Боге все, что принадлежит сущему, по причине превосходства Его над всем сущим. Но ни одно из этих положений не может быть принимаемо в строгом смысле слова, ибо ни одно из них не утверждает положительно, так ли в действительности и есть то или другое, чего мы допытываемся. Ибо с Богом ничто -- существующее ли или не существующее -- не связано силою естественной необходимости. Он имеет бытие... превосходящее всякое утверждение и отрицание" (см.: "Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения", СПб., 1855. Т. 1. С. 298–299). Апофатизм святоотеческого богословия не позволяет прилагать позитивистский принцип верификации к бытию Божию (см. также прим. 23).

[19]

фа, имеющего дело преимущественно с реальностью иного рода, которая, несомненно, коррелируя с природной и психической реальностями, изучаемыми позитивными науками, полностью, однако, ими не определяется (17). Философская рефлексия, да и вообще мышление, также были бы невозможны без способности мысли преодолеть самое себя, так как само "осознание означает трансцендирование за пределы того, что осознается" (18).

Психологически близкий нам феномен воображения в этом отношении до сих пор, кажется, не полу

17 Об этом говорит, например, самая возможность систематических заблуждений человеческого ума, получающая в гносеологии, построенной на "теории отражения", довольно поверхностное, в основном психологическо-социальное объяснение.

18 см.: Франк С. Л. Цит. соч. С. 111.

[20]

чил достаточного осмысления в онтологическом аспекте, хотя многие философы и указывают на исключительную его важность.

Имманентизм сам себе полагает границы, основываясь в основном на позитивистском принципе предметной объективируемости, утверждая движение и развитие без "внешней" цели (самодвижение) и, в конечном итоге, – философский релятивизм, относя при этом этику к области психологии. А неискоренимая потребность человеческой интенции (хотя бы только в воображении) переступать любые границы (19) в своем же, пусть и не до конца осознанном стремлении к Абсолюту (20) (даже и при мировоззренческом отрицании его), приводит, будучи замкнутой на самое себя, к тому, что на богословском языке называется антропоцентризмом и человекобожием (21).

Таким образом, вопрос не решается простым "перенесением" цели "извне" – "внутри" человека, как это пыталось сделать новое антропоцентрическое 19 Это ярко выражено в творчестве Ф. М. Достоевского, который и о себе говорил: "Всю жизнь за черту переходил". По высказыванию Гегеля, определить границу означает ее переступить, и даже мысленное преодоление границы есть все-таки ее преодоление, хотя и в другой реальности, и в этом смысле оно не может быть ложным.

20 Что, как и склонность человеческого мышления к монизму вообще, можно рассматривать как следствие глубинной памяти о первоначальном монотеизме.

21 "Если Бога нет, то сам должен богом стать", – говорит один из героев (Кириллов) Ф. М. Достоевского. На этическом уровне это переходит в принцип: если Бога нет, то все дозволено, высказанный другим персонажем в романе "Братья Карамазовы".

[21]

мировоззрение. Углубляясь и в самое себя, человек может совершить "переход", ощутить иную глубинную реальность (22), "миры иные" (Ф. М.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org Достоевский). Не случайно вопрос о "переходе" становится одной из парадигм современного философского мышления.

4. Необъективируемость (неопределимость) первоосновы Бытия. Антиномизм. Принципиальная необъективируемость, непредметность (в гносеологическом измерении – апофатизм) первоосновы бытия, о которой говорится во многих религиях, у философов и богословов (Платон, Плотин, Прокл, Дионисий Ареопагит, св. Максим Исповедник, св. Григорий Палама, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, В. Н. Лосский) и указание на которую составляет правду иррационализма, может найти для современного, позитивистически настроенного сознания определенную, на уровне антропологии, аналогию в обратно пропорциональной зависимости между степенью определимости характеристик человека и их аксиологической значимостью (вес, например, легче измерить, чем совесть). Человеческая личность, как предел этой значимости, оказывается принципиально неопределимой, а значит, и ни с кем не сравнимой. 22 Ср. с мистическим опытом самоуглубления, известным многим религиям. В древней заповеди "познай самого себя" содержится и этот смысл.

[22]

В христианской метафизике не только утверждается наличие сверхъестественного, но и само понятие Иного, Другого доводится до своего предела, что обозначается терминами: "нетварное" (Бог), соотносительно с "тварным" (миром) (23). Это оказывается возможным благодаря Библейскому учению о творении мира "из ничего" (см.: 2 Мак. 7, 28), не встречающемуся в других религиях, которые в силу одного этого склонны к пантеизму или симметричному дуализму. Важность этого положения трудно преувеличить, так как только при таком понимании Бытия возможно высоконапряженное метафизическое поле, побуждающее движение, по сравнению с которым любое "самодвижение" оказывается просто чем-то неконцептуализированным, так как слово "само" ничего не объясняет.

Несомненно как то, что мистический опыт переживания сверхъестественного во многих религиях имеет много общего (например, в катафатическо-апофатической "метафизике света" (24)), так и то, что ментальные метафизические установки (догмы) не могут не влиять на предельные результаты этого опыта, которые, в свою очередь, влияют на эти представления.

23 Св. Григорий Палама говорит: "Если Бог – природа, то все остальное -- не природа, если же то, что не Бог, является природой, то Бог не природа, и даже Он не есть, если другие существа суть" (цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды (далее: БТ). 1972. № 8. С. 24).

24 Опыт восхождения к Божеству описывается у Дионисия Ареопагита в антиномической терминологии "пресветлого мрака". О катафатическом и апофатическом богословии, о "метафизике света" см.: Лосский В. Н. Цит. соч. Гл. II, XI.

[23]

Возникает, таким образом, труднейший вопрос догматико-философского осмысления существования двух онтологически абсолютно разных реальностей и возможности их взаимодействия при монистическо-теистической картине мира в целом (25).

25 С. Л. Франк определяет мировоззрение, соответствующее такой метафизической реальности, как "антиномический монодуализм" (цит. соч. Там же). Можно ту же парадигму сформулировать не в терминах "сверхъестественного" и "естественного", а в терминологии "духа" и "природы", предлагаемой Н. А. Бердяевым. Антиномичность глубоко свойственна православной догматике. Догмат есть вероучительное определение, сформулированное и принятое Церковью на основании Ее духовного исторического опыта, принимаемого верой. Догмат носит в большей степени характер свидетельства о духовной реальности, чем дискурсивного вывода, и часто выражается в апофатической и антиномической форме, что обусловлено природой этой духовной реальности. В методологическом смысле можно попытаться провести некоторую аналогию догматов с аксиомами. Св. Григорий Палама говорит: "всякому богословию, желающему соблюдать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны". (цит. по: Лосский В. Н. Паламитский синтез // БТ. 1972. № 8. С. 197).

Гипотетически можно, конечно, говорить о смене одних антиномий другими при переходе к более полной понятийной системе, но фактически антиномии, касающиеся основ Бытия, чрезвычайно устойчивы, например, известные антиномии Канта. Об антиномиях в богословии см.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. Часть 1. Гл. II.

[24]

5. Троичность

Христианский теизм также является глубоко антиномическим, т.е. включающим в себя некоторую множественность (троичность), что, как и попытки

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
догматической концептуализации взаимодействия двух природ, не позволило провести до конца упрощенный философский монизм в Православии, привело к формированию богословами (в основном "великими каппадокийцами": св. Василием Великим, св. Григорием Богословом, св. Григорием Нисским) антиномически утонченной православной триадологии (26). Конечно, человеческому рассудку проще было бы представлять Абсолютное -- Бога в виде Монады, но тогда возникает проблема осмысления взаимодействия ее с миром. Вопрос о множественности в Божестве оказывается тесно связанным с вопросом о взаимодействии Его с миром. В унитаризме, например, такой Монадой представляется Бог-Отец, а Сын и Св. Дух являются только Его силами (динамическое монархианство). Очевидно, что если такая схема и может (да и то только на первый взгляд!) удовлетворить космологии, то ни в коем случае 26 Православные богословы, используя философский аппарат, не стремились во что бы то ни стало философски "увязать" догматическое вероучение, полагая за основу данные Божественного Откровения. (О троичности Божества см.: Мф. 3, 16-17; 28, 19; 1 Ин. 5, 7). С философской точки зрения, некоторая множественность в Абсолюте как бы находится в некотором соответствии с множественностью мира. См.: Булгаков С. Н. Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 90-97.

[25]

случае сотериологии (27), которая оказывается без Спасителя. Первой попыткой осмысления возможности преодоления онтологической пропасти между Богом и миром (нетварным и тварным) явилась субординационистская триадология христианских апологетов (св. Иустин, Ориген), согласно которой Второе Лицо Пресвятой Троицы -- Логос (характерно употребление именно этого греческого термина) и Св. Дух обладают не такой степенью Божественности, как Бог-Отец. Такая триадология сформировалась под влиянием античной космологии с ее принципом иерархизма, и проявление Логоса вовне (как смысло- и формообразующего принципа) связывалось с сотворением мира. Так, Афинагор (II в.) говорил о Логосе как о Божественной идее и энергии, "ибо по Нему и через Него все сотворено" (28). Космологизм апологетов проявлялся и в том, что не всегда разделялись принцип предвечных рождения Сына и исхождения Св. Духа (как непрерывного действия Божественной сущности) и принцип творчества -- сотворения мира (как прерывного действия Божественной воли -- мир имеет начало). Динамическое начало в Пресвятой Троице

27 Сотериология -- учение о спасении. Полноту спасения, согласно христианскому вероучению, осуществляет Бог, а не Его посредники. Иисус Христос именуется однажды в Священном Писании "Посредником" (1 Тим. 2, 5), но не в иерархически-онтологическом смысле (как в язычестве), а в Промыслительном. Представление о какой-либо "третьей" промежуточной природе чуждо христианской метафизике.

28 См.: Афинагор. Прощение о христианах, § 10 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 419.

[26]

относилось в основном к Божественной икономии (промыслительной деятельности Бога о мире), а не к внутрибожественной жизни. То есть Троица онтологическая (самодостаточная) представлялась подчас апологетами преимущественно по образу Троицы икономической (проявляющейся вовне), а умаление в результате этого Второго и Третьего Лиц Пресвятой Троицы (как посредников) приводило к ущербу в сотериологии.

Динамическое понимание Лиц Пресвятой Троицы при параллельном развитии собственно триадологии (важнейшим триадологическим догматом явилась формула о единственности Отца и Сына, вошедшая в Символ Веры, принятый на Первом Вселенском соборе, 325 г.) сохранилось и у последующих богословов.

По учению св. Григория Нисского (IV в.): "Источник Силы есть Отец, Сила же Отчая -- Сын, а Дух Силы -- Дух Святой".

Св. Василий Великий (IV в.): "Сын являет в Себе всего Отца, как воссиявший от всей Славы Его", -- чем подчеркивается "энергетический" характер (слава, сияние) явления Отца чрез Сына.

Св. Григорий Богослов (IV в.): "Мне кажется, что Сын именуется Словом... и потому, что являет Отца. Можно было бы также сказать, что Он относится к Отцу как определение к определяемому. Ибо "логос" означает также "определение", и тот, "кто знает Сына, знает и Отца" (Ин. 14, 7). Итак, Сын есть... выражение природы Отца, ибо всякое порождение есть... определение родившего. Наконец, если под "логосом" понимать причину сущности каждой вещи, то мы не ошибаемся, именуя так Сына.

[27]

Ибо разве может существовать что-нибудь, что стоит не Логосом?" (29)

Св. Григорий Палама (XIV в.): "Не только Единородный Сын Божий, но и Св. Дух называется у святых энергией или силой... ибо и Бог называется силой у

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Великого Дионисия (Ареопагита)"(30).

Замечательна эта преемственность проходящей через века православной богословской традиции. (Цитаты можно было бы умножать). Потребовалось немало времени, чтобы преодолеть широко распространившееся арианство, окончательно избавиться от субординационизма и прийти к представлению о равночестности (равном достоинстве, единосущности) Лиц -- ипостасей Святой Троицы, но динамически-энергичное понимание Троичности, развитое апологетами, навсегда вошло в Православное богословие. Именно развитие св. Григорием Паламой концепции "Божественной энергии", соответствующей единой Божественной сущности Святой Троицы (чему способствовал исихастический опыт пребывания монахов в Фаворском Свете Преображения Христова), позволило в большей степени (уже на онтологическом уровне) догматически осмыслить и совместить православную космологию (основной задачей которой является осмысление взаимодействия Бога и мира) с православной сотериологией (основная задача которой -- осмысление полноты спасения). Проявительная энергичная деятельность Святой Троицы

29 цитаты из св. отцов приводятся по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ, 1972. № 8. С. 47.

30 *Patrologia Graeca*, ed. Migne, t. 150, col. 1205C.

[28]

ица не исключает равночестности Лиц, осуществляющих полноту спасения, не предполагает какой-либо третьей, промежуточной природы, казалось бы необходимой для посредничества, и не обязательно связана с сотворением мира и икономией, ибо, по мысли св. Григория Паламы, "нет сущности без энергии". Представление же о Божестве как неподвижном Абсолюте более свойственно философии, чем религии.

Христианское мировоззрение, будучи персоналистическим теизмом, не ограничивается признанием сверхъестественного начала бытия, но исповедует его личностный характер, что углубляет древнее учение о микрокосме (человеке) и макрокосме (Вселенной). Было бы *contradictio in adjecto*, если бы макрокосм не обладал бы каким-либо свойством микрокосма, в том числе и личностностью (31). Именно этот пункт часто представляет "камень преткновения" для современного сознания, для которого непременным условием истинности знания является его объективность, понимаемая в смысле безличностности. В христианстве же истина явлена не в форме "что", а в форме "кто".

31 Тейяр де Шарден так выражает эту мысль: "Вселенская энергия должна быть мыслящей энергией, она не может быть ниже по степени развития, чем те цели, которые одушевляются ее действием. И следовательно... космические атрибуты, с которыми она представляется современному взгляду, никак не снимают необходимости того, чтобы мы признали за нею некую трансцендентную форму личности" (цит. по: Йозеф Рацингер. Цит. соч. С. 184).

[29]

6. Боговоплощение

Воплощение Второго Лица Пресвятой Троицы в Богочеловеке Иисусе Христе есть высшее Откровение, в котором трансцендентное личностно (!) сочетается с имманентным, нетварное -- с тварным, и обнаружившаяся глубина и сокровенность души человеческой оказывается усыновленной Богу.

Как пишет С. Н. Булгаков: "Богочеловечество есть жизненное отождествление Божественного и человеческого при всей непреложности различия между ними" (32). Личность человеческая перестает сознавать себя чем-то случайным, "заброшенным", получает новый (необычайно высокий!) онтологический и личностный статус, впервые по-настоящему осознает самое себя. Сын Божий стал человеком, "чтобы почтить плоть и именно смертную плоть, чтобы высокомерные духи не смели считать и думать, что они честнее человека, что они могут обожиться вследствие своей бесплотности и кажущегося бессмертия..." (33)

Ни в одной религии человек не рассматривается так высоко, как в христианстве, и только в христианстве раскрывается тайна конкретного. Откровение, "благая весть" обращены вместе с тем прямо к сердцу человека, его совести, определяя тем самым действие Божие в душе человеческой (христианскую катафатику). Господь еще в эпоху

32 Булгаков С. Н. Об Откровении // Вестник Русского христианского движения. 1983. № 140. С. 8.

33 Архимандрит киприан (Керн). "Антропология" св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 367.

[30]

Ветхого Завета говорил через пророков: "...вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их..." (цит. по: Евр. 8, 10), "...сотворите новое сердце и новый дух..." (Иезек. 18, 31).

Иисус Христос не спрашивает апостола Петра, согласен ли он с Его учением, а

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
-- любит ли он Его? (Ин. 21, 15-17), как и ранее говорил, что "верующий в Него имеет жизнь вечную" (Ин. 6, 40). Истина представлена не в форме "что", а в форме "кто" (Ин. 14, 6: Я есть путь, истина и жизнь). В этом – острый персонализм Евангелия, опередивший на века соответствующую философию персонализма.

Эта прямая обращенность христианства к глубинной сущности человека (обозначаемой в Библии словом "сердце"), что выражается в самом понятии Откровения, не позволяет, строго говоря, определить христианство как одну из религий, так как само понятие религии как связи предполагает некое опосредование.

Как сказал один теолог XX века, христианство есть кризис всех религий. В любом учении есть теоретическая, а значит, в определенной степени условная сторона. Рациональное, теоретическое, само по себе всегда относительно, несмотря на свою логическую "безусловность", есть концепт, а не цель, которая (в религии) стяжается всей полнотой человеческой природы. Христианское понимание целостнее, глубже "религии", и на последней глубине, благодаря Боговочеловечению, оказывается личностное начало, новое открытие образа и подобия Божия. И "какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?" (Мф. 16, 26).

[31]

Когда человек встречается с Богом, начинается другое -- безусловное таинство Встречи... Так апостол Петр раскаялся в своем отступничестве (34), заплакал от одного взгляда Христа (см.: Лк. 22, 61-62). Мы можем лишь попытаться представить себе этот пронизывающий человеческую душу взгляд. Вся полнота человеческого существования в его предельном трагизме, одиночестве, предстоянии смерти и даже богооставленности ("Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" -- восклицает Он на кресте -- Мф. 27, 46) была воспринята Сыном Божиим в Его вочеловечении, своеобразном кенозисе (умалении, греч.), крестных муках и смерти. Воскресением (во плоти) Христа из мертвых, Его вознесением, возвращением с человеческой преображенной плотью (!) к Богу-Отцу (что радикально отличает христианство от всех религий, в которых, самое большее, было лишь предчувствие подлинного Воскресения) завершается огненная мистерия нашего спасения.

Из всех возможных путей избран самый тяжкий, а значит, самый универсальный (включающий в себя все другие пути). Не остается неисцеленной муки, преодолевается последняя граница -- смерть, открывается Бесконечное... Чтобы спастись, сказал один богослов, надо целовать раскаленное железо Креста. Впрочем, Бог не попускает искушения сверх сил человеческих (см.: 1 Кор. 10, 13), и иногда достаточно малого дела -- "луковки" (35). 34 Русское слово "покаяние" не передает всего смысла, содержащегося в греческом новозаветном термине -- глубокое внутреннее изменение.

35 См.: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книга седьмая, глава "Луковка".

[32]

В Воскресении Христовом жизнь окончательно побеждает смерть, добро побеждает зло. Воскресение во плоти обнимает собою -- как и простертые всему миру руки Христа на кресте -- всю полноту бытия, не только духовного, но и материального. Космологическое понимание Воскресения характерно для Православия, где главный праздник -- Пасха (прохождение, евр.), знаменующая в христианском смысле "переход" к новому, преображенному бытию.

Библейское учение о творении мира "из ничего" (как парадигма несводимости, нередуцируемости) имеет фундаментальное значение и для понимания таких тесно взаимосвязанных понятий, как "свобода" и "личность", как до конца не сводимых ни к психофизической природе человека, ни к какой-либо прикладной функциональности. Эта принципиальная несводимость предполагает абсолютный разрыв в причинно-следственной гомогенности, предполагает совершенно новое творческое начало (36). В уникальности личностного начала, в невозможности его редуцирования можно увидеть и серьезный довод в пользу его бессмертия (37), ибо смерть есть распад, редукционизм. Антиномизм личности приобретает предельный характер, объединяющий возможное потенциально-бесконечное будущее бытие и фактическую

36 См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 124-125.

37 В способности человеческого сознания преодолевать любые границы, в том числе и временные, Н. О. Лосский видел признак бессмертия человека (см. его "Общедоступное введение в философию". Франкфурт-на-Майне, 1956. С. 26).

[33]

актуальность смертности. Возможность "заболеть" метафизическим небытием для личности остается, ибо она не абсолютно независима, что полагает предел и ее свободе. Свобода и личность находят свое утверждение, новую глубину и наивысшее выражение в Личности Иисуса Христа, Боговочеловечении которого

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
сопоставимо, по мнению св. Максима Исповедника, по своей метафизической значимости с сотворением мира.

7. Христология

Вопрос о совместимости и взаимодействии двух природ (нетварной и тварной) приобрел необычайную остроту, когда развитие церковной жизни потребовало богословского развития христологии, более глубокого осмысления основополагающего положения христианского вероучения о Боговочеловечении Сына Божия. Вновь возник вопрос (уже на уровне христологии): каким образом две природы -- истинно Божественная и истинно человеческая (без каких-либо промежуточных иерархических градаций) -- могут сочетаться в едином Лице Иисуса Христа?

В рамках естественного философского монизма этот центральный христологический вопрос, ставший поистине "камнем преткновения" для рационалистического сознания и породивший почти все христианские ереси, не мог получить разрешения. Догматическое определение об образе сочетания двух природ в едином Лице Иисуса Христа (неслиянно, нераздельно, неразлучно, неизменно), данное на Четвертом

[34]

Вселенском Соборе (Халкидон, 451 г.), оказалось чисто апофатическим, выходящим за рамки философии как таковой (38).

Все ереси в той или иной форме отрицали возможность преобразования твари в "новую тварь" (см.: Кор. 5, 17), обожение (39), а значит, в конечном итоге, и полноту спасения, подчас понимая его только в спиритуалистическом смысле. В каждую историческую эпоху Церковь неустанно заботилась о том, чтобы показать христианам возможность реального богообщения, обожения, понимаемого не только в нравственном смысле, но и в онтологическом. Ведь согласно христианскому учению спасению подлежит не только душа, но и человеческое тело (40). Отрицание подлинного богообще-

38 О православных триадологии и христологии см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Его же. Догматическое богословие // БТ, 1972. № 8.

39 Под обожением (??????), которое один православный богослов удачно назвал религиозным идеалом Православия, понимается благодатное преобразование человеческой природы, ее богоуподобление. См.: Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1906. Т. 97. С. 165-213. Христианская традиция отнесла к людям слова псалма: "Я сказал: вы боги" (Пс. 81, 6; Ин. 10, 34). Апостол говорит: "Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему..." (1 Ин. 3, 2).

40 Св. Григорий Палама: "Если тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно несомненно должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей Божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преобразены и освящены" (цит. по: Лосский В. Н. Паламитский синтез // БТ, 1972. № 8. С. 200).

[35]

ния всегда начиналось с размывания центрального утверждения христианства: "Слово стало плотью" (Ин. 1, 14), с отрицания полноты Боговочеловечения ("в Нем обитает вся полнота Божества телесно" -- Колос. 2, 9), то есть того, что опрокидывало традиционную философскую парадигму, казалось "безумием для эллинов" (1 Кор. 1, 23). Самая возможность обожения неразрывно связана с Боговоплощением, ибо именно в Едином Лице Иисуса Христа сочетаются две природы: Божественная и человеческая, истинный Бог и истинный человек. Именно Богочеловечество Иисуса Христа явилось основой нашего спасения. Можно сказать, что все богословие было ответом на вопрос Христа к апостолам: "А вы за Кого почитаете Меня?" (Лк. 9, 20), вопрос, который до сих пор звучит перед совестью каждого человека.

И Церковь борется с гностиками, отрицавшими реальность Боговоплощения, ибо "Бог стал человеком, чтобы мы обожились" -- говорится у свв. отцов.

Церковь утверждает в Символе Веры догмат единственности Сына Божия и Бога-Отца против ариан (Первый Вселенский Собор, 325 г., никея). Ибо именно Сын Божий открывает нам путь к единению с Богом, и если Он не той же сущности, что и Отец, если Он не Истинный Бог, то и наше обожение и спасение невозможны.

Церковь осуждает учение несториан (Третий Вселенский Собор, Ефес, 431 г.), чтобы разрушить средостение, которым в Самом Христе хотели отделить человека от Бога, разделив Его личность на две: Божественную и человеческую.

[36]

Церковь восстает против учения Аполлинария (41) (Второй Вселенский Собор, Константинополь, 381 г.) и монофизитов (Халкидонский Собор), чтобы показать, что поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
воспринята Сыном Божиим при Воплощении, постольку и наша человеческая природа, во всей ее целостности и полноте, может преобразиться и войти в единение с Богом, соделаться "причастницей Божеского естества" (2 Петр. 1,4).

Церковь борется с монофелитством (42) на Шестом Вселенском Соборе (Константинополь, 680 г.), ибо вне единства двух волей во Христе, соответствующих двум природам, невозможно обожение, необходимым условием которого является свободная интенция человека.

Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание (Седьмой Вселенский Собор, Никея, 787 г.), утверждая возможность отражения Божественных реальностей в материальной сфере (реалистический символизм), что также стало возможным благодаря Боговоплощению (43).

Оказалось, что христологический догмат имеет и большое методологическое значение, ибо естественное соприкасается со сверхъестественным не только 41 Аполлинарий (II в.) считал, что Иисус Христос имел человеческие душу и тело, а дух его был "замещен" Божественным Логосом.

42 Монофелитство (иелзмб -- воля) -- "единовольческая" ересь (видоизменение монофизитства), утверждавшая, что при двух природах во Христе существует только одна Божественная воля.

43 Краткая история борьбы Церкви с ересями, с незначительными изменениями и дополнениями, заимствована из: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви //БТ, 1972. № 8. С. 10.

[37]

в средоточии этого сочетания -- Лице Господа Иисуса Христа, но и в церковных таинствах, церковной жизни и в определенной степени в жизни вообще (44).

Во Христе Абсолютное личностно во всей полноте (см.: Кол. 2, 9) соединилось с относительным, вследствие чего наиболее глубокое онтологическое обоснование этики возможно только в христианстве.

Православная догматика, сложившаяся в эпоху Вселенских Соборов, в конечном итоге утверждала одно: возможность богоуподобления, единения с Богом, без какого-либо обезличивания, смешения и пантеистического "растворения" в Божестве.

8. Учение о сущности и энергиях Божиих

Учение о сущности и энергиях Божиих, развитое св. Григорием Паламой в контексте религиозно-философского мышления своей исторической эпохи, используя несколько иную терминологию, вызванную особенностями спора с калабрийским монахом Варлаамом (45) о природе фаворского Света, утверждает интересную характеристику философов русского религиозного ренессанса с точки зрения халкидонской ортодоксии дает А. В. Карташев в его книге "Вселенские Соборы" (Париж, 1963. С. 429-437).

45 Ретроспективно Варлаама можно оценить как носителя вполне определенной тенденции, время от времени проявляющейся в истории, пока, начиная с эпохи Возрождения, она не стала преобладающей. В основе этой тенденции лежит предположение, что весь духовный мир человека сводится к его знаниям, получаемым в результате чувственно-логической деятельности. На место же веры начинает претендовать научно обоснованная гипотеза. Отрицая в итоге сверхъестественное (начиная с облегченного утверждения о его полной непознаваемости), эта тенденция игнорирует метафизическую природу человека и приводит соответственно к замкнутому антропоцентрическому мировоззрению.

[38]

ет то же самое -- возможность обожения. Хотя термины "сущность" и "энергия" -- и именно в том смысле, какой они имеют у св. Григория, -- встречаются в православном богословии задолго до него, только в XIV веке они и обозначаемые ими реальности становятся объектом специального богословского изучения. Предстояло осмыслить природу Богочеловеческого взаимодействия в широком смысле, его динамизм, образ взаимодействия Бога и мира вообще. В варлаамитской ереси, типологически сходной с западным аверроизмом, отрицание возможности обожения происходило уже не на уровне христологии, а в несколько "натурализованной" форме через отрицание нетварности Божественной энергии. Ибо выяснилось, что если Божественная энергия имеет тварный характер, то она, в сущности, ничем не отличается от тварной энергии тварной природы, и, таким образом, тварный мир становится замкнутым в себе, закрытым для Божественной благодати, то есть для Бога.

Варлаам, подобно многим еретикам, был "строгим" монотеистом, и, подобно тому как "Великих каппадокийцев" обвиняли в тритеизме из-за их учения о троичности Божества, обвинял св. Григория в двубожии за то, что тот утверждал, что Божественная энергия это Сам Бог. Этот вопрос имел принципиальное

[39]

значение, и Церковь еще раз, преодолев рационализм, уповающий только на

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
очевидное, утвердила реальность присутствия Божия в этом мире, реальность обожения, приняв православное учение о сущности и энергиях Божиих и внося его (1368) в имеющий вероучительное значение Синодик Православия (46). "Бог не только в трех ипостасях, Он еще и всемогущий", -- говорится в определениях Константинопольского Собора 1351 года. То есть Бог, как всемогущий, может динамически преодолевать онтологическую пропасть между тварной и нетварной природами. Паламитские Соборы (1341, 1347, 1351), по сути дела, предостерегают от номинализма и будущего деизма. В лице Варлаама статический "чистый" эссенциализм, рационалистически упрощенные субъект-объектные онтология и гносеология потерпели поражение (47). Православие утверждает принципиальную открытость мира Божественной благодати, что исключает механическо-редукционистский подход к действительности.

Антиномический дуализм тварного и нетварного, антиномически преодолевается (и не преодолевается, так как дуализм "тварного" и "нетварного" все же важно, что в Синодике Православия проводится параллель учения Варлаама с арианством, отрицавшим Божественную природу Сына Божия, и савеллианством, отрицавшим троичность Божества.

47 Знаменательно, что святоотеческая мысль не удовлетворилась упрощенным дуализмом двух природ, выработав парадоксальное понятие "того, что около сущности Божией" (св. Григорий Нисский), типологически связанное с понятием "энергии".

[40] остается) нетварной Божественной энергией, обладающей свойством Божественной полноты (неумалюемости) (48), чем и обуславливается возможность бесконечного преобразования твари и человека, его обожения и спасения, которое начинается уже в этом мире. Человеку, как созданному по образу и подобию Божию, открывается ничем не ограниченная (даже смертью) возможность восхождения и даже богоуподобления (49).

Итак, трансцендентность Божественной сущности, согласно православному учению, "выше" трансцендентности в мировоззренческих системах, не знающих творения *ex nihilo* (из ничего), не знающих абсолютного противоположения тварного нетварному. А имманентность динамического присутствия Божия (нетварные энергии) в мире больше, чем при безличной эманатически-однородной имманентности пантеизма, не знающего никаких скачков и вообще жизненного драматизма (50).

48 Учение об этом свойстве Божественных энергий было развито уже в неоплатонизме. Эта идея о парадоксальном присутствии целого в каждой своей "части" проходит через всю историю философии: от гомеомерий Анаксагора до "субстанциональных деятелей" Н. О. Лосского.

49 В философии человек иногда именуется в потенциально-динамическом смысле "вторым абсолютным" (Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Сочинения. Т. 1. 1988. С. 709). Преподобный Нил Синайский (V в.) говорит, что всякого человека следует почитать как "бога после Бога" (Добротолюбие. Т. 2. М., 1895. С. 222).

50 С. Н. Булгаков пишет, приводя свидетельства церковных авторов: "Бог как Трансцендентное, бесконечно, абсолютно далек и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей (высказывание против оккультизма. -- В. Н.), но именно поэтому Он в снисхождении своем становится бесконечно близок, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами: Бог вне нас и Бог в нас, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным... Эту мысль с особенной яркостью в мистической литературе из восточных церковных писателей выражает Николай Кавасила (XIV в.), а из западных -- Фома Кемпийский (XIV-XV вв.). Оба говорят это особенно по поводу соединения со Христом в таинстве Евхаристии. К принявшим таинство Евхаристии Христос стоит даже ближе, чем они сами к себе" (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 24-25).

[41]

9. Кризис онтологии

Современный кризис онтологического принципа может иметь разные причины. Это и утрата представления о жизни как иерархической системе ценностей с соответствующим пониманием смысла жизни как служения высшей цели, исчезновение стремления внутренне привести себя в некое соответствие с этой системой ценностей (51) (того, что в православной аскетике именуется "умным деланием"). Это и своеобразная "исчерпанность" онтологического принципа в философии, его кажущаяся отвлеченность и даже некоторая от него усталость вследствие постоянного обращения духа философа горе (52). Это и неприятие "ипостазирования" как кажущегося интеллектуального произвола, и, наконец, формирование

51 См.: Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Новый мир.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
1990. № 1.

52 В православной литургии имеется возглас: "Горй имеем сердца"
(соответствует латинскому: Sursum corda).

[42]

каких-то новых, еще в значительной степени неосознанных, субъект-объектных отношений, ведущих к скатыванию к бессильной имманентности, калейдоскопическому ускорению-исчезновению времени (время перестает быть "подвижным образом вечности" -- Платон), к исчезновению дистанции без обретения Бога (53). Современный человек хочет в пределе ощущать все в любом месте и в каждый момент.

Основной же причиной представляется утрата чувства глубинности Бытия (пусть и изменившего в сознании людей свою структуру), неизбежно приводящая к секуляризации сознания, к его переориентации, образно говоря, с вертикали на горизонталь.

Религиозная онтология также стала казаться чрезмерно отвлеченной, внешней для человека, что, в свою очередь, привело к протесту против онтологизма как такового. Попытки переосмыслить изнутри современную ситуацию человека в мире привели наиболее чутких и глубоких мыслителей как бы к новому открытию христианства на экзистенциальном уровне, как отвечающего самым глубинным запросам человеческой личности.

В целом стало возможным говорить о христианском экзистенциализме, хотя как религиозный опыт он, *mutatis mutandis* к истории, существовал всегда, а в XIV веке получил в определенной степени и концептуальное выражение в богословии св. Григория Паламы, где наряду с апофатическим учением о сущности Божией содержится и катафатическое учение об образе ее существования на антропологическо-персоналисте-

53 Горичева Т. Кенозис в современной философии // Беседа. Ленинград-Париж, 1990. № 8.

[43]

ческом уровне. Учение же о преобразующих нетварных энергиях как форме этого существования, предполагает принципиальную открытость человеческого бытия Богу, что является важнейшим принципом и религиозного экзистенциализма. Можно сказать, что христианский экзистенциализм с его обостренным вниманием к человеку, как динамическая задача, вполне укладывается в православное учение об обожении (если не понимать последнее исключительно в онтологическо-эссенциальном смысле), обогащая его современными красками, раскрывая сущность человека в его способности к трансцендированию не только "по вертикали", но и в глубину каждого момента жизни.

После великой эпохи экзистенциализма традиционный онтологизм, конечно, не мог остаться прежним. Возможно, что и самая экзистенциальная напряженность новой философии произошла благодаря "снятию" отвлеченного трансцендентализма.

Устранение принципа трансцендентности из философии, однако, несмотря на кажущуюся приближенность к "самой" жизни, приводит, в конечном итоге, к утрате цели движения, без которой любая "интенциональность" неизбежно сводится к психологизму и философскому релятивизму, приводит к позитивистическому дроблению философии на так называемые аналитические направления (одно из которых привело даже к образованию в 60-е годы за рубежом лингвистико-аналитической религиозной апологетики), к окончательному исчезновению философии как жизненной позиции, к ситуации, когда перед любым "измом" можно ставить очередной "пост".

Стремление же к Абсолютному в душе человеческой остается, что может породить тупиковые ситу-

[44]

ации (54). Традиционная органика целостного мировоззрения сегодня утрачена, но, может быть, действительно, "в существе своем единство жизни (и потому единство истории) есть единство интенциональное, а не единство субстанциональное, единство подвижное и становящееся, а не предсуществующее и не "натуральное" (55). Возможно также, что предстоит мучительное освоение сознанием принципа прерывности, так трагически ярко проявившегося в XX веке.

Христианская парадигма оказалась концептуально емкой, способной вместить в себя как древнюю, так и новейшую философии, особенно экзистенциализм (56). Более того, христианство способствовало развитию персонализма, дав обостренное ощущение человеческой личности (57).

54 Что почти с математической точностью показано

Ф. М. Достоевским в "Приговоре" в "логическом самоубийстве" (см.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876, октябрь).

55 Флоровский Г. В. О типах исторического истолкования // Симпозиум в честь В. Златарского. София, 1925. С. 536.

56 Самая яркая здесь фигура -- это, конечно, Н. А. Бердяев. Но можно

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org вспомнить и хайдеггеровское понимание экзистенции как экзистенциального "выступления в истину Бытия", а не только как актуализации сущности; его же понимание укорененности "вот-бытия" экзистирующего человека в "броске Бытия, как посылающе-судьбоносного"; вообще религиозный апофатизм его философии (см.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988). Ср.: "бросок Бытия" с "устремлением-прыжком Бога", о котором говорит св. Иоанн Дамаскин (PG, 94, 860В). 57 См.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // БТ. 1975. № 14; Его же. Очерк мистического богословия // БТ. 1972. № 8. С. 32. [45]

10. Православие и современность

В принципе, все подлежит переосмыслению в свете христианства. Возможно, что эта "абсолютная религия" (Гегель) еще раз раскроет себя на философском уровне, соответствующем современному "неорганическому" сознанию, напряженно сочетающему в себе позитивистские и экзистенциальные элементы. Но апофатическая "область" (Богу Богово), определяющая открытость человека Богу, останется вечным "камнем преткновения" для рассудка, имманентно претендующего на тотальность.

Православное богословие, развиваясь в определенном историко-культурном русле, естественно реципировало понятийный аппарат греческой, а затем и развившейся из нее европейской философии, основными полярными принципами которой являлись онтологизм и новейший экзистенциализм, что и придало этому богословию соответствующий характер. Сталкиваясь на концептуальном уровне с антиномиями, оно не пыталось их сгладить, удовлетворяя естественной потребности человеческого ума, а даже, наоборот, доводило их до предельных противоположений, находя в этих антиномиях указание на тайну Божию. Можно, конечно, гипотетически предполагать возможность выражения христианской истины и в другой, не византийской понятийной системе, но фактическая реальность Воскресения Христова, благовестие о котором составляло суть апостольской проповеди, навсегда останется для верующего сердца откровением о потрясающих полноте и глубине жизненного начала. [46]

Христианство оказалось тождественным человеческой природе во всей ее часто мучительной сложности ("душа человека по природе христианка", но "христианами не рождаются, но становятся" -- говорится в раннехристианской литературе), вновь открыло замысел Божий о человеке, ставя перед ним задачу осмысления и актуализации этого замысла.

Христианская антропология признает глубокую поврежденность человеческой природы как следствие Грехопадения (не изменившего, однако, замысла Божия о человеке), и образ исцеления предполагается в ней соответствующий уровню, на котором произошло это повреждение (т. е. на уровне богообщения). Это, конечно, не исключает признания значительного влияния и социальной среды на человека. Но социальные болезни следует лечить социальными же средствами, без посягательства на человеческую душу. Сейчас, может быть, как никогда в нашей истории остра необходимость осознания границ в уровнях нашего поврежденного, потерявшего (после Грехопадения) целостность бытия. "Кесарю кесарево, а Божие Богу..." Посягательство на недозволенное в одном случае привело к инквизиции, а в другом -- к эстатизму. И на социальном уровне возникает вопрос о соотношении двух начал: Божественного и человеческого, Церкви как Богочеловеческого организма и человеческого социума вообще, Церкви и общества, Церкви и государства, а в светской плоскости -- государства и общества. Из единственности Истины следует, что ничто не может быть вне этой Истины, что все сферы жизни должны определиться в соответствии с нею (о чем много писал В. С. Соловьев). Отсюда соблазн превратить государ-

[47]

ство в Церковь (что именовалось в религиозно-философской литературе теократией). С другой стороны, это определение может быть только свободным, а значит, оно в принципе может и не осуществиться, и Истина, таким образом, в этом мире может и не возобладать.

Таким образом, и на общественном уровне (если не понимать христианство только как религию личного спасения, а Церковь только как монастырь, что было бы экклезиологическим монофизитством) возникает соответствующая антиномия: необходимости (Истины) и -- свободы (человека), не дающей никаких гарантий. Вопрос об умозрительном определении соотношения общественно-церковных реальностей, соответствующих крайним терминам этой антиномии, не так уж сложен. Другое дело - практика, часто заходящая в тупик. Ведь теории, часто намеренно, не учитывают многих факторов. Мистически же эта антиномия разрешается во Христе: "Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными" (Ин. 8, 31-32).

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Историческое развитие человеческого общества пошло в цивилизованном мире преимущественно по пути отделения Церкви от государства (не от общества!). От государства также должны быть отделены любые идеологии и партии. И действительно, Истина не может быть принудительной. Государство не должно превращать себя в Церковь и строить Царство Божие на земле, оно призвано лишь создавать условия людям для их достойного существования. Непостижимость Божества имеет свой коррелят в творении, в том числе и на социальном уровне. Уче-

[48]

ные со своей стороны приходят к тому же выводу: "Возможность планомерного развития общества -- заблуждение, чреватое трагическими последствиями" (58). Сложность управления системой находится в экспоненциальной зависимости от ее сложности, что окончательно развеивает рационалистическую утопию тотальной управляемости. Максимум, что люди могут определить, это направленность своей деятельности и соответственно -- недейтельности. Социальная инженерия не менее опасна, чем генная.

Сказать, что сейчас сложное время -- это почти ничего не сказать. Сегодня на рубеже тысячелетий обострился чрезвычайно болезненный и непредсказуемый процесс смены мировоззренческой парадигмы, лежащей в основе всей современной культуры и самого образа жизни. Вспоминаются слова Христа: "Ныне суд (кризис) миру этому" (Ин. 12, 31). Возможно ли сейчас представление о мире как органическом целом, несмотря на страшные катастрофические процессы XX века, покажет будущее, что ни в малейшей степени не снимает с нас, как средоточия тварного мира, вселенской ответственности.

Глубинное динамическое начало жизни нашло сильнейшее выражение у Ф. М. Достоевского, видевшего возможность просветления и преображения этого начала только во Христе, показавшего "онтологическую значительность человека" (С. Л. Франк), его укорененность в "мирах иных", давшего своим антинормативным творчеством мощный импульс русской религиозной философии. 58 Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 20.

[49]

Этой философии с ее основополагающими идеями конкретной метафизики, соборности, не тоталитарного всеединства (В. С. Соловьев), с ее социальной отзывчивостью свойственна глубокая интуиция жизненной целостности, персонализма (Н. Бердяев), возможности преображения мира, в том числе и социального (С. Л. Франк, Г. П. Федотов), вообще причастности глубинным истокам Бытия. К сожалению, эти идеи пока не восприняты современным российским Православием, как и общественным сознанием. Не случаен, конечно, и интерес к богословию "онтологической энергетике" св. Григория Паламы у многих авторов нашего столетия, вообще к богословию духовного Ренессанса в Византии XIV века (в России -- эпоха преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева), богословию, живоносный дух которого оказался в определенной степени созвучным русскому религиозно-философскому ренессансу XX в.

Целостная (а значит -- религиозная) антропология невозможна и без космологии, современная проблемность которой, конечно, не способствует традиционному органическому мировоззрению. С другой стороны, современный антропный космологический принцип с его явным телеологизмом отражает возрастающую тенденцию к осмыслению макрокосмоса через микрокосм (человека).

Несомненно, что и сегодня насущно необходимо выработать уважение к человеку как носителю образа и подобия Божия, как исходной ценности тварного мира. Без ориентации на углубленное осмысление человека как сотаинника Божия, его Создателя, как

[50]

показал исторический опыт, другие задачи, в том числе самые утилитарные, не решаются, ибо человеческая природа неделима.

Сегодня права и свободы человека (в основе которых лежит свобода совести, мировоззрения) только начинают признаваться (с большим трудом и с периодическими откатами назад) исходной ценностью в нашем обществе. Но безмерность и тоска свободы, ее апофатизм, нуждаются в Том, Кто сказал: "Я есть Путь, Истина и Жизнь".

Глава 2. Проблемы религиозно-церковного сознания

[53]

Мы спрашиваем не о том, во что человек верует, а какого он духа.

Г. П. Федотов (1886-1951)

1. Типология аномалий религиозного сознания

Известный христианский апологет К. С. Льюис (1898-1963) прибегает к такому образу для пояснения роли догматики в религиозной жизни. Он ее сравнивает с

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
географической или морской картой, с помощью лаконичной и сухой схемой которой можно, преодолевая наполненные жизненными энергиями стихии и штормы бытия, достигнуть желанного и спасительного берега, что без карты было бы почти невозможным.

Можно предложить следующее развитие этого образа: все религии и конфессии имеют свои собственные картосхемы (догматические системы различной степени развитости). Но многие из них вместо того, чтобы помнить о том, что только одному Богу точно известно, кто из отправившихся в рискованное путешествие достиг другого берега, а кто нет; вместо того чтобы сочувственно относиться друг к другу, помня о том, что даже очень хорошей карты еще Первая версия данной статьи (под названием "Актуальные проблемы российского православного церковного сознания") была опубликована в журнале "Вопросы философии". 1999. № 2.

[54]

недостаточно, чтобы достичь спасительного берега, они принялись хвастаться своими картами, соответственно считая их самыми лучшими.

Некоторые на этом не остановились и принялись украшать свои карты, чтобы еще более показать их неоспоримое перед другими преимущество. Они настолько в этом преуспели, составили такие прекрасные песнопения, что им даже расхотелось отправляться в какой-либо путь, в опасное плавание, и они стали проводить время в созерцании самой карты, благочестивом хождении вокруг нее, уже как бы прозревая спасительный берег и как бы уже на нем находясь. При этом они стали очень презирать берег, на котором все-таки продолжали находиться, решив, что вовсе не следует заниматься его благоустройством, а на время ожидания можно устроиться лишь в храмах, собственных домах и квартирах, периодически выглядывая и посматривая, что вокруг делается. А те, кому благоустроенных квартир не хватило, принялись скрупулезно подсчитывать дату неизбежного конца света.

Другие решили, что лучший способ -- это не рассуждать самим в сложном вопросе толкования обозначений на карте, а положиться во всем на авторитетные источники (предания), где раз и навсегда все определено. А если что-то и не определено, то, стало быть, этого знать и не надобно. Эти люди решили не замечать, что море, которое следует пересечь, очень изменилось: в нем появились новые рифы и видоизменились старые, возникли новые течения и новые острова, стала другой "роза ветров"; оказалось, что часть противоположного берега так изменилась (или их способ мировосприятия изменился -- это тоже с достовер-

[55]

ностью неизвестно), что стало еще более неясно, что принадлежит тому берегу, а что нет, и где он, собственно говоря, начинается. Стала другой и навигационная техника, появились знаки и условные обозначения. То есть возникла необходимость в обновлении карты и навигационного оборудования. Но сама картосхема оказалась настолько освящена древностью, что мысль о приведении ее в соответствие с изменившимися условиями казалась кощунственной (мало ли что нового может вообще появиться!). Сторонники этого направления утверждают, что если каждый верующий станет настоящим верующим, то все "внешние" проблемы решатся сами собой, а поэтому самими этими проблемами как таковыми заниматься вовсе не следует, а следует лишь внутренне совершенствоваться. Эти люди чаще говорят не о "пути" (предполагающем динамику), а об "истинном состоянии", которое, по их мнению, и дает их конфессия. Поэтому у них уже не карта, а подробные догматические описания и ритуальные инструкции. Но, все же не обладая внутренней уверенностью в своей правоте, они стали угрюмыми и гордыми, совершенно оставив миссионерство.

Народ же попроще решил, что путем точного соблюдения обрядов можно получить от Бога какую-то помощь. Поэтому эти люди занимаются бесконечным выяснением у "батюшек", "чего можно, а чего нельзя" при соблюдении ритуала. Здесь вообще сама идея спасения как-то плохо воспринимается, но есть желание заручиться покровительством свыше. В этой группе нередко встречаются люди, не имеющие никакого специфического мистического чувства, что не мешает им считать себя верующими. Эта группа самая многочисленная.

[56]

Надо сказать и об еще одной странной группе (правда, очень малочисленной), которая думает не столько о собственном спасении, и даже не о спасении других, сколько о "создании условий" для возможности спасения, причем не столько в трансцендентном (проще говоря: индивидуально-загробном, понятном для всех смысле), сколько в каком-то экзистенциально-социальном, ставя на первое место общение и взаимодействие людей. Они утверждают, что надо идти не только внутренним путем, но и внешним, так как эти пути тесно взаимосвязаны, и иногда правильно выбранный внешний путь способствует правильному выбору внутреннего пути. Эти люди иногда договариваются до

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org таких странных вещей, как "христианская общественность", "христианская политика", и даже... "христианская экономика". Поэтому у них уже не карта, а какой-то "перечень приоритетов" и мероприятий по реформе строя религиозной жизни. Эти люди вызывают возмущение не только у верующих, но даже у неверующих.

Но и это все-таки еще не самые странные люди. Есть и такие, которые и вовсе не верят в спасение, но очень почему-то хотят, чтобы другие в него верили. Они неустанно ищут врагов, клеймят еретиков и особенно тех, кто, как им кажется, подрывает религию изнутри, предлагая карты с небольшими погрешностями, могущими привести к катастрофическим последствиям в деле спасения, в котором не может быть мелочей. Они обличают тех, кто размывает ясные, как им кажется, границы религии, говоря о каких-то туманных общечеловеческих ценностях, совершенно неопределенном гуманизме или вовсе подозрительном универсализме. Сторонники этого на-

[57] правления всегда выступают за конкретность и ясность, и у них самих вместо карты -- ясные и понятные лозунги.

Есть и еще одна группа людей, которые обратили внимание на слова Христа о том, что Царство Божие (другой берег) начинается в душах людей уже здесь и сейчас, и для этого не следует долго изучать сложную систему навигации, выработанную предшественниками, а нужно непосредственно "здесь и сейчас" выполнять простые и ясные заповеди Христа о любви к Богу и к всем людям (вот и вся схема), и что таким образом - экзистенциальным снятием противоположности "внутреннего" и "внешнего" -- можно достигнуть желаемого берега, к которому, может быть, и не приложимы пространственно-временные категории. Эта группа простотой своей идеи вызывает раздражение почти у всех предыдущих, которые ее обвиняют в антиисторизме и в пренебрежении Священным Преданием.

Причем все эти группы в ходе взаимных дискуссий и противостояния все более и более стали как-то забывать об общей цели пути, не видя и того, что, при всем желании бесконечно уточнять свои догматические формулировки (карты), они никак не могут полностью устранить область неопределенности (о которой упоминает и апостол Павел: 1 Кор. 8, 2; 1 Кор. 13, 12), а значит, и связанного с ней довольно неприятного риска, которого вроде бы не должно быть.

Почти во всех группах нашлись немногие люди, которые стали напоминать о важности первоначальной общей цели, обращать равное внимание не только на догматический аспект, но и на этический, при

[58] зывать к единству в главном при естественном многообразии культурных и философских традиций. Но члены различных групп и конфессий настолько привыкли существовать раздельно друг от друга, что у них уже не было особого желания как-то объединиться.

Есть и такие (стоящие совсем особняком), которые решили, что любая привнесенная извне религия плоха уже тем, что не у них возникла, что она неестественна и неорганична для них и что следует исходить из своих корней и из своей почвы. Некоторые из них в своем традиционализме дошли до самого натурального язычества как "первоистока", который и принялись с увлечением изучать, находя в нем глубокий и даже эзотерический смысл. Причем эти люди особенно отрицают саму возможность существования каких-либо общечеловеческих ценностей, которые, как они считают, были изобретены одними людьми для обмана других людей.

Не будем сейчас искать полного соответствия между изображенными в очень приблизительной форме тенденциями в религиозно-церковной жизни и фактически существующими конфессиями и религиозными группами (тем более, что в чистом виде ни одна из тенденций не встречается), но задумаемся не столько о болезнях чужих, сколько о своих собственных, которые часто носят хронический характер. Для этого необходимо провести еще несколько общих рассуждений.

[59] 2. Два типа религиозности

Обобщенно говоря, с психологической точки зрения в рассматриваемом аспекте существуют два основных типа религиозности:

Религиозность, соответствующая подсознанию, то есть низшим уровням сознания.

Религиозность, соответствующая более высоким уровням сознания (1). Конечно, невозможно четко разделить различные уровни сознания (как невозможно и провести четкую границу между душой и телом). Границы между ними как бы размыты, но само существование иерархической структуры сознания несомненно. Это является общепризнанным положением психологии.

1 Представляется, что такая классификация в силу своей простоты и

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
убедительности при признании иерархической структуры сознания достойна того, чтобы стать общепринятой. Классификационный порядок, предложенный в статье, является условным. Второй (высший) тип религиозности является онтологически первым и феноменологически вторым, а первый (низший) тип наоборот: является феноменологически первым и онтологически второстепенным. Этот вопрос во всей его полноте и остроте относительно христианства был поставлен Н. Бердяевым в статье "Два понимания христианства" (Путь. 1932. № 36); см. также одноименную статью прот. Александра Меня в сборнике "Радостная весть", М., 1991. Типологически эти два способа понимания христианства выделил еще Ф. М. Достоевский в "Братьях Карамазовых" в образах Зосимы и Ферапонта.

[60]

2.1. Первый тип религиозности и его последствия

Эта религиозность носит редукционистский (2), природный, магический характер. Божество воспринимается в основном как сила, а мир -- как взаимосвязанное таинственное целое, закономерностями которого надо научиться пользоваться. Отношения с Богом несоизмеримо важнее отношений с ближним, от которого мало что зависит. Основное внимание (интенция) этого типа религиозности направлено, наряду с почитанием Бога как силы, к глубинам природно-естественного бытия. Этот тип религиозности связан с интуитивно-чувственно-природной сферой человека. В социальной плоскости здесь важны чувства своего родного племени (этническая принадлежность), своей территории (родины), нелюбовь к чужакам (ксенофобия), что очень развито и у многих видов животных. Вообще говоря, этот низший уровень сознания в нас всегда присутствует, и он у нас общий с природно-животным миром. Полного совпадения, конечно, нет, поскольку в человеке есть трансцендирующее (высшее) начало, накладывающееся на все, что он делает, причем результат этого наложения не всегда положителен в этическом смысле.

На этом (подсознательном) уровне, благодаря его интуитивно-чувственному характеру, вполне может развиваться эстетический аспект религиозности, свя-
2 Термин "редукционизм" здесь и далее употребляется как антоним термину "универсализм". На психологическом уровне редукционизму соответствует "сужение" сознания, а универсализму -- "расширение".

[61]

занный прежде всего с ритуально-обрядовой стороной. Можно задуматься о роли эстетического фактора в знаменитом выборе веры, описанном в "Повести временных лет" (3), о том, почему у современных апологетов Православия часто встречается "вкусовая" терминология, связанная с соответствующей семантикой ощущений (4). Красота литургическая на Востоке рассматривалась в духе платонического символизма, как отображение красоты небесной. Эстетическая сторона первого типа религиозности может превосходить эстетическую сторону более высокого типа религиозности, акцентирующего (как Евангелие) этическую сторону.

Чего здесь нет, так это свободы, она как бы излишняя, рассматривается лишь как простая возможность выбора. А когда выбор сделан, то она вроде бы уже и ни к чему. Следует лишь вживаться в мистическую атмосферу обряда и храма, разгадывать магические закономерности. Сторонники первого типа религиозности любят символический ритуализм, "погружение", чему очень способствуют и древние приемы, восходящие к язычеству: темнота в поме-
3 Посланники сказали князю Владимиру: "И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали -- на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, -- знаем только мы, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем в других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького".

4 Одна из книг так и называется "Вкус истинного Православия" (автор -- иеромонах Серафим Роуз. 1995).

[62]

щении, возжигание огня, многократные повторения одного и того же сакрального текста, монотонные музыка или пение, обильные воскурения (5). Типологию природной религиозности, о которой здесь идет речь, можно еще точнее определить как мистико-натуралистический партикуляризм в человеческой природе, окрашенный трансцендирующим началом. Благодаря этому началу, присущему людям (а не животным), этот партикуляризм и носит собственно религиозный характер.

Несмотря на то что первый тип религиозности определяется здесь довольно приятным и безобидным на первый взгляд словом "природный", следует помнить, что в природе далеко не все находится в гармонии и что природа сама по себе не имеет никакого иммунитета против жестокости.

Было бы также большой ошибкой считать, что первому типу религиозности

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
свойственна какая-либо "душевность". Если она и есть, то она не выходит за рамки интуитивно-чувственной сферы. Забота о ближнем имеет здесь своим источником, скорее, родовой инстинкт, чем этические нормы, вытекающие собственно из религии. О "дальних", не говоря уже о врагах, вопроса даже не возникает. Здесь, что называется, совершенно естественно "своя рубашка ближе к телу", и никакому сомнению этот самоочевидный факт не подвергается. Природная религиозность не способствует развитию личностного начала, которое в этом случае не интересно, отождествляется с простой субъективностью и част-

5 В терминологии К. Юнга такой тип сознания свойственен "архаическому человеку".

[63]

ностью. Основное внимание направлено здесь именно на магически воспринимаемые стихии бытия и соответствующие им ритуалы (магические действия), позволяющие на эти стихии как-то воздействовать. При этом может очень, как уже говорилось, развиваться привязанность ко всему "родному", вплоть до запахов (6).

Нетрудно догадаться, что первый тип религиозности совершенно равнодушен к общественно-этической сфере как таковой. В нем психологически невозможна благотворительность и социальная диакония, невозможна социальная доктрина как таковая, равно как и чувство ответственности за общество в целом, а не только за своих единоплеменников. Родоплеменное общество всегда "закрыто" для новых людей и новых идей. Здесь не вырабатывается универсальная этика. Но если все-таки спросить сторонников первого типа религиозности о их социально-политических предпочтениях (как правило, они очень не любят говорить на эти "недуховные" темы), то они вполне определенно выскажутся за пирамидальную, то есть централизованно-иерархическую систему, распространенную не только в древневосточной государственности, но и опять же в животном мире: сильный вождь (для людей -- вождь) стоит во главе стада и держит порядок, статус остальных особей (членов общества) зависит в основном от их силовых способностей (для людей -- степени приближенности к вождю). Сила в первом типе религиозности вообще очень почитается и воспринимается мистически, что очень характерно для язычества.

6 Именно за это В. В. Розанов любил "плоть" православия, его бытовую сторону.

[64]

С природным архаическим типом религиозности, как это ни удивительно, легко сочетается идеологизация (продукт Нового времени), как тоже нечто усеченное (уже не "природно", а рационально), но претендующее на мировоззренческую полноту. Но "подобное тянется к подобному". Так, например, черносотенцы (сторонники природной "нутряной" религиозности), почувствовав силу в большевиках, нередко переходили на сторону большевиков-"рационалистов". Это вскрывает и языческий аспект большевизма, несмотря на все их "научные" теории.

Модернистская рационализация может вполне сочетаться с гностическо-магическим мировосприятием. Фундаментализм, например, можно определить, как рационализацию ретроспективности. Рационализм здесь понимается в техническом (инструментальном) смысле, а не в универсальном (этическом). В своей глубине фундаментализм иррационален, так как ориентирован в конечном итоге на изначальные стихии бытия. В этом "тайна" фундаментализма, и этим он отличается от консерватизма. По этой линии всякого рода ортодоксы могут симпатизировать язычеству как самому изначальному, традиционному типу религиозности.

Социологически этот тип религиозности связан с архаическим родоплеменным (традиционно-аграрным) типом существования при власти старейшин. Очень важна здесь и идеологема покорности и "послушания", возведенная в нравственный образец.

Такая религиозность по своей типологии является, несмотря на возможный монотеизм, язычеством. Но она может существовать в рамках любой религии (особенно там, где для этого имеется питательная

[65]

среда), в прямой форме не посягая ни на какие догматы, и даже наоборот, считая именно себя хранительницей всяческой ортодоксии (7).

Наиболее противоречит такая религиозность христианству, утверждающему высокую значимость доброго отношения ко всем людям.

К великому сожалению, богатство и красота православного богослужения имеет и обратную сторону. При неуравновешенности ориентацией на этику, на собственно христианские высшие универсальные ценности, выраженные в Евангелии, развитая обрядовая сторона может способствовать первому типу религиозности (8). Это видно из известного, но мало изученного обстоятельства, что процент людей с поврежденной психикой (а повреждаются в

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
основном высшие уровни сознания; в качестве компенсации может развиваться интуиция) среди посещающих православные храмы значительно выше их среднего процента в обществе. Эти люди не идут в храмы других христианских конфессий, где меньше пищи для подсознания, где значительную часть богослужения составляет проповедь, требующая размышлений, где яркое освещение, а направляются

7 Как пишет свящ. Павел Флоренский, "Православие вселенско, а ересь -- по существу своему партийна (т. е. частична). Дух секты есть вытекающий отсюда эгоизм, духовная отъединенность: одностороннее положение ставится на основание безусловной истины..." (Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 161).

8 Это можно сравнить со случаем, когда какое-либо эффективное лекарственное средство, применение которого требует знаний, определенного культурного уровня, попадает в руки безграмотного человека.

[66]

именно туда, где акцент делается не на ясно звучащем слове священных текстов или проповеди, а на ритуале, даже само марево которого их очень привлекает (9). Чтения вслух священных текстов при этом, как правило, невнятное. Здесь важно не умом понимать что-то, а именно вживаться в происходящую храмовую мистерию.

9 Ярчайшим примером первого типа религиозности был Г. Распутин с его языческой магией. То, что императорская семья, призванная быть образцом православности, подпала под такое влияние "старца", можно рассматривать не только как частный случай, а как некую типологию, существующую в русском православии, где недостаточно четко делается акцент на служении слова, на евангельском духе христианства. Император, согласно "Своду Законов Российской Империи" (§ 64, изд. 1906 г.), являлся "хранителем догматов, блюстителем правоты и всякого в Церкви благочиния" и в этом смысле именовался "Главой Церкви". Распутин, правда, на догматы не посягал. Даже наоборот, все его ставленники – обер-прокуроры А. Н. Волжин, Н. И. Раев, митрополиты Макарий (Невский) и Питирим (Окнов), архиепископ Варнава (Накронин) -- были "консерваторами", были против каких-либо церковных реформ. Через несколько лет уже вся Россия впала даже не в "распутинство", а в самое настоящее беснование. Важно отметить, что Г. Распутин как психологический тип не вызывает такого неприятия у части православных, как, например, сторонники обновления современной церковной жизни в известных московских приходах, ориентированные прежде всего на евангелизацию, а не на обрядность. Их, как известно, обвиняют в "протестантизме" и всех смертных грехах. "Католичество" и "протестантизм" все еще остаются бранными словами в среде значительной части православных.

[67]

Первый же, языческо-ритуальный, тип религиозности (10) может "затушевать" противоречащий ему христианский дух, претендуя даже на ортодоксальность, "чистоту вероучения" и даже... патриотизм. Иногда это называют и "освящением тварных стихий бытия", и "космологическим аспектом религиозности". Социальный аспект часто интереса не представляет, он как бы и вне космологии и вне спиритуально понимаемой духовности (11). Но социальное измерение есть конститутивный элемент гуманистически понимаемого универсума, а не просто некая "середина" между космосом и индивидуумом.

2.2. Второй тип религиозности и его последствия.

Эта религиозность касается высших уровней сознания, сложнее поддается описанию, но именно она находит свое выражение в христианстве. Для второго типа религиозности характерны (если использовать терминологию восточных религий) "расширение сознания", чувство универсализма, когда за огромным разнообразием мира прозревается единство творения и всего живого, к которому возникает сочувствие. Здесь акцент делается не на природно-магическо-ритуальной стороне, а на этической, здесь важна любовь и

10 По А. Бергсону и Э. Фромму -- "статический" и "авторитарный" соответственно.

11 Самое большее, что они могут разделять, это гармоническую формулу графа С. Уварова: "православие, самодержавие, народность".

[68]

сочувственное отношение не только к "своим", но ко всем без исключения людям, включая врагов (каждый враг рассматривается как потенциальный друг) и ко всей твари вообще. Здесь нет, по слову апостола, "ни эллина, ни иудея; ни раба, ни свободного; ни скифа, ни варвара, ни мужского пола, ни женского" (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11). Это, если использовать терминологию Н. Бердяева, уже религия не природы, а духа.

Любовь в своем высшем выражении, когда апостол ставит ее даже выше веры (1 Кор. 13, 13), предполагает не только привязанность, доступную первому типу, но и личность, персонализм (не эгоизм!), прозревание в ближнем

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
уникального "образа и подобия Божия".

Такая религиозность предполагает то, что, пожалуй, труднее всего поддается определению -- свободу. Свобода в Священном Писании ставится очень высоко и не сводится лишь к возможности выбора. Правильный выбор, конечно, есть *conditio sine qua non* приближения к истине. Но есть и иная высшая свобода, к которой ведет сама истина (Ин. 8, 32). В Священном Писании на концептуальном уровне не раскрывается этот тип свободы. Мало о ней говорится и у святых отцов, но мы можем предположить, что эта свобода связана с творческой задачей, поставленной Богом перед человеком, сотворенном по образу и подобию Творца. В христианстве, таким образом, человек преодолевает узы природной необходимости, приобретает некое новое качество (12).

12 В русской философии вопрос о творческом смысле свободы был с большой выразительностью поставлен Н. А. Бердяевым в его книге "Смысл творчества". [69]

Этот тип религиозности по своему характеру не располагает к ксенофобии и религиозному эгоизму и даже напрямую им противоречит. Принцип этического универсализма позволяет разглядеть и за безличными общественно-политическими структурами борьбу добра со злом, дать соответствующую оценку не только людям, но и структурам, которые могут способствовать либо добру, либо злу.

Рациональное начало участвует в этом типе мировоззрения, но не только в техническом смысле, как в первом случае, а именно в своем более глубоком универсальном значении, столь блистательно незамеченном славянофилами. Именно рациональное начало позволяет распространить личную этику на общественную сферу, то есть создать социальную этику.

Ясное осознание равенства в достоинстве всех людей как сотворенных по образу и подобию Бога делает возможным осмысление демократического устройства общества как наиболее соответствующего христианскому миропониманию.

Религиозно настроенные люди и большинство православных видят в демократии что-то очень светское, хотя именно демократия имеет сверхприродный характер, ведь нигде в животном и в первобытном мире она не встречается. Там идет безжалостное истребление слабых и больных (естественный отбор). Любая стая животных построена по монархическому принципу доминанции самого сильного. А ведь именно защита слабых, их равноправие является нервом современной демократии (13), что совершенно

13 Излишне напоминать, что современные североевропейские монархии имеют духовно-символический характер.

[70]

"неестественно". Естественен "естественный отбор", то есть уничтожение слабых.

В социальном смысле этому типу религиозного сознания соответствует городское, "открытое" общество, современный мегаполис.

Конечно, есть специфические опасности (а где их нет?) и для второго типа религиозности, например когда универсальный гуманизм, присущий ему, становится самодовлеющим, а этика отрывается от своих мистических корней. Когда исчезает чувство глубины, второго плана бытия; когда исчезает мистическая "подпитка", и мировоззрение становится "плоским".

Сегодня в России со стороны всякого рода "редукционистов" популярны обвинения сторонников второго типа религиозности в модернизме, "протестантизме", размывании основ. Ничего нового в этом нет. В коммунистический период, как известно, были в ходу обвинения сторонников общечеловеческих ценностей в "безродном космополитизме" и "абстрактном гуманизме".

Очень важно, что второй тип религиозности (14) ориентирован на универсально понимаемый принцип добра (общечеловеческие ценности), на гуманность, завещанную нам в очень ясной форме Самим Христом. Из основной заповеди любви следует и необходимость заботы, в том числе и материальной, о всех людях (Мф. 25, 31-46). Христос повторяет и известное общечеловеческое "золотое правило" нравственности (Мф. 7, 12).

[71]

Если первый тип религиозности требует знания "секретов", гнозиса, то второй тип - постоянных внутренних усилий, по преодолению в себе естественной языческой природы, во имя высшей правды, открытой христианством. Низшие уровни человеческой природы при этом должны быть преобразены и просветлены высшими. То есть должна соблюдаться правильная иерархия ценностей. Здесь даже нет "религии" в традиционном (экзотическом) смысле, а есть религиозное восприятие всей полноты действительности.

14 По А. Бергсону и Э. Фромму -- "динамический" и "гуманитарный" соответственно.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org

3. Рецидивы языческого сознания, или "наши новые зилоты" (15)

Вышеприведенные рассуждения должны помочь понять типологию периодически пробуждающегося языческого (родо-племенного) сознания.

Социологический анализ, проведенный Всероссийским Центром изучения общественного мнения (июль, 1996), ясно обнаружил то, что в общем-то угадывалось и ранее, например в ходе последней президентской избирательной кампании весной 1996 года, когда некоторые священники призывали голосовать за коммуно-патриота Г. Зюганова (16). Анализ показал, 15 Перефразировка названия брошюры К. Н. Леонтьева "Наши новые христиане" (М., 1882), где Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой обвинялись в гуманистическом понимании христианства.

16 Этот вопрос не относится к вопросам сугубо личных политических предпочтений, как это понимается в условиях уже сложившихся западных демократий, где не существует реальной угрозы тоталитаризма. В России, как известно, античеловеческая идеология большевистского коммунизма так и не была осуждена.

[72]

что "наиболее воцерковленные среди россиян, усиливая общегосударственнические ориентации (более свойственные признающим себя православными, чем признающим себя неверующими) до державных, склоняются к оппозирующим нынешней власти коммунистам и патриотам" (17). Интересно также отметить, что посещающие церковные службы несколько раз в году голосовали за коммунистов несколько реже (чаще за Б. Ельцина), чем определившие себя православными, но вообще не посещающие церковных служб (18). То есть умеренная религиозность (посещение церковных служб несколько раз в год и реже) способствует нетоталитарной политической ориентации или, по крайней мере, в меньшей степени ей препятствует, чем иной тип религиозного поведения (19).

17 Дубин Б. В. Православие в социальном контексте // Информационный бюллетень мониторинга. 1996. № 6. С. 18.

18 В целом определившие себя как православные (около половины всего населения, причем около 60 % из них вообще не посещают богослужений) показали примерно такую же активность на выборах, как и определившие себя как неверующие, причем четкой зависимости политических предпочтений от религиозности у основной массы не обнаружилось. Это говорит не о том, что верующие "выше политики", а о том, что верующие совершенно не представляют, как можно реализовать христианские ценности на общественном уровне.

19 Если, конечно, верить данным социологического опроса и считать это основным действующим фактором.

[73]

Таким образом, специфически религиозный фактор, насколько его удалось выделить, способствует известной "шатовщине" (20), оказавшейся удивительно живучей в российских условиях.

С социологической точки зрения лишь относительно низкий процент таким образом "воцерковленных" не дает оснований для серьезного беспокойства (21).

Но самое серьезное беспокойство должен у нас вызвать характер такого рода "духовности".

Конечно, далеко не все из подобных "фундаменталистов" голосовали за Зюганова, являющегося прямым наследником известной коммунистической организации, но здесь важна опять же типология. Тем более, что новые "шатовцы" довольно активны, уверены в своей православной идентичности, бодро цитируют тенденциозно подобранные цитаты из свв. отцов, вообще не скрывают своих убеждений в отличие от немногочисленных священников и мирян, симпатизирующих христианскому единству, а в политической сфере -- демократии, но предпочитающих помалкивать (либерал в России всегда не уверен в себе). Эти новые "шатовцы", естественно, молчаливые во время коммунистической диктатуры, не вызывавшей у них особого протеста по причине ее силовой языческой природы (Бог всегда с сильным),

20 В романе Ф. М. Достоевского "Бесы" Шатов на обращенный к нему вопрос Ставрогина - верит ли он в Бога? отвечает, что он не столько в Бога верит, сколько в православие и в русский народ.

21 Согласно тому же обследованию, число причащающихся не реже одного раза в месяц составляет около 2-3 % от всего российского населения.

[74]

часто без всякого благословения со стороны священноначалия (хотя они считают себя очень церковными людьми), которое их даже побаивается, организуют издание и продажу в церковных киосках всевозможной черносотенной, получерносотенной и конспирологической литературы, раскрывающей "мировую закулису", "новый мировой порядок", "всемирный масонский заговор" против России, мондиализм и т. п. (22) Заодно

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
"достается" и всем другим христианским конфессиям и иностранным миссионерам, якобы "нахлынувшим к нам". "Свои" коммунисты-атеисты, которые сейчас переквалифицировались в "политологов" и "религиоведов", у них не вызывают такого психологического отторжения именно потому, что они "свои", так сказать, "родные" (23). Главный враг церкви – Ленин, бесчисленные статуи которого продолжают покрывать бескрайние российские просторы, не вызывает у коммуно-патриотов никакого раздражения. А вот западные христианские миссионеры, приехавшие в Россию, их очень раздражают. Национальный признак оказывается важнее вероисповедного. Подобного рода языческий "зилотизм" наблюдается и на государственно-политическом уровне. Попытки установления хороших отношений с Ираком и объединение с Белоруссией невозможно объяснить
22 Даже против Патриарха Алексия II после его встречи (13.11.91) с американскими раввинами в Нью-Йорке была издана целая книга, продававшаяся в Москве и Санкт-Петербурге.
23 Атеисты и просто безрелигиозные люди могут симпатизировать Православию из идеологических и культурологических соображений.

[75]

чисто рациональными причинами. Здесь проявляется прежде всего ориентация на архаическую патерналистскую социальную модель.

Коллективистско-интегривистское сознание типологически ближе большинству российских политиков, да и молчаливому большинству населения России, чем западная либеральная демократия, которая до сих пор многим россиянам кажется либо чем-то слишком абстрактным, либо вполне конкретным "зеленым светом" в российских условиях для криминальных элементов. Отсюда и мания к созданию систем всевозможных безопасностей, в том числе и "духовно-религиозной безопасности", при полной неспособности власти обеспечить элементарную физическую безопасность граждан. Здесь явно сказывается "коммунистическое наследие", которое так и не было по-настоящему осмыслено и преодолено. "Призрак коммунизма" еще не покинул окончательно Россию, и его неизвестная персонификация еще дремлет в мавзолее-зиккурате на Красной площади в Москве.

Важно понять, что дело здесь не только в "политике".

Консервативно-редукционистская ориентация касается буквально любого вопроса. Известно, что подобным образом "воцерковленные" люди более других настроены против экуменизма, современного календаря, русификации богослужения, а в политической сфере -- против демократии. Они более склонны связывать религиозный фактор с национальным и державным в духе той же до конца еще психологически неизжитой уваровской триады "православие, самодержавие, народность". Но лишь незначительная часть людей, определивших себя православными, способна открыто выразить симпатии монархии.

76]

Место монархии занимает некий смутный образ "державности", ассоциирующийся с "порядком", которого действительно в России очень не хватает. Вообще существуют определенные взаимозависимости между типом религиозности, личной и социальной этикой, политическими предпочтениями, что убедительно показал еще М. Вебер. Но отсутствие в современном российском богословии, да и вообще в церковном сознании, психологического и социологического измерений (через которые как-то слишком легко "перескочили", считая все это неинтересной "душевностью") и соответствующей концептуальной выраженности не позволяет говорить на эти темы. Считается, что психология и тем более социология -- это все для "внешних", а верующим людям (духовным) следует все это "отсекать". Вообще как бы "не подобает" касаться этих "мирских" предметов или использовать их методологию. В результате не развивается концептуальное мышление, и застарелые болезни, будучи не названы, переходят в еще более хроническую стадию.

Большинство же священнослужителей мудро (мудро ли?) хранит нейтралитет, почти никто не решается защищать принципы "свободы совести", "прав человека", которые все еще продолжают казаться какой-то "абстракцией", не имеющей отношения к духовности.

[77]

4. Причины рецидивов языческого сознания.

Ясно, что для объяснения этого феномена редукционистского сознания и сопутствующего ему социо-культурного комплекса общих фраз о поврежденности первородным грехом человеческой природы недостаточно, тем более, что здесь видны некоторые закономерности.

4.1. Богослужение

Одна из этих причин, связанная с характером богослужения, уже упоминалась. Вопрос о богослужебной реформе возник еще в 1905 году в результате опроса епархиальных архиереев Св. Синодом в качестве подготовительного этапа к Предсоборному Присутствию, созданному властями в результате потрясений

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org революции 1905 года. "Отзывы" архиереев, неожиданно обнаружившие все неблагополучие в церковной жизни, показали, что большинство из них было за реформы, в том числе и богослужебные, суть которых заключалась в том, чтобы сделать богослужение, его тексты более понятными верующим, чтобы внятно зазвучало Слово Божие в храмах (24).

Епископ Самарский Константин писал: "Нет у народа истинной молитвы, народ терпеливо проста

24 Основной проблемой было восстановление соборности, жизненности церковного организма, что требовало целого комплекса мер, и прежде всего активизации мирян.

[78]

ивает целые часы за храмовым богослужением, но это не есть молитва, потому что чувство не может поддерживаться целыми часами без понимания слов" (25). Сегодня ситуация такова, что почти никто из присутствующих за богослужением позже не может вспомнить большую часть содержания того, что читалось или пелось в храме. Причем это не рассматривается как существенное упущение. Это происходит не только из-за неудобопонятности церковно-славянского языка, но и вообще из-за отсутствия ориентации на звучащее слово в храме. Считается, что в храме достаточно быть, вживаться в атмосферу происходящего в нем. Считается более важным получить нечто (благодать) через какое-либо ритуальное действие, чем задумываться над смыслом звучащих слов. Вновь и вновь воспроизводится архаический тип религиозности, апеллирующей к "силам" (хотя и невидимым), что в общем-то не так уж противоречит материалистическому миропониманию. Возникает опасность сочетания церковного ритуализма с элементарным бытовым материализмом. При этом становится невозможным появление типа духовности, ярко выраженного в образе старца Зосимы у Ф. М. Достоевского. Неслучайно роман "Братья Карамазовы" не был воспринят в Оптиной пустыни.

За годы коммунистической диктатуры было не до церковных реформ, проблема была в том, чтобы выжить. Сегодня те же самые вопросы возникают

25 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. 1. С. 440.

[79]

вновь. Поэтому деятельность известных московских священников (Г. Кочетков, А. Борисов) по обновлению церковной жизни имела глубоко закономерный характер (26).

4.2. Характер духовности

Второй причиной, затрудняющей адекватное восприятие духа христианского благовестия, является доминанция сложившегося (не без влияния Востока) отрешенно-созерцательно-монофизитского комплекса в духовной сфере. Часто, начитавшись "Добротолюбия", презирая "душевность", сразу начинают с "духовности", понимаемой как некое весьма специфическое качество вертикального восхождения в образе, свойственном пустынножительству. Такое мироощущение находит вроде бы веское обоснование в своде святоотеческой аскетике "Добротолюбие", где сама аскетика понимается как "художество из художеств", как работа прежде всего над самим собой, как "внутреннее делание", методология самосовершенствования и духовного восхождения. Духовность при таком подходе воспринимается в субстанционально-статическом смысле, а не в функционально-динамическом.

26 Системные недостатки богослужения могут в значительной степени преодолеваются за счет достоинств самого священника, а также благодаря незаметной реформе, фактически уже проведенной во многих приходах за границей (имеется в виду сокращение служб и использование современных языков, кроме русского).

[80]

Платоническо-созерцательному и тесно с ним связанному эстетическому типу духовности (влияние античности) способствуют и сами условия монастырской жизни, с их установкой на максимизацию ритуала и соответствующую минимизацию человеческих отношений (27).

Здесь этический аспект неизбежно вытесняется дисциплинарным, созерцательным и эстетическим аспектами (28).

Но то, что хорошо в специфических монастырских условиях, приобретает совсем иной характер в "миру", где многое построено именно на человеческих отношениях, где первенствующая роль должна принадлежать этическому измерению духовности. Здесь возникает опасность того, что Г. П. Федотов называет "внеэтической духовностью", определяя ее как "самую страшную форму демонизма" (29).

27 Мать Мария (Скобцова), создавшая в 1930-х гг. в Париже благотворительно-диаколическое объединение "Православное дело", обратила внимание, что в I томе русского перевода "Добротолюбия" (около 600 с.) выборка высказываний об отношении к ближнему занимает только 2 с., а во II

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org томе (около 750 с.) -- только 5 с. (См.: Монахиня Мария (Скобцова). Вторая заповедь // Православное дело. Париж, 1939). Строгое же следование Уставу (один и тот же для монастырей и для приходов) заняло бы почти все суточное время. Вторая христианская заповедь о любви к ближнему в этом случае неизбежно уходит на второй, если не на еще более дальний, план. 28 "Выбор веры" по эстетическому критерию, описанный в "Повести временных лет", если и проблематичен фактологически, то совершенно адекватен в религиозно-типологическом смысле.

29 Федотов Г. П. Эссе Номо // Путь. 1937. № 53.

[81]

Парадоксальным образом такой тип духовности избегает Евангелия, где на первом плане этика: необходимость отношений с людьми, поступков, любви ко всем людям, вплоть до готовности "положить свою душу" за них, чему дал пример Сам Основатель нового духовного движения, явно пренебрегавший эстетикой, да и вообще многим внешним (30).

Эта скрытое неприятие не только пророческого духа Ветхого Завета, но и самого Евангелия продолжается и поныне. Как-то не прививается у нас чтение Библии, хотя почти у всех она стоит дома на книжной полке. Вместо Библии у нас -- икона, которая вовсе не является, как утверждают некоторые православные апологеты, ее эквивалентом, выраженным лишь другими (изобразительными) средствами. Известно, как различаются зрительное эстетическое восприятие и интеллектуально-рефлексивное, связанное со словом. Г. П. Федотов писал в 1939 году: "Потускнение Евангелия есть одно из самых поразительных явлений нашего религиозного возрождения, оно, несомненно, стоит в тесной связи с развенчанием морали" (31).

Само Евангелие часто перетолковывается таким образом, что ничего не остается от его духа. Так, вся проблематика Евангелия сводится к возмущению

30 Это позже было "исправлено" в иконографии, где даже распятие было эстетизировано.

31 Федотов Г. П. В защиту этики // Путь. Париж, 1939. № 60. С. 8. Г. П. Федотов писал это перед самым началом Второй мировой войны. Не то чтобы мораль как таковая открыто отрицалась, но примат общественных предпочтений был по-язычески на стороне силы, что и создавало основательные "духовные" предпосылки в то время для коммунизма и национал-социализма.

[82]

фарисеев и архиереев по поводу обнаружившегося Богосыновства Христа. Тщательно перечисляются исполненные на Нем пророчества. Пророческое служение понимается исключительно в предсказательной функции, а не в обличительной. Но совершенно игнорируется принципиальная антифарисейская направленность Евангелия в целом, не замечается его четко выраженный примат внутреннего над внешним, его ориентация прежде всего на правду, его адогматический универсализм. Сам Христос ясно определил причину ненависти к Нему мира как вызванную прежде всего Его обличением неправды и зла этого мира (Ин. 7, 7). Но мы больше верим фарисеям, обвинявших Христа в том, что Он выдавал Себя за Сына Божия (Он лишь не отрицал этого).

Богословие при этом становится чисто "небесным", спиритуальным, а значит, и беспроблемным, чисто описательным, что находится в разительном противоречии с принципом Богочеловечности христианства, превращает его в "религию", магическо-ритуальный театр, а нас -- в зрителей. Мы как-то не замечаем, что превращаемся в фарисеев, причем фарисеев в методологическом, принципиальном смысле, а не в общеморалистическом смысле, в каком часто понимается читаемая в храмах в первую пригостительную неделю Великого поста притча о мытаре и фарисее. Кто не прочь лишний раз вздохнуть о своих грехах и вообще о греховности?

В православной среде до сих пор считается признаком правоверности цитировать не Евангелие, а святых отцов, причем именно "наших", то есть восточных. Это делается под "благовидным" предлогом, что отцы лучше нас все поняли. Так оттесняется на

[83]

второй план первоисточник -- Слово Божие -- Евангелие и его экзистенциальная напряженность. А далее, в который раз, происходит то, в чем Спаситель обличал фарисеев: "зачем вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?" (Мф. 15, 3).

Часто считается, что мы в Православии от всего этого как бы застрахованы. То есть совершается очень распространенная ошибка отождествления себя с самим Православием, чему принцип тавтологического онтологизма очень способствует (о чем см. ниже). Мы как бы сели в нужный поезд, нам как будто что-то гарантировано. За всем этим стоит неосознанная Ветхозаветная концепция истинной веры, конфессиональная принадлежность к которой уже дает привилегии. "Слава Богу, что я православный, а не какой-нибудь протестант", -- вот внутренняя, совсем не Иисусова, молитва современного фарисея.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Крайности, как известно, сходятся: отвлеченный спиритуализм в сочетании с корпоративизмом оборачиваются ритуалистическим материализмом, обрядоверием, а в простонародье – верой в леших, приметы, заговоры и вообще в старую магию. От религии начинают ожидать не раскрытия смысла жизни, а элементарной помощи в жизненных тяготах. Иммунитет против естественной национализации религии (срачивания ее со всем этническим) в этом случае не вырабатывается.

На каком-то историческом этапе, когда необходимо сплочение нации, национальная религия может играть положительную роль, но умаление вселенского измерения в религии впоследствии приводит к застою и провинциализации сознания, к "закрытому обществу".

[84]

Православие претендует на абсолютность и исключительность, что отражено и в его самоназвании (ортодоксия), означая правильную истинную веру. Говорится о "догматической чистоте Православия", его верности апостольскому преданию, о его святоотеческой неискаженности. Но Православие часто воспринимается и наподобие некоей совершенной платоновской идеи, к которой лишь можно бесконечно (асимптотически) приближаться путем внутреннего совершенствования (32). Сама мысль о каком-либо реформировании или восполнении этой как бы свыше предзаданной Божественной парадигмы кажется кощунственной. Конечно, в ходе истории накапливались кое-какие изменения в литургической и канонических сферах, но в Православии никогда не было Реформы как таковой, и догматическое и каноническое развитие в целом остановилось на уровне семи Вселенских Соборов. Это удивительный факт, но он же и создает большие трудности с обновлением церковной жизни, где уже главное и второстепенное почти не различаются, где "все и вся" догматизировано, вплоть до мельчайших деталей обряда. Но реформа (или обновление) необходима еще и потому, что единственный, монашеский по своему характеру, тип церковной жизни отсекает от церкви людей верующих, но не созерцательного типа, которые в то же время охотно занялись бы благотвори-

32 Характерно название статьи, написанной православным архимандритом: "Нужна целая жизнь, чтобы стать православным" (См.: Церковно-Общественный Вестник.

№ 14 (Специальное приложение) // Русская Мысль, № 4171. 24.04.1997).

[85]

тельностью, просветительством, всем тем, что в Католической Церкви называется "апостолатом мирян" и что создает возможность для возникновения разнообразных организаций мирян. Пока же возможности для этих людей очень ограничены, и их церковный статус не определен.

4.3. философия онтологического интуитивизма

Историки русской мысли неоднократно отмечали ее "онтологичность", "логосность", даже "космизм", а проще говоря, стремление к погруженности в предмет познания, стремление к постижению как бы "изнутри" лабиринтов Высшего бытия.

Главным здесь становятся не какие-либо "внешние" поступки, а установка на "цельное знание" и истинное "состояние-пребывание", причастность истинному Бытию. "Не суетливая динамика, а истинная статика". Выяснилось также, что возрождение в XX веке озонователем забытой в православном богословии космической составляющей (33) не решает проблему религиозно оправданного действия, поступка. Космизм тоже может быть статическо-созерцательным, языческим, связанным с циклическим пониманием времени.

Представляется, что это не есть оригинальная черта русского мышления.

Полезно вспомнить, что отождествление мышления и бытия характерно для обществ с архаическо-пантеистическо-анимистическим

33 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.

Догматическое богословие. М., 1991. С. 222–249.

[86]

типом сознания; что такое мышление, строго говоря, и не мышление, а, скорее, интуиция с некоторыми элементами мышления, которое местами может быть даже очень изощренным (34).

Вопрос о "пребывании" или "непребывании в Боге" не может решаться простым выбором методологии, хотя от нее много что зависит. При онтологическо-статическом восприятии постоянно происходит подмена субъекта суждения, вообще плохо обстоит дело с различениями "объектов и субъектов"; считается, что следует аскетически различать лишь "злых духов".

Антропологический фактор при этом становится неинтересным, сводится к аскетике, к технике борьбы со страстями. Нравственное богословие превращается в простую систему предписаний о "должном", становится фактически второстепенным предметом, приложением к догматике (35).

Богословы начинают изобретать "нравственные приложения" всех догматов. Во всем этом ясно видна связь православного миропонимания с античным

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
мировоззрением, с платонизмом, не знавшим идей развития и свободы.
Такой тип мышления можно определить как догматический, так как умозрение
здесь осуществляется в категориях нормативно-должного, как бы со сто-
34 По типологии такое мышление (аналогическо-символическое) можно сравнить
с расшифровкой, разгадыванием.
35 Сегодня ситуация в определенном смысле хуже, чем это было в конце XIX в.
Нравственное богословие стало еще более второстепенным. Г. П. Федотов
обратил внимание на исчезновение из церковного языка выражения
"религиозно-нравственный"; см. его статью "В защиту этики" (Путь. Париж,
1939. № 60).

[87]
роны Высшего бытия, самого Логоса (36). Богословско-философский дискурс,
основанный на подобного рода "обратной перспективе", с логической
необходимостью приводит к построению систем с очень ослабленной этической
"горизонтальной" стороной, приводит к потере иммунитета к насилию ради
"пользы дела" и "торжества истины", а в пределе -- вообще к стиранию
границы между добром и злом.
Вместо веры, которая, образно выражаясь, всегда как бы по краю антиномии
ходит, возникает иллюзия беспроблемной самоочевидности, а богословие по
жанру становится визионерско-описательным, тавтологическим. Хорошо тому,
кто хорошо "видит" или "чувствует". Остальные (а таких большинство)
вынуждены полагаться на авторитет (37) видящих. Принцип созерцательности
исключает творчество как преобразование чего-либо и развивает склонность к
фатализму (на все воля Божия). А принцип "синергии" остается на уровне
красивых деклараций в богословских статьях и почти никак не отражается в
сфере этики. А. Тойнби предлагает со-
36 "Современное богословие хочет истолковать религию как отношение Бога к
человеку" (Федотов Г. П. Эссе Ното // Путь. Париж, 1937. № 53). Как
"спиритуальное" богословие такой тип богословствования (чистая теология без
антропологии) вполне оправдан, но на нем нельзя останавливаться.
По-прежнему остается задача создания именно антропологии, а не
спиритуальной антропологии, которая в таком случае становится просто
аскетическим дополнением к догматике.

37 "Авторитет" по своей природе всегда является "внешним" для человека.
[88]
циальное объяснение такой ситуации. "Чувство всесмешения в религии", по его
мнению, порождается этическим синкретизмом, характерным для эпох
социального распада (38).

В силу известных исторических обстоятельств страны, где традиционно
преобладало Православие, почти не выходили из подобного рода эпох.
Катастрофическое стирание социальных границ сказывается и на религиозном
мировосприятии, способствуя синкретизму, в том числе и этическому, порождая
даже своеобразное "чувство единства", а точнее говоря, архаическое чувство
тождества "всего и вся". Чего здесь разного рода "заединщики" на дух не
выносят, так это "прав человека" и всего, что с ними связано: либерализма и
демократии.

При таком "целостном" подходе отвергаются такие выдающиеся авторы, как В.
С. Соловьев (из-за его универсализма), прот. С. Булгаков (из-за его
софиологии и социологии), свящ. П. Флоренский (из-за его то ли
гностических, то ли критических взглядов), Н. Бердяев (за его симпатии к Я.
Бёме), прот. Александр Мень (невесть за что, то есть за сам дух его
статей). Казалось бы, можно отделить плюсы от минусов у этих авторов и
создать нечто положительное. Например, метафизику всеединства, характерную
для русской философии, и православный онтологизм можно было бы попытаться
сочетать с христианским персонализмом. Но нет -- универсальная теория
"семенных логосов", которой придерживался еще св. Иустин философ (II в.),
методология которой могла бы здесь помочь, совершенно забыта, и
38 Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 395.

[89]
потом такой синтез казался бы чем-то произвольным, ведь "целостный" подход
не предполагает творчества. С точки зрения созерцательного синкретизма в
метафизике всеединства "слишком много философии", произвольных построений.
Вышеупомянутые мыслители отвергаются традиционно-бытовым православием и не
изучаются в духовных школах Московской Патриархии именно за то, что они
мыслили, выходили за рамки "богословия повторения", писали "от себя", были
слишком самостоятельны.

Вообще говоря, мы (не только православные) в России продолжаем жить как бы
в докантианской, доантропологической и докритической эпохе. А ведь Кант
первый понял всю недопустимость безбрежного богословствования от имени
Бога, попытался честно определить границы наших возможностей. За это его в
России потом только совсем ленивый не ругал. Наше богословие остается

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
спиритуальным (небесным). Антропология же сводится к аскетике, к борьбе со страстями.

Вопль экзистенциализма (Н. А. Бердяев) также не достиг нашего слуха. Серьезность постановки вопроса в экзистенциализме мы не восприняли. А ведь это была попытка поставить проблему человека, вернуть его в богословский дискурс (39).

Христианство есть откровение не только о Боге, но и о человеке.

Теологический подход должен быть уравновешен антропологическим.

Теоцентрически и теологически мыслить в полном смысле слова имеет

39 У нас вообще отдельно разившиеся интеллектуальные личности никак не могут повлиять на общественное сознание.

[90]

право только Бог. Да и то Он ограничил Себя свободой человека, "пошел на риск, создав человека свободным" (В. Н. Лосский). Но мы уже не хотим идти ни на какой риск, полагая, что нам что-то гарантировано.

В социальном аспекте примату онтологичности (так же как и в вероучительной области) соответствует примат авторитета в соответствующей иерархической системе, как бы отражающей высшую онтологическую иерархию. Совершенно не случайно все якобы аполитичные "созерцатели" при необходимости сделать выбор, как уже говорилось, оказываются сторонниками монархии (жестко централизованной власти). Монархия несомненно выигрывает с эстетической точки зрения, она как бы отображает некую высшую идею, предполагает гармонию, в то время как демократическо-плюралистическая система предлагает "скучный" баланс противодействующих сил, делает компромисс принципом общественной жизни. С эстетической точки зрения демократическая система представляет собой безвкусную эклектику.

При чрезмерно онтологическом подходе, таким образом, гносеологическая, психологическая, социальная и правовая проблематика просто не возникает. Критический анализ произошедшего со страной здесь очень легко перевести в моральную (не антропологическую!) плоскость: мол, плохо слушались "царя-батюшку", свести все к общим рассуждениям о греховности человеческой природы.

Онтологический принцип органического единства, столь важный и в русской философии, должен быть уравновешен персонализмом, как это имеет место в работах Н. О. Лосского, С. Л. Франка, С. А. Левицкого.

[91]

4.4. Апофатика или критика?

Догматическому типу мышления обычно противопоставляют критический. Фундаментальную роль критики в мышлении (которая всегда отрицательна) сложнее определить, чем роль всегда утверждающей догматики. Имеет ли критика только очищающе-профилактическую функцию или нечто большее? Хорошо известны крайности критики и разрушающий нигилизм. Но задача критики состоит прежде всего в разоблачении недопустимых суждений, например, когда трансцендентность (или способность к трансцендированию), имеющаяся в человеке, преодолевающая (мысленно) любые ограничения, начинает отождествляться с трансцендентностью Бога. То есть когда люди начинают "естественно" говорить как бы от имени сверхъестественного, от имени Бога. Известно, что роль ограничивающего фактора в православной теории богопознания играет принцип апофатики. Но его привыкли относить к чисто догматической сфере, где уже все определено и не подлежит изменению. А ведь этот принцип должен бы постоянно присутствовать в богословском сознании, работать, так сказать, на каждом его шаге, а не просто бессильно декларироваться.

Апофатический метод может применяться не только в чистом богословии (триадология и христология), где сами догматы уже носят апофатический характер, но и в Богочеловеческой (церковной) и в собственно человеческой социальной и психологической сферах (где тоже не исключается действие Св. Духа). И здесь, в области, где сверхъестественное таинственным образом соприкасается с естественным, апофа-

[92]

тизм -- это не только уважение к тайне Божества, но и уважение к тайне человека, сотворенного по образу и подобию Божию, человека, который, по св. Григорию Нисскому, так же непознаваем, как и его Создатель. Апофатизм -- это и методология критического мышления, предохраняющего нас (человеков) прежде всего от догматических построений, исключающих человека. Фактический отказ от апофатического принципа, как от действующего, привел к тому, что, с одной стороны, догматизируются мельчайшие детали церковного быта, а с другой -- так как догматика становится самодовлеющей -- начисто (нигилистически) отрицается духовность во внецерковной сфере. "Середина" и все, что с ней связано, в том числе и человек со всей своей "душевностью", при этом выпадают.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Критическое мышление не позволяет догматике существовать независимо от этики. Весь пафос религиозного экзистенциализма был направлен против теологии без человека.

Поскольку критическое мышление методологически антропологично (мы не имеем никакого права рассуждать с точки зрения Бога, а только исходя из того, что открыто в нас Богом), то оно не может быть не рефлексивно-философским. В российской церковности, вопреки мнению "наших новых зилотов", имеются хорошо знакомые болезни, которые кое-где уже преодолевались в истории. Хорошо бы не на словах, а на деле "смирить гордыню" и более трезво (критически) взглянуть на себя.

[93]

4.5. Коммунистическое наследие

Сколько уже писалось на эту тему, но настоящего отречения от коммунизма так и не произошло, и коммунистический синдром перешел в хроническую стадию. Обратим внимание на две тесно связанные особенности коммунизма. Это, прежде всего, его языческий характер, проявляющийся в архаической пирамидально-патерналистской социальной структуре власти и коллективизме, с характерным для синкретическо-интегрлистского сознания пренебрежением к отдельной человеческой личности. Коммунизм, объявляя монополию на истину, воссоздает дуалистический манихейский миф борьбы света со тьмой, объявляет крестовый поход против Запада как такового с его либеральными ценностями, глубоко чуждыми восточному социальному типу сознания. Коммунизм порождает даже своеобразный, перекликающийся с евангельским, аскетизм: нехорошо быть богатым.

Вторая особенность состоит в том, что модернизации поддается только техническая сторона ("электрификация всей страны").

Коммунизм и представляет сочетание социального язычества, рационалистической идеологии утилитаризма (связанной с официально провозглашенной философией материализма) и современной техники, обслуживающей стратегические цели государства.

Нетрудно заметить, как сопутствующая этим мировоззренческим установкам психология общественного сознания накладывается на церковное сознание. Здесь важно различать собственно религи-

[94]

озно-мистическую духовность, имеющую универсальный характер, церковно-религиозные психологические установки, обусловленные принадлежностью людей к определенному вероисповеданию, и особенности национального характера, включая социальный аспект (способность к определенным формам социальной самоорганизации). Для современного общественного сознания характерен синкретизм, смешение перечисленных факторов. Коммунизм, выродившийся в национал-большевизм, несет с собой прежде всего идеологизированную социальную архаику. Только развитие персоналистической составляющей в общественном сознании может помочь выработать иммунитет против коллективистического синкретизма, сбалансировать соборное начало с личностным.

5. Выводы.

А. Необходимо постоянные усилия по преодолению первого (архаическо-идеологизированного) типа религиозности во имя христианского универсализма. Это задача в большой степени является педагогической, поскольку идеи христианского универсализма известны, но недостаточно в России усвоены.

Б. Необходимо научиться богословствовать, исходя из представления о Боге не только как об "объекте" (тем более, что характеристика объектности по отношению к Богу требует больших оговорок), но и как откровения в душе человека, исходя из того, что открыто нам в нашем сознании. Это требует прове-

[95]

дения ясного различия Божеского и человеческого, что в свою очередь возможно лишь при легализации критической философии (особенно гносеологии) в православном богословии и в православном сознании. Спиритуальное богословие необходимо восполнить социальной антропологией.

Для этого следует признать философию как вполне законный продукт работы естественного человеческого разума.

Необходима и реабилитация рациональной составляющей в человеческом сознании как носительницы общечеловеческого универсального начала.

Только таким образом возможно преодоление, с одной стороны, религиозного синкретизма в православном сознании, а с другой - слишком жесткого дуализма между церковной и светской сферами.

Иначе невозможно развить христианское понимание психологии, социологии и философии, без чего, в свою очередь, невозможно выработать общественное измерение в церковном сознании и христианскую концепцию общества (40).

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Иначе будет невозможно создание столь необходимых литургического разнообразия и апостолата мирян, а все силы будут уходить на борьбу с "еретиками" и бесконечные фарисейские уточнения и сравнения догматических формул.

40 для начала этой работы Церкви следует признать религиозно-общественную проблематику в трудах русских религиозных философов: В. С. Соловьева, прот. С. Булгакова, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и др.

[95]

Иначе будет невозможно развить концепцию толерантности, экуменизма, "общего блага", без чего, в свою очередь, будет невозможным не только движение к христианскому единству, но и к гражданскому обществу. Более того, невозможно будет понять с церковной точки зрения, зачем "все это" нужно. Никогда эта задача в наших земных условиях не будет полностью решена, но отказ от усилий по ее решению означал бы отказ от самого христианства во всей его полноте.

Глава III. Социальная проблема православности в России

1. Постановка вопроса

Нельзя поклоняться христианской истине и при этом мириться с антихристианской действительностью, как с чем-то навеки неизменным и неотвратимым.

В. С. Соловьев (1)

Социальный вопрос есть в величайшей степени духовный вопрос, и то, что это недостаточно признается, есть величайшее несчастье для человечества.

Православие не может остаться лишь храмовым благочестием, оно должно стать силой, преображающей полноту жизни.

Н. А. Бердяев (2)

Вопрос социальной справедливости сейчас все равно решается и будет решаться независимо от Церкви на началах права и экономики. Хронологически Церковь опоздала в этом деле взять инициативу. Но никогда не поздно внести в гущу даже чужеродных ей общественных отношений свой преображающий дух, свой нравственный корректив внутренними путями: через сердца верующих участников социального строительства.

А. В. Карташев (3)

1 В. С. Соловьев -- русский философ (1853 -- 1900).

2 Н. А. Бердяев -- русский философ (1874 -- 1948).

3 А. В. Карташев (1875 -- 1960) -- профессор церковной истории, последний обер-прокурор Св. Синода в течение нескольких дней (25.07 -- 5.08) в катастрофических условиях лета 1917 г. Он же возглавил новое Министерство Исповеданий, просуществовавшее до большевистского переворота в октябре 1917 года. В январе 1919 г. был вынужден покинуть Россию. В 1925 -- 1960 гг. преподавал церковную историю и Священное писание Ветхого завета в Свято-Сергиевском Богословском Институте в Париже.

[101]

1. Постановка вопроса.

Социальная доктрина представляет собой концептуальное богословско-этическое обоснование того или иного отношения Церкви в целом, церковных учреждений, организаций и верующих по отдельности к социально-политическим, экономическим и культурным вопросам жизни.

В России современное социальное учение Русской Православной Церкви Московского Патриархата (РПЦ МП) все еще остается на уровне проблемы.

Строго говоря, это учение отсутствует.

Слишком много препятствий существует для его создания. Одно из самых основательных -- опасение, что социальная доктрина, если она не останется на уровне общих фраз, может вызвать углубление тех разногласий, которые и так уже существуют в православной среде.

Основное разделение мнений происходит по поводу различного понимания роли Церкви (4) в современном мире. Полюса этого различного понимания представляют "консерваторы-традиционалисты" и "либералы-модернисты", причем первых намного больше, чем вторых.

"Православность" понимается здесь не только в собственно церковном смысле, но и в историческом, социокультурном и психологическом планах.

4 Как известно, понятие Церкви является многоуровневым. Здесь и далее под "Церковью" понимается не столько Мистическое Тело Христово, являющееся средоточием Церкви, сколько Церковь в ее общественном измерении как организация.

[102]

Первые, более всего опасаясь утраты Церковью своей идентичности, заботятся о сохранении литургико-исторического наследия. Это само по себе неплохо, но если становится главной целью, то располагает к охранительству,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
изоляция, антиэкуменизму (5), неразличению главного и второстепенного в церковной жизни, догматизации культурно и социально обусловленных форм церковной жизни, поиску всяческих "врагов", вообще эксклюзивному типу сознания. Церковь при этом воспринимается как нечто самодостаточное. "Модернисты" и "либералы" - люди с более открытым сознанием. Они признают, наряду с важностью Св. Предания, необходимость постоянного обновления форм и методов церковной жизни, постоянного диалога с "внешним миром" и с другими конфессиями. Они ставят себе сверхзадачу преобразования всей полноты жизни в христианском духе. Задачу, которая никогда не будет полностью решена в земных условиях, но которую тем не менее нужно постоянно решать. Если для "консерваторов" важны эстетически-созерцательная и храмово-ритуальная стороны церковной жизни, то для "либералов" - миссионерски-деятельная.

Кроме того, большинству традиционных православных кажется, что сама такая доктрина не нужна Православию, как чему-то законченному и самодостаточному в своем совершенстве. Создание такой доктрины ассоциируется с созданием чего-то нового, что "традиционалистам" представляется заведомо недопустимым.

5 Экуменизм (греч. -- Вселенскость) - движение к христианскому единству. [103]

На Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (РПЦ) (Москва, 29.11-2.12.1994) было принято решение о создании социальной доктрины как "всеобъемлющей концепции, отражающей общецерковный взгляд на вопросы церковно-государственных отношений и проблемы современного общества в целом" (6).

Через два года и два месяца состоялось первое заседание Синодальной рабочей группы по выработке социальной доктрины РПЦ, на котором были определены основные направления разработок: богословские основы отношений Церкви с Государством и светским обществом; Церковь и политика; Церковь и национальный вопрос; личная, семейная, общественная и трудовая этика; отношение к собственности; закон и преступность, мораль и право; вопросы биоэтики и экологии; проблемы войны и мира; отношение к науке, культуре, образованию; международные отношения.

Спектр вопросов, как видно, очень широк. По сути дела, в социальную доктрину включены все вопросы, касающиеся внешнего (относительно Церкви) мира. Вряд ли такая доктрина появится в ближайшее время.

Но кое-что в практическом смысле уже сделано и делается: при Московской Патриархии (МП) существуют Отдел благотворительности и социального служения, Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными организациями. При Отделе Внешних Церковных Сношений МП существует "круглый стол" по религиозному образованию и диаконии (КСРОД), сотрудничающий со Всемирным

6 журнал Московской Патриархии (далее: ЖМП). 1995. № 6-8. С. 3. [104]

Советом Церквей. В 1996 году были подписаны Соглашения о сотрудничестве Русской Православной Церкви с министерствами Социальной Защиты и Здравоохранения [7]. РПЦ МП участвовала в международной церковной программе помощи мирному населению, пострадавшему от военных действий в Чечне.

Отдельные священники-энтузиасты осуществляют попечительство над больницами, домами престарелых, детскими домами и домами ребенка, школами-интернатами, тюрьмами, организуют благотворительные столовые, бесплатную раздачу продуктов питания и одежды. По состоянию на 1 января 1998 года в России существует более 140 православных храмов, часовен и молебных комнат в системе исправительно-трудовых учреждений (ИТУ) [8]. В целом же благотворительно-диаколическая деятельность пока не вошла в церковное сознание как совершенно необходимая часть церковной жизни. Только 20 % из около 300 действующих московских приходов, более или менее занимались ей в 1996 году. Диакония [9] не является обязатель-

7 значение подобных соглашений не следует преувеличивать. При смене руководства соответствующих ведомств они могут фактически оказаться недействительными, чему очень способствует и невоцерковленность среднего звена этих ведомств.

8 Информационный бюллетень КСРОД. М., 1998. Март. С. 2. Чрезмерная централизация "всего и вся" в двух столицах все еще остается в России.

9 Под "диаконией" (по-русски: служением) понимаются организованные формы христианского служения в миру: не только благотворительность, забота о социально неблагополучных группах и отдельных лицах, но и свидетельство о Христе через практическое доброделание. Диакония может (и должна!) включать в себя элементы миссионерства и христианского образования. В некоторых Поместных Православных Церквях такую диаконию называют социальной, чтобы показать ее отличие от литургической диаконии.

[105]

ным предметом и в учебных заведениях МП. В начале 1997 года в России действовало более ста православных благотворительных организаций, половина которых находилась в Москве и Санкт-Петербурге [10]. Общей достоверной статистической картины социального служения Церкви пока нет.

Но все же тихо прозвучавшее решение Собора было знаменательно. Это означало, что была признана сама необходимость в современной социальной доктрине как концептуально выраженной позиции Церкви относительно внешнего мира.

Косвенно на Соборе было признано, что те представления, которые интуитивно существовали в церковном сознании и в какой-то мере исполняли роль социальной доктрины (хотя и не были официально выражены), уже далеко не во всем соответствуют действительности.

Конечно, сама возможность постановки такого вопроса обусловлена переменами в социально-политической сфере российской жизни.

В течение 70-летней большевистско-коммунистической диктатуры полупридушенная Церковь фактически была "вне закона", была отделена не только от государства, но и от общества [11]. Специальные орга-

10 Христианская благотворительность. Обозрение. М., 1997. Вып. 1. С. 3.
11 "Отделение" от тоталитарного государства означает не что иное, как дискриминацию, лишение Церкви, как организации, социальных и юридических прав, в том числе и прав юридического лица. Государство же при этом вовсе "не отделяется" от Церкви.

[106]

ны политического надзора бдительно следили за тем, чтобы Церковь не переступала проведенной вокруг нее идеологической черты, со своей стороны легко ее переступая. В ходе реформ, начавшихся при М. Горбачеве, Церковь была легализована, ей стали возвращать еще не до конца разрушенные храмы, она начала получать права и свободы в соответствии с международными нормами. Церковь наряду с юридическим лицом обрела и гражданский статус: стало возможным взаимодействие с обществом в целом, в том числе и через средства массовой информации. В 1993 году была принята новая Конституция с "человеческим лицом". Ранее, в 1990 году, был принят закон "О свободе вероисповеданий", соответствующий, в отличие от ныне действующего закона, принятого в 1997 г., нормам международного права.

И вот здесь появились вопросы, которые ранее были невозможны. Как следует относиться верующим к новым социально-политическим реалиям, которых ранее просто не было: демократии, рыночной экономике, частной собственности, идеологическому разнообразию? Приемлемо ли все это, представляет ли какую-либо ценность с точки зрения Православия? Как вообще следует себя вести за порогом храма? Как относиться к обществу в целом, к светской культуре, к концепции "прав человека" и к принципу "отделения церкви от государства"? Следует все это как-то осмыслить, увидеть в чем-то положительный смысл, причем именно с религиозной точки зрения, или "просто терпеть" как что-то вынужденное?

Социальная доктрина призвана ответить на эти вопросы. Она должна отражать взгляды и наставления Церкви не только относительно личного и хра-

[107]

мового благочестия верующих, не только традиционные правила и обязанности христианина относительно самого себя и своих ближних, но и его обязанности относительно общества в целом, то есть его социальную ответственность [12]. Социальная доктрина, исходя из высокого представления о человеке и его достоинстве, открываемого нам христианством, призвана открыть религиозное измерение общественной жизни, дать определенные принципы, ориентирующие людей как граждан в их социально-политических взглядах и предпочтениях, например, в ходе избирательных кампаний.

Можно поставить вопрос еще шире: возможна ли принципиальная оценка социально-политических и экономических структур с христианской точки зрения? Конечно, не в положительном аспекте их соответствия духу христианства (это было бы натяжкой), а в отрицательно-оценочном смысле их возможного несоответствия христианским нормам морали и христианскому представлению о человеке.

Заведомо дурные структуры [13] почти не подлежат улучшению в результате микроусилий отдельных чиновников, даже если они и христиане. Теория "малых дел" здесь неэффективна, хотя и всегда подходит для личного употребления. Христиане же обыч-

12 Ср.: В Кодексе Канонического Права Католической Церкви (1983) канон 222 обязывает верующих "содействовать социальной справедливости". Поскольку Католическая Церковь имеет развитую социальную доктрину, то по ходу изложения будут проводиться параллели с ней.

13 Осуждение "греховных структур" содержится в энциклике Centesimus annus

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org (1991), § 39.

[108]

но покидают эти структуры, тем самым подтверждая безнадежность ситуации, в результате чего положение еще более ухудшается.

Не разумнее ли, понимая основные принципы устройства общественной жизни, предотвратить построение заведомо плохих общественных структур, чем потом стоически и мученически пытаться их преобразовать на "молекулярном" уровне? Существуют простые правила социальной гигиены, нарушение которых приводит к тяжелым последствиям. Так, при любом общественно-политическом устройстве совершенно необходимы: прозрачность системы управления и финансовой отчетности (гласность), развитое выборное начало, ориентация на постоянное развитие общественных структур и местного самоуправления.

С этой точки зрения диктаторские и тоталитарные режимы, унижающие человеческое достоинство, манипулирующие людьми, превращающие их в "винтиков", лишаящие их Божественного дара свободы, извращающие правильную иерархию ценностей, заведомо недопустимы [14].

Равно как и недопустимы режимы, создающие благоприятные условия для обворовывания и обмана людей.

14 В "Катехизисе Католической Церкви" (русское изд., 1996, далее: ККЦ) говорится: "Разнообразие политических режимов допустимо с моральной точки зрения, при условии, что они способствуют законному благу общества, их принимающего. Режимы, противоречащие по своей природе естественному закону, общественному порядку и фундаментальным правам личности, не в состоянии осуществлять общее благо для тех наций, которым они себя навязали" (пункт 1901. с. 442).

[109]

Возможность существования святых одиночек даже при таких режимах ни в коей степени не оправдывает ни эти режимы, ни индифферентное к ним отношение со стороны верующих.

Здесь не следует путать возможность оставаться христианином на личном уровне при любых, даже смертельно опасных, обстоятельствах (как это было в первые три века христианства) и равнодушие к созданию для других таких мученических условий.

Церковь, конечно, не должна поддерживать какие-либо конкретные политические партии, но она вполне может определить общие принципы, на основании которых верующие могли бы ориентироваться в своем выборе [15].

На Архиерейском Соборе РПЦ (Москва, 31.03-4.04.92) определили: "Церковь не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Она -- над "правым" и "левым", и поэтому может вести диалог с любыми общественными движениями, кроме заведомо преступных, ища их примирения и объединения в служении благу людей".

Архиерейский Собор 1994 года подчеркнул "непредпочтительность для Церкви какого-либо госу-

15 "Можно утверждать, что причина почти всех великих трагедий в истории Церкви не столько в недостаточности благочестия верующих, сколько в отсутствии соборного церковного внимания к значению общих духовно-душевных стихий человеческого бытия, в отсутствии церковного труда над преобразованием и просветлением их"; см: Анциферов А. Христианство и кооперация // Вестник Русского студенческого христианского движения (ВРСХД). Париж, 1937. № 3-4. с. 10-11.

[110]

дарственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин, каких-либо конкретных общественных сил и их деятелей" [16], подтвердил предписание Св. Синода (8.10.1993) "воздерживаться священнослужителям от участия в выборах в качестве кандидатов в депутаты" и распространил это предписание на "членство священнослужителей в политических партиях, движениях, союзах, блоках и иных подобных организациях, особенно -- ведущих политическую борьбу". Этот запрет не распространяется на мирян.

Священнослужителям же разрешается участвовать "в отдельных мероприятиях политических организаций"; допускается также их "церковное сотрудничество с такими организациями в делах, полезных для Церкви и общества, в случае, если таковое участие и сотрудничество не носит характера поддержки политических организаций, служит созиданию мира и согласия в народе и церковной среде".

Архиерейский Собор РПЦ, состоявшийся в московском Свято-Даниловом монастыре 18-23 февраля 1997 года, подтвердил ранее принятые решения относительно политической сферы.

Это не означает, что у Церкви вообще нет никакой позиции по общественно-политическим вопросам, и ей достаточно "просто" призывать всех к миру и согласию. Относительно "заведомо преступных движений" у Церкви должно быть вполне определенное мнение. Церковь над политикой, но не вне

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
16 Думается, что здесь все же молча предполагается не только "непредпочтительность" заведомо преступных организаций, но и явное их осуждение.

[111]

политики. И у нее должна быть своя политика относительно "политики", не сводящаяся к простому нейтралитету. Важно понять, что вопрос о "структурах" -- это не всегда "чисто технический вопрос", а вопрос, часто имеющий и нравственную сторону, так как здесь затрагиваются судьбы многих людей. Тем более что "структуры" в чистом виде никогда не встречаются, они всегда связаны с той или иной идеологией, в которой, в свою очередь, всегда есть духовное (или антидуховное) измерение. Ложные идеологии порождают соответственно ложные организационные структуры; в основном -- тоталитарно-анархические. Существуют предельные ситуации, когда Церковь, которой в лице апостолов обетовано "передвижение гор" (Мф. 17, 20), не может отказаться и от менее масштабных деяний. Социальная доктрина должна также определить с религиозной точки зрения смысл внелитургической и внецерковной, то есть светской, мирской деятельности христиан. Ведь большинство верующих профессионально заняты в секулярных сферах политики, промышленности, бизнеса, науки, культуры, обслуживания. Их деятельность должна быть религиозно оправдана [17]. Может ли, например, политик, от деятельности которого зависит настоящее и будущее? Этим вопросом задавался еще В. В. Розанов: "что же есть собственного и специального в моряке, в художнике, в поэте, в ученом или мыслителе, что связывало бы их с религией?", см: Розанов В. В. Аскоченский и архимандрит Феодор (Бухарев) // Архим. Феодор (А. М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 36.

[112]

Многих людей, быть православным христианином? Должен ли он оставлять свою веру за порогом храма и в своей профессиональной деятельности руководствоваться лишь "трезвым расчетом", то есть исходить совсем из других принципов?

Ясно, что подобная "теория двойственной истины" плохо совмещается с христианством, если под ним понимать абсолютный принцип для всей полноты жизни, а не для какой-то ее части. Иначе пришлось бы осудить профессию политика, да и не только его одного, как не совместимую со званием христианина. Риторических рассуждений о том, что политика -- "грязное дело", здесь явно недостаточно, как недостаточно, говоря о хирургии, сказать лишь, что она "кровавое дело".

Исключение политики из сферы этики страшно тем, что таким образом заранее оправдываются любые преступления, совершенные "специалистами" в сфере профессиональной политики.

Не следует забывать и того, что Церкви принадлежат не только священнослужители, но и намного большее число мирян, которым никто не запрещает заниматься политикой на любом уровне. Им должны быть известны принципы своего участия. "Частичного" христианства не бывает, должны быть последовательные усилия по актуализации его принципов во всей полноте жизни [18]

18 Русский религиозный философ В. С. Соловьев, например, рассматривал свое участие в политике в качестве публициста как нравственную обязанность, как "послушание". Подметание комнаты тоже не самое чистое занятие, но никому же не приходит в голову осуждать труд уборщицы, как несовместимый с христианской духовностью.

[113]

Очень важно попытаться вообще определить степень возможной общественной и политической активности верующих. Могут ли они, например, создавать политические партии и общественные организации, независимые профсоюзы, судиться не только с физическими, но и с юридическими лицами, т. е. элементарно бороться за свои права? Существует ли вообще понятие "права" с религиозной точки зрения? Или для верующих существуют только "обязанности", а во всем остальном следует полагаться на волю Бога?

Но "волю Божию" определить не проще, чем Самого Бога, и не исключено, что воля Божья может побуждать и к внешней, а не только к внутренней активности. Воля Божья может действовать и опосредованно, как, например, через "врачевства, которыми благоразумный человек не пренебрегает" (Сирах. 38, 1-4), хотя Господь может, конечно, исцелить любого человека и непосредственно. Если это относится к врачам, то почему это же не может относиться, например, к юридическим и социальным институтам, которыми, как известно, не пренебрегал апостол Павел, называя себя "римским гражданином" (Дн. 22, 25)?

Должны ли верующие, в условиях отделения Церкви от государства, "тихо сидеть" в отведенной для них области? Не является ли широко

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
распространенная среди верующих нарочитая ориентация на "духовность" как на
некий вид спиритуальной терапии, следствием какого-то глубокого поражения и
капитуляции? Эти вопросы нуждаются в соответствующих честных ответах.
Коротко говоря, наряду с монастырским и приходско-бытовым пониманием
Православия, исторически возобладавшем на Руси, необходимо развить
[114]

концепцию христианского поведения и в секулярной сфере, то есть попытаться
ответить на вопрос, что означает быть христианином "в миру"?

Церкви следует всерьез принять секулярную сферу и показать, что
христианское служение возможно и необходимо и в ней, а не только в
монастыре или на приходе. Приход должен быть источником вдохновения,
отправной точкой деятельности и во "внешнем мире". Как говорят богословы,
должна быть "литургия после литургии", т. е. одно общественное служение
после другого общественного служения. Везде, где дело касается судьбы
людей, где происходит борьба добра со злом, возможен религиозный подход. В
этом и состоит точный смысл социальной доктрины Церкви.

Наряду с личностной, персональной этикой [19] необходима социальная этика,
обоснованная с православно-христианской точки зрения. Социальная
деятельность Церкви не может ограничиваться созданием диаконических и
благотворительных организаций, хотя это важная и наиболее древняя форма
выражения Церковью своей социальной ответственности.

Особенность ситуации еще и в том, что у самого государства нет никакой
внятной социально-политической доктрины, хотя, казалось бы, в эпоху таких
глубоких перемен, какие сейчас происходят в России, первое, что необходимо
было сделать, -- это

19 Строго говоря, с последней дела обстоят тоже не лучшим образом,
существует лишь детально разработанная литургическая дисциплина, включающая
в себя правила, касающиеся молитвы и поста.

[115]

создать доктрину переходного периода и популяризировать ее, чтобы народ
понимал смысл происходящего. Но нет, здесь сказывается и отсутствие в
России традиций социальной философии, философии права, слишком долго
презирали "отвлеченную мысль", "умствование", вообще не чувствовали
необходимости в какой-либо философии социальности. Презирали в России не
только "умствования", но и друг друга, вообще людей. Власть никогда не вела
открытую политику, не объясняла народу суть происходящего. Позже за это
приходилось дорого расплачиваться. И теперь за это приходится
расплачиваться хаосом.

После того как исчезло дурное наваждение "научного коммунизма", российское
общество оказалось в мировоззренческом смысле почти на нуле. Осталась
только национальная психология, какие-то интуитивные установки, типа того,
что Ленин был хороший, а Сталин -- плохой (модифицированный миф о добром
царе, который чего-то "не знает").

Социальная доктрина должна быть широко оглашена и разъяснена верующим.
Социальная доктрина, по своему определению предполагающая участие всех
верующих и им неизвестная, была бы *contradictio in adjecto*, а на практике --
лишь информацией (ДСП) для архиереев. Наличие социальной доктрины Церкви
предполагает и необходимость публичных обращений, заявлений по разным
вопросам современности от лица самой Церкви.

Социальный вопрос не может быть монополией ученых специалистов или
политиков, подчас с калейдоскопической быстротой меняющихся на политической
сцене, ответственность которых исчезает

[116]

вместе со смещением с должности. Но при создании социальной доктрины к ним
можно было бы обращаться как к консультантам.

Выработав социальную доктрину, Церковь могла бы выполнить свою пророческую
функцию, указав путь дальнейшего развития общества.

1.1. Основание для социальной доктрины.

Как уже говорилось, социальная доктрина, основанная на религиозном
миропонимании, дает людям целостное представление о всей полноте их
общественного бытия. В этом смысле, обобщенно говоря, Ветхозаветное
законодательство и Исламское законодательство (Шариат), содержащие нормы
религиозного культа и общежития, нормы государственного, уголовного,
брачно-семейного, наследственного права обладают свойством полноты, по
крайней мере методологической. В этих религиозно-правовых системах
предполагается, что в каждой ситуации существует единственно правильное
решение, которое регламентировано и которому надо следовать. Для свободы
места почти не остается. Свобода понимается как досадная неопределенность.
Здесь же идет речь о совершенно другой социальной доктрине, основанной на
христианском миропонимании. Область обязательных предписаний здесь тоже
существует, но она уже не обладает свойством регламентирующей полноты.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Наряду с этой областью существует и значительная область свободы, где каждый человек волен поступать так, как считает нужным. В предполагаемой здесь социальной докт-

[117]

рине эту область неопределенности не следует пытаться устранять. Более того, ее можно даже культивировать, так как иначе не будет столь ценимой в христианстве свободы.

Можно ли основать социальную доктрину, исходя из Евангелия, Нового Завета? В целом Евангелие персоналистично, обращено к личности человека, к его совести. Апостолы, как и их Божественный Учитель, не говорили о каких-либо социально-политических структурах и тем более о необходимости их преобразований. Они не осуждали рабство непосредственно как социальный институт и не призывали ни к каким революциям [20].

Но само их существование, их проповедь имели и социально-политическое измерение. Иначе архиереи и фарисеи не сказали бы о Христе: "если оставим Его так, то все уверуют в Него, -- и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом... лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб" (Ин. 11, 48-50).

Отсюда видно, что Иисус Христос, с точки зрения начальства, представлял опасность не только религиозную, но и политическую; выражаясь современным языком, Он был "плохим патриотом", "подрывал" благосостояние страны. Сын Божий посылает апостолов в "мир сей" (Ин. 17, 14-18) для преображения его изнутри. Это преображение имеет далеко идущие последствия, что хорошо чувствовало политическое руководство того времени.

20 Можно было бы сказать: разве что к революции духа, если бы само слово "революция" не было безнадежно скомпрометировано в ходе истории.

[118]

Часто разговорами о человеческой греховности и следующей из нее необходимости послушания священноначалию и вообще смирения перед "всем и вся" пытаются затуманить освобождающий и преображающий дух христианства. В наше время это делается уже "естественно", без усилий.

Мало задумываются и о той свободе, которую обетовал нам Сам Господь: "Познаете истину, и истина сделает вас свободными" (Ин. 8, 32). Наверное, эта свобода была дана людям не для того, чтобы они от нее свободно отказывались. К сожалению, слово "свобода" остается почти пустым для российского сознания.

Христианство несло с собой новое духовное измерение, иные принципы, которые были опасны для общества, построенного на традиционной основе, где буква закона давно вытеснила его дух, что, конечно, хорошо чувствовали руководители современного Христу общества. Пафос христианства -- в открытости правде, которая может оказаться в неожиданном месте и может иметь непривычную форму, как это показано Христом в притче о милосердном самарянине (Лк. 10, 29-37), где ближним оказывается чужой человек и к тому же "еретик". Вместо древнего представления о Боге как о силе Христос открывает Бога любви, не знающей границ, вместо множества ветхозаветных заповедей дает всего две заповеди о любви к Богу и ближнему.

Можно долго спорить о возможности выведения социальной доктрины из Евангелия, но вопрос поставит и так: побуждает ли дух Евангелия сегодня к социальной ответственности или нет? Должно ли лишь вынужденно "платить динарий кеса-

[119]

рю" (Мф. 22, 17-21) или видеть в этом не только дань, но и смысл, хотя и не первой важности, но все же религиозного служения в пользу общества?

Остался ли пафос общественного служения ветхозаветных пророков исключительно в прошлом? В чем заключается пророческое служение Церкви сегодня?

Напомним, что пророк не столько предсказывает будущее, сколько обличает неправду своего времени; именно за это он в основном и гоним. Пророк есть "носитель духа творческого, не успокаивающийся на пути своем, вечно алчущий и жаждущий общения с Источником Истины, чуткий к тому, что происходит кругом в мире, не примиряющийся с укоренившимися злом и неправдой" [21].

Вспомним, что и Христа распяли не столько за то, что Он не отрицал, что Он -- Сын Божий (это -- официальное обвинение законников), сколько за глубокое влияние, которое Он оказывал на народ и за критические замечания в адрес архиереев, фарисеев и законников.

У свв. отцов, живших в эпоху социологизации христианства, когда оно было признано государственной религией, имеются некоторые высказывания по социальному вопросу. Так, св. Иоанн Златоуст хорошо показывает несостоятельность религиозного эгоизма: "Не будем довольствоваться исканием собственного спасения; это означало бы погубить его."

21 См.: Архимандрит Киприан. Левитство и пророчество как типы

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
пастырствования // Вестник Русского студенческого христианского движения
(ВРСХД). Париж, 1938. № 3; См. то же: Сб. "Живое предание. Православие в
современности". М., 1997. С. 168.

[120]

На войне, если солдат думает только о том, как бы спастись бегством, он губит себя и своих товарищей. Доблестный солдат, который сражается за других, вместе с другими, спасает и себя самого..." [22] Иоанн Златоуст обличал общественные нравы современников, богатых упрекал за недостаток милосердия, высказывался по поводу общественных волнений в Антиохии [23], советовал освобождать рабов [24].

Но все же свв. отцы, особенно восточные, больше обличали человеческие пороки, проявлявшиеся на личном и социальном уровне, чем сами социальные учреждения, способствовавшие этим порокам.

У западных отцов и христианских авторов (Тертуллиан, Лактанций, Минуций Феликс, Августин) более критический взгляд на общественные структуры, государство, которое часто рассматривается в его служебной (для людей) функции, а не как что-то сакрально-самодостаточное.

Конечно, не все отцы мыслили одинаково. Некоторые уповали исключительно на молитву, но были и отцы, которые не исключали и других форм взаимодействия с окружающим миром, что находится в полном соответствии с евангельским идеалом: Хрис-

22 См.: "45-е Слово на Мф. 54"; цит. по: Федотов Г. П. Церковь и социальная правда // Федотов Г. П. Империя и свобода. Нью-Йорк, 1989. С. 166. Ср.: В "Послании Варнавы, 4, 10" (II в.) говорится: "Не живите уединенно, уходя в самих себя, как если бы вы были уже оправданы, но собирайтесь вместе, чтобы искать того, что полезно для всех".

23 См.: Иоанн Златоуст. Гомилии "О статуях".

24 Иоанн Златоуст. Третья гомилия на "Послание св. ап. Павла к Филимону".

[121]

тос побуждал не только молиться о несчастных и чудеса творить, но и помогать им материально (Мф. 25, 31-46, ср.: Иак. 2, 15-17). Никому не придет в голову обвинять св. Иоанна Златоуста, сказавшего, что творить милостыню дело более великое, чем чудеса, в обмирщении. У многих свв. отцов была открытость общественным проблемам, они не уклонялись от острых вопросов своего времени, не разделяли их на "духовные" и "светские", но, конечно, они не могли писать о тех проблемах, которые возникли в более позднее время.

Обращаясь к свв. отцам, важно прежде всего усвоить их принципы отношения к внешнему миру. Вообще говоря, было бы большой методологической ошибкой предполагать (хотя бы и молча, как это часто делается) богословскую полноту в творениях свв. отцов, содержащую все ответы на все возможные вопросы, в том числе и будущие. Или, например, полагать, что кроме толкований свв. отцов на текст Св. Писания, никаких других толкований уже быть не может. Ведь даже Сам Христос не давал исчерпывающих ответов на все вопросы апостолов.

В. И. Экземплярский, профессор Киевской Духовной академии, писал: "Хотя Евангелие не определяет форм общественной жизни, но оно прямо называет такие руководящие принципы человеческих общественных отношений, которые безусловно дают христианину возможность уметь непосредственно, как при свете ясного дня, оценивать и формы общественных отношений... И не трудно назвать основные евангельские начала для всяких общественных отношений: начала эти - свобода и любовь... Всякая общественная форма настолько может быть

[122]

принимается христианством, насколько она не угашает духа свободного развития личности... Христианство возвещает также величайший положительный принцип общественных отношений в идее братства людей, как конкретном выражении начала любви" [25].

Несмотря на отсутствие концептуально выраженной социальной доктрины, Русская Церковь самым активным образом участвовала в государственно-общественной жизни. Это казалось совершенно естественным. Первоначальное Русское законодательство посредством византийского Номоканона и сопутствующего ему законодательства несло в себе нормы христианской морали, отразившиеся в регулировании общественных и семейно-правовых отношений, защите прав женщины, ограничении ростовщичества и рабствования [26]. Духовенство вплоть до церковной реформы Петра I, фактически отделившего церковь от государства (юридически она продолжала считаться государственной) и от образованного общества, широко участвовало в высших государственных учреждениях, входило в состав всех Московских земских соборов, причем как по официальному церковно-иерархическому статусу, так и по выборному представительству.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Хорошо известна социальная и патриотическая деятельность Русской
Православной Церкви в труд-
25 Экземплярский В. И. Евангелие и общественная жизнь. Киев, 1913. С.
47-48.

26 Ключевский В. О. Содействие Церкви успехам русского гражданского права и
порядка // Церковь и Россия. YMCA-PRESS, 1969.

[123]

ные годы неурожая, неурядиц и войн, подвиги таких святых как Сергий
Радонежский (XIV в.) и патриарх Гермоген (XVII в.).
Но война или какое-нибудь бедствие – это экстремальный случай, когда
социальное зло становится явным, а вмешательство в политику – бесспорным.
В мирное, все более усложняющееся время "специалистов" во всех сферах,
намного сложнее разобраться в соотношении добра и зла, определить меру
церковной и личной общественной активности, но делать это нужно. Это не
труднее, чем быть христианином.

То, что церковные каноны ни в малейшей степени не снимают с иерархии и
верующих ответственность за общество в целом, убедительно показали
Епархиальные архиереи в своих "Отзывах по вопросу церковной реформы"
(1906), отвечая на запросы Св. Синода в преддверии Предсоборного
Присутствия по целому спектру вопросов, касающихся взаимоотношений Церкви с
обществом, духовного образования, церковного управления и богослужения.
Каноны запрещают не столько участие в политике и общественной деятельности,
сколько "мирские попечения", изначально связанные с финансами, а значит, и
со злоупотреблениями [27].

27 Прот. Михаил Чельцов. Православное пастырство и общественная
деятельность // ЖМП. 1994. № 3. Кроме того, каноны – это не догматы. Каноны
всегда очень конкретны и исторически обусловлены. Хорошо известно, что
значительная часть канонов, принятых в эпоху Вселенских Соборов, устарела и
фактически не применяется, что ставит перед Церковью задачу постоянного
канонического обновления.

[124]

Архиепископ Агафангел (г. Рига) писал в своем отзыве: "Христианство
призвано преобразовать человеческую жизнь на новых началах любви и правды,
положить начало Царствию Божию на земле. На всех отправлениях человеческой
жизни, государственной, общественной и семейной оно должно бы положить
печать христианственности. Для достижения этой цели Христово Евангелие
должно быть введено в эту жизнь. Закон Христов должен явиться для нее
закваской. Но закваска не может храниться в одном сосуде, а тесто в другом,
потому что в таком случае невозможно никакое брожение и преобразование"
[28].

Вслед за В. С. Соловьевым, много писавшем о необходимости христианской
политики, убедительное обоснование ей дает С. Н. Булгаков: "Есть ли
политика в широком смысле слова нечто, несвойственное и чуждое
христианству, которое имеет дело с индивидуальной душой, ее нравственным
миром и ее отношением к Богу, стремится исключительно силой нравственного
воздействия претворить отношения человека к человеку, всецело установить их
на основе братской любви, вне всякого принуждения и насилия, неразрывно
связанного с государственностью?"

На это может быть только один ответ: если существует государство, а стало
быть, и политика, как факты нам данные и неустранимые человеческими силами,
значит, надо так или иначе определить свое практическое отношение к этим
фактам и форму своего активного воздействия на них. Зажмуриваться, чтобы не
видеть, или просто отво-

28 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб.,
1906. Т. 2. С. 312.

[125]

рачиваться, как от чужой сферы, очевидно, невозможно, -- это значит
признать не только свое бессилие, но и бессилие и ограниченность самого
христианства, раз оно принуждено безмолвствовать пред таким первостепенной
важности фактом; это было бы поэтому отречением от христианства, хулой на
него. Христианство, как, впрочем, и всякая религия, притязаящая на
абсолютность, простирает область своих интересов и влияния на все сферы
жизни... Для него нет нейтральных или индифферентных областей... как нет
границ для Бога, который есть "огнь пожирающий". Для принципиального
индифферентизма к политике и общественности не может быть никаких
оправданий. Напротив, он является, во-первых, невыполнимым, во-вторых, явно
противохристианским, приходя в противоречие с основным и центральным
учением о богочеловечестве" [29].

Вслед за А. В. Карташевым, обобщившем достижения русской мысли, основной
темой которой, начиная с В. С. Соловьева, было Богочеловечество, можно
предположить, что богословский апофатический принцип "неслиянности и

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
нераздельности" двух природ во Христе имеет и общее методологическое
значение относительно соотношения естественного и сверхъестественного в
мире, в том числе и для отношения Церкви и мира [30]. То есть должна
29 Булгаков С. Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) //
Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 30–31.
30 Карташев А. В. Вселенские Соборы. Глава "Халкидонская проблема в
понимании русских мыслителей". Париж, 1963; То же: М., 1994. С. 288–295.
[126]

быть соблюдена некая мера взаимодействия Церкви и общества [31].

Социальное измерение духовности в эту меру входит.

1.2 Причины, препятствующие созданию социальной доктрины.

В систематизированной форме социального учения в данный момент у Русской
Православной Церкви действительно нет, но в сознании многих православных
существуют некоторые исторически сложившиеся представления, мнения, часто
на уровне интуиции, как о "должном" и "недолжном" отношении к общественной
сфере, так и о самой этой общественной сфере. Например, существует широко
распространенное в церковной среде мнение, что общественно-политическая
сфера, не говоря уже об экономической, вообще находится вне "духовности".
Эта сфера рассмат-

31 и в самой Церкви сочетается сверхъестественное, невидимое (Церковь как
мистическое Тело Христово, см: Еф. 1, 22–23) и естественное (Церковь как
вполне видимый общественный институт, организация с канцелярией,
бухгалтерией, ревизионной комиссией, гаражом и т. п.). Церковь в
мистическом смысле -- над обществом, но она и сама есть общество и, более
того, в чем-то с ним очень даже сливается (пенсию, например, например,
священнослужители сегодня получают от государства). И внутри самой Церкви
существует социальная проблема взаимодействия и общения как между
различными иерархическими уровнями (по вертикали), так и внутри этих
уровней (по горизонтали).

[127]

ривается как заведомо лишенная благодати, духовного содержания, как не
представляющая никакой ценности в религиозном отношении, с точки зрения
спасения, понимаемого в исключительно потустороннем смысле. Чистота
Православия как ничем не поврежденного апостольского вероучения
противопоставляется "грязи" политики, сомнительной борьбе партий, различных
общественных движений и организаций, вообще -- "суете мира сего".
Действительно, в политике так легко поддаться страстям, потерять духовную
ориентацию, деградировать в личном плане. Многие люди из простого чувства
самосохранения сторонятся политики. Но хорошо известно, что "политика сама
займется теми, кто не хотел ею заниматься ранее", но будет уже поздно
что-либо исправить.

Ясно, что подобные рассуждения не переубедят тех, у кого инстинкт обычного
сиюминутного самосохранения и элементарное стремление к покою оказываются
сильнее любых доводов.

На довод, что именно в эпоху гонений на Церковь, когда не было никаких
благоприятных условий, были явлены высочайшие образцы духовности, можно
возразить, что, при условии уважения к человеческой личности, нельзя за
других людей делать выбор и оправдывать заведомо тяжелые социальные
условия, создающие для них вечный режим гонений, ожидая при этом от них
подвигов.

Отсюда видно, насколько выветрилось из нашего церковного сознания
евангельское представление о христианстве как о "закваске", призванной
преобразить мир. Исторически это объяснимо длительным существованием Церкви
как общественного института в России фактически в катакомбных условиях,
[128]

когда было запрещено все, кроме богослужения в немногочисленных храмах.
Кроме того, большевики, монополизировав власть, довели до такого абсурда
свою силовую политику в социальной сфере, что это надолго отбило у
подавляющего большинства людей какой-либо интерес к общественным вопросам,
вызвало стойкую политическую апатию. В общественные активисты попадали
только те, кому это было не противно.

Но если привносить христианские идеалы в политику порой "слишком сложно"
(это один из доводов против социальной доктрины), то отказаться вообще от
"политики" под предлогом односторонне (спиритуалистически) понимаемой
духовности слишком просто, чтобы это было верным. Тем более, что доводы
типа "слишком сложно" не имеют никакого отношения к религиозной мотивации.
Правда совершается на всех уровнях жизни, а неверие в торжество правды
равносильно неверию в Бога, одним из имен которого "правда" является.

1.2.1. Религиозные причины.

Самой глубокой причиной, препятствующей возникновению социальной доктрины,
является скрытый восточный полуязыческий фатализм. Чья-то пассивность,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
попустившая какое-либо бедствие или несчастный случай, за грех при этом не считается, так как можно полагать, что все произошло "по воле Божьей".
Позиция созерцательности заведомо оказывается в более выигрышном положении по сравнению с любым "внешним" действием уже по одному тому, что действие -- "внешнее", а все наиболее важное проис-

[129]
ходит "внутри". В самой по себе созерцательности ничего плохого нет, и даже наоборот -- это одна из форм духовности, но при исключительной ориентации на созерцательность как универсальный тип духовности возникает опасность слишком легкой подмены духовности (всегда социальной по своей природе -- по точному определению Бердяева) своеобразным религиозным эгоизмом [32], часто эстетически окрашенным через "храмовое действо как синтез искусств" [33]. Возможна не только ложная деятельность, но и ложная созерцательность. Но "созерцатель" в этом смысле меньше рискует. Ложность его ситуации не так наглядна, как у "деятеля" [34].

Конечно, лучше ничего "внешне" не делать, чем делать "неизвестно что". Тем более, что стопроцент-

32 Константин Леонтьев (1831–1891) видел сущность христианства в "трансцендентном эгоизме", т. е. искании загробного блаженства, индивидуального спасения своей души; см: Свящ. Константин Агеев. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Киев, 1909. С. 132, 207.

33 Название статьи свящ. П. Флоренского. Храмовая эстетика, глубоко действующие на верующих песнопения вместо того, чтобы способствовать приближению людей к Богу, могут создавать у них ощущение достигнутого, некоего удовлетворенного состояния, которое становится дорогим само по себе. Так этическая, главная сторона, согласно Евангелию, христианской жизни начинает вытесняться эстетической. "Происходит аннексия добра красотой" (Федотов Г. П. В защиту этики // Путь. Париж, 1939. № 60; См. то же: Федотов Г. П. Собр. соч. М., 1998. Т. 2).

34 См.: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книга третья, в конце главы VI, рассуждение о "созерцателях".

[130]
ной гарантии, что действие приведет к положительному результату, никто никогда не даст [35]. Это действительно трудная задача выбора действия: с одной стороны, чувство ответственности побуждает к действию, а с другой -- существует принципиально неустранимая доля риска оказаться в глупом, если не в трагическом, положении. И здесь развитое этическое учение Церкви относительно личной и общественной сфер могло бы быть ориентиром для верующих. Пока же подвижник, аскет, отрешенно вззирающий на "всю эту суету", остается для многих верующих намного более привлекательной (чуть ли не эталонной!) фигурой, чем сочувствующий христианству политик, результаты деятельности которого и вообще его политическая судьба непредсказуемы, а в России, скорее всего, его ждет печальная участь его предшественников. Многие придерживаются взгляда, что от людей требуется исключительная сосредоточенность на чисто духовном, согласно односторонне понятым словам Спасителя: "Ищите же прежде Царства Божия и правды Его и все это приложится вам" (Мф. 6, 33), а также слов очень почитаемого в Русской Православной Церкви святого преподобного Серафима Саровского: "Стяжи дух мирен, и рядом с тобой спасутся тысячи". Высказывания Христа о необходимости любви ко всем людям, помощи им, в том числе и материальной (Мф. 25, 31–46), здесь и сейчас, не дожидаясь достижения духовного совершенства,

35 Религии вроде бы чужда идея гарантии как таковой, хотя сам принцип гарантии может быть религиозно осмыслен как "вторичная ценность".

[131]
как бы отходят на второй план [36]. Словам преп. Серафима, относящимся лишь к одному из видов христианского подвижничества -- монашески-созерцательному, придается чуть ли не значение универсального образца [37].

Антропологической предпосылкой упомянутого религиозного аутизма является относительная автономия человека, его способность, получив начальное воспитание в человеческом обществе, далее обходиться почти без него. Кроме того, невозмутимый "созерцатель" эстетически очень выигрывает по сравнению с часто побиваемым камнями деятелем.

Возможен и такой ход мысли: "Не видимого 1000-летнего Царства Христова над всем миром следует ожидать, не материального благосостояния, но того Царства, в котором Бог уничтожит пищу и чрево (1 Кор. 6, 13), где будет тело духовное (1 Кор. 15, 44), где будет новое небо и новая земля (2 Пет. 3, 13). Поэтому стоит ли на земле вообще всерьез устраиваться?"

Но не следует забывать, что будущее преображение мира -- это великая тайна. При всей кажущейся благочестивости подобных рассуждений в них содержится большая опасность оправдания равнодушного отношения к людям (за счет

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org эсхатологического эскапизма).

36 Психологически это понятно: в благотворительности часто не видят ничего специфически религиозного. Благотворительностью занимаются и светские организации.

37 Другой святой, живший на сто лет позже, преп. Силуан Афонский, говорил: "Держи ум во аде и не отчаивайся". Кажущаяся полярность этих высказываний показывает всю неправомерность прямолинейно-упрощенных толкований.

[132]

При таком монофизитско-спиритуальном подходе становится непонятной и роль богословского образования; ведь спастись, "в принципе", можно и без всякого образования, по примеру отшельников. Образование в этом случае сводится к начетничеству, заучиванию цитат, а философия начинает рассматриваться как "соблазн" и "умствование". Вообще развивается антиинтеллектуализм, установка на беспроблемность (по аналогии с ангельским миром); рефлексия, критическое мышление не допускаются, как будто разумность -- это не дар Божий, а нечто подозрительное, что следует "отсекать". Светская культура, как и вообще все "светское", при этом оценивается негативно.

Рассуждение с бесплотно-ангельской позиции, как бы уже "оттуда", должно считаться запрещенным приемом в богословии.

Пока же, в "земных условиях", Господь нам дал очень определенную заповедь не столько спасения других людей, сколько любви и вполне материальной заботы о них.

В школьном богословии, ориентированном преимущественно на триадологию и христологию, то есть на богословие в собственном смысле слова, и на церковно-исторические дисциплины, при второстепенной (если не третьестепенной!) роли нравственного богословия, негласно рассматриваемого лишь как "приложение", часто недооценивается человеческая, психологическо-социальная сторона конфликта Иисуса Христа с обществом, сторона, которая типологически постоянно воспроизводится в истории.

Вообще говоря, существует большая опасность в сведении всего богословия к фактору сверхъестественного, к спиритуальному богословию без чело-

[133]

века; опасность в создании антропологии, где человека, можно сказать, затушевывают долгими разговорами об "обожении", понимаемом скорее в сакраментально-онтологическом смысле некоего "превращения", чем пророческо-эсхатологического преобразования. Слишком легко и уверенно говорят об обожении как о чем-то очевидном и доказанном, хотя и легко соглашаются, что само бытие Божие недоказуемо. Для тайны как бы и места не остается. Само обожение стало пониматься и в каком-то терапевтическом смысле, не предполагающем "внешних" поступков, например самопожертвования. Этический "аспект", не выдерживая, как это часто бывает, конкуренции с онтологией (этика существует везде, а "обожение" -- только у нас!), уходит на второй план.

Кроме того, постоянно забывается вторая христианская заповедь о любви к ближнему. Фактическое игнорирование первой заповеди о любви к Богу не столь бросается в глаза; она может заменяться долгими красивыми службами, храмовым благочестием и даже... конференциями по православной духовности [38].

Могут возразить, что все перечисленное относится к разряду злоупотреблений и извращений, которые "всегда были и будут", что в Православии имеется развитая система аскетики, как раз и направленной против подобных искажений.

Это верно, но только отчасти. Система аскетики создавалась в пустыне, в монастырях, то есть в других общественных условиях, а иногда вообще без 38 Федотов Г. П. В защиту этики // Путь. Париж, 1939. № 60; См. то же: Федотов Г. П. Собр. соч. М., 1998. Т. 2.

[134]

оних; она более ориентирована на индивидуальный путь, даже если она и касается отношений с другими людьми. Сегодня вряд ли кто-нибудь будет следовать во всем примерам древних анахоретов.

"Лишь по отношению к самому себе человек может проявлять аскетическое отречение и святую беззаботность. То же требование, обращенное к ближнему, например, требование поста от голодного, означает жестокость и лицемерие" [39].

Большая опасность содержится и в псевдоаскетической борьбе с "душевностью", вместе с которой может выкорчевываться и простая человеческая способность к сочувствию и к сопереживанию. "Внеэтическая духовность есть самая страшная форма демонизма" [40], - предупреждал Г. П. Федотов.

Важно понять, что монастырская этика не тождественна социальной этике (для христиан "в миру"), что социальная этика может не совпадать с личной [41].

Протоиерей Михаил Чельцов (расстрелянный большевиками в 1931 году) писал:

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
"Станным иным кажется проникновение политики христианством, потому что мы отвыкли от жизни истинно христианской; для нас христианство само по себе, а жизнь -- сама по себе; христианство даже иногда мыслится как бы некоторым комфортом, нужным

39 Федотов Г. П. Церковь и социальная правда // Федотов Г. П. Империя и свобода. Нью-Йорк, 1989. С. 172.

40 Федотов Г. П. Эссе Номо // Путь. 1937. № 53; См. то же: Федотов Г. П. Собр. соч. Т. 2.

41 Например, человек, который сам по себе мухи не обидит, может быть за смертную казнь, предлагая фактически совершать ее кому-то другому.

[135]

лишь для попов и для монахов, но излишним для остальных людей, а из мирских -- разве для избранных, и то лишь во время стояния в храме".

Далее он дает образ отношения христианства к жизни в целом: "Христианство выше всего земного, но не вне его; оно ни во что не вмешивается, но не попускает быть ничему не христианскому; оно не политиканствует, но требует христианской политики; оно не ведет политики, но дает направление, освещение и суд всякой политике; оно не разделяется по партиям, но старается все партии объединить в деле общего служения благу народа и государства; оно, таким образом, само не обмирщается, но мирское, земное пронизывает Божественным, помогая и руководя и отдельным человеком и целым народом... Только так относясь к земному, к земным отношениям человеческим и, следовательно, к руководимой ими политике, христианство и может служить делу Царствия Божия в душах людей и вообще на земле" [42].

Нетрудно заметить, что эти слова являются непосредственным приложением святоотеческого принципа открытости к современным проблемам, они как бы перекликаются с известным местом из "Послания к Диогнету" (II-III вв.), где говорится о христианах, об их (если использовать христологическую формулу) неслиянности и нераздельности с миром и его проблемами [43].

42 Прот. М. Чельцов. Христианство и политика // ЖМП. 1994. № 3. С. 62-64.

43 "Христиане живут в своем отечестве, но как пришельцы; участвуют во всем как граждане, и все терпят как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество -- чужая страна... Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные (ср.: Филип. 3, 18-20). Повинуются установленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы. Они любят всех, и всеми бывают преследуемы. Они бедны, но многих обогащают" (гл. 5-6).

[136]

Относительно общественно-производственной сферы среди многих верующих существует простое мнение, что в ней, в общем-то, все должно быть по "обычной справедливости". Причем мало кто задумывается об организационных механизмах, способствующих реализации этой справедливости.

Такое равнодушие объясняется тем, что сама эта общественно-производственная сфера никак не осмыслена с религиозной точки зрения. А точнее говоря, она рассматривается как не имеющая никакого положительного религиозного смысла, как неизбежная и довольно скучная "тягота".

Соответственно большой проблемой остается религиозная мотивация общественно-полезного труда. Трудовая этика как форма аскезы, выработанная в русских монастырях, в разнородный светский мир обычно никак не переносится. А поскольку монастырский тип жизни считается за эталон в Православии, то православная трудовая этика "в миру" просто отсутствует. Конечно, ни один православный священник не посоветует прихожанам халатно относиться к своим трудовым обязанностям. Но проблема состоит в том, что труд "в миру" при взгляде на "мир" как на что-то очень промежуточное никого по-настоящему

[137]

щему вдохновлять не может [44]. А без вдохновения, как известно, в этом мире ничего путного не получается [45].

Вопрос о богословском обосновании необходимости и возможности социальной доктрины очень непросто. Ведь не случайно же она, в собственном (теоретическом) смысле слова, так и не выработалась в Православии.

В целом же эта проблема сводится к богословскому вопросу о смысле земного пути христианина. Имеет ли этот путь чисто сотериологическое значение (в смысле спасения личности в вечности), или же он имеет в себе и творческую задачу преобразования этого мира? [46] Следует ли понимать творчество исключительно в смысле внутреннего совершенствования и преобразования или же и в смысле усовершенствования внешних

44 См: Коваль Т. Б. Тяжкое благо (Христианская этика труда). М., 1994.

45 Иногда в качестве примера действенности православной трудовой этики приводят старообрядцев. При этом не учитывается то, что в религиозных меньшинствах трудовая активность может быть выше не столько по собственно

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
религиозным мотивам, сколько по причине обеспокоенности собственным физическим выживанием в условиях социальной маргинальности.
46 Этот вопрос во всей его полноте и остроте был осознан и поставлен Н. Бердяевым в его работах; например, в статье "Два понимания христианства" (Путь. 1932. № 36); см. также одноименную статью прот. Александра Меня в сборнике "Радостная весть". М., 1991. Типологически эти два способа понимания христианства выделил еще Ф. М. Достоевский в романе "Братья Карамазовы" в образах Зосимы и Ферапонта.

[138]

форм жизни? Социальная доктрина возможна лишь при признании и второго (творческого) смысла. Ясно, что реализация второго смысла требует объединения людей в их совместных усилиях, требует создания специальных общественных структур.

С богословской точки зрения, таким образом, вопрос о социальной доктрине сводится к осмыслению иерархии ценностей. При черно-белой (двузначной) системе ценностей, рассматривающей земную жизнь как что-то эфемерное, социальная доктрина невозможна, так как внешне она ориентирована на улучшение условий именно земной жизни.

Социальная доктрина возможна только при признании религиозного смысла промежуточных, вторичных ценностей.

Несколько слов следует сказать о том, как предполагаемая социальная доктрина может сочетаться со Священным Преданием. Для Православия, наряду со Св. Писанием (Библией), очень важно Св. Предание (церковная традиция). Более того, Св. Предание часто фактически полагается более важным, чем Св. Писание, рассматриваемое как составная часть Св. Предания. К Св. Преданию также относят догматы и каноны, определенные на семи Вселенских Соборах, творения свв. отцов, богослужебно-литургические тексты, песнопения и, вообще говоря, все церковные обычаи, сложившиеся на протяжении веков. В Св. Предании задаются образы "чувствований" (см.: Филип. 2, 5) и образцы интерпретации (толкования) священных текстов.

Некоторые православные богословы полагают, что в Св. Предании не существует какого-либо конечного числа составных частей, "объектов", что

[139]

оно есть непрерывная и продолжающаяся данность высшей онтологической реальности, в которой следует быть.

Церковное Предание называется священным, что предполагает продолжающееся действие Св. Духа в Церкви. Это, наряду с наследием великих и свв. мужей прошлого, творцов церковной традиции придает особую авторизацию содержимому Св. Предания. Поэтому церковное Предание тяготеет по своей природе к консерватизму. Пророческое же действие Св. Духа в настоящем разглядеть трудно, да и, как всегда, опасно.

Христианское благочестие воплощается, как известно, в культурно-исторических формах своего времени. Со временем во всех сферах возникает нечто новое. Начинается мучительный процесс обновления (модернизации) прежней социокультурной парадигмы. Периодически и в Церкви возникает проблема обновления церковной жизни, формирования новых образов "чувствований" и новой интерпретации священных текстов. Эта проблема в очень яркой и острой форме представлена уже в самом Евангелии, в конфликте Иисуса Христа с архиереями и старцами -- хранителями ветхозаветного Св. Предания. Новый Завет является не просто продолжением Ветхого Завета, а радикально новой данностью нового Божественного Откровения. Но ветхозаветные священники -- хранители Богооткровенных законов -- стали, как известно, законниками и фарисеями, противниками новой правды, которой они противопоставили именно Предание (традицию). Христос же пришел "не нарушить закон, но исполнить" (Мф. 5, 17). Исполнить не столько букву, сколько дух закона.

[140]

Этот драматический сюжет типологически постоянно воспроизводится в истории на всех уровнях церковно-общественного бытия в конфликте между охранителями формы и людьми, для которых содержание важнее, чем форма. Как в самом Предании соотносятся дух и буква? Бывают, вообще говоря, разные предания. И в Св. Предании существуют разные по своей значимости части. Отделить главное от второстепенного, изменяемое от неизменяемого, наносное и условное от существенного порой очень трудно, и главным критерием здесь может быть только принципы Св. Писания как самой главной части Св. Предания. Эти принципы должны быть ясно осмыслены. Одним из таких принципов является признание возможности возникновения чего-то нового в Предании. В противном случае при отсутствии критерия к Преданию начинают относить то, что вообще не имеет отношения к духу Библии, но что так или иначе было укоренено в прошлом. Начинается преклонение перед разного рода авторитетами (старцами) и вообще преклонение перед прошлым как таковым. Цитирование свв.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org отцов, как авторитетных толкователей Св. Писания, вытесняет цитирование самого Св. Писания. Начинается незаметный отход от самого главного в христианстве -- евангельского духа. Церковный корабль, образно говоря, начинает покрываться различными наростами, перестает двигаться вперед, появляются разного рода "охранители" и "ревнители", оправдывающие эту ситуацию, легко ссылающиеся при этом на водительство Св. Духа, которое оказывается чуть ли ими не монополизированным. Иные договариваются до того, что начинают отож-

[141] дествлять Церковь и Предание. Но Христос -- Глава Церкви не сказал о Себе, что Он есть Св. Предание, а сказал, что Он есть "Путь, Истина и Жизнь" (Ин. 14, 6). Везде есть опасности, есть они и в понимании Предания (традиции). При гипетрофированном традиционализме делается невозможным возникновение чего-либо нового вообще (в том числе и социального учения Церкви), что по сути дела накладывает принципиальный запрет на новое действие Св. Духа в Церкви.

Конечно, существует традиционный способ решения сложных вопросов на церковных соборах. Но введение чего-либо нового требует большого мужества от иерархии перед всегда консервативным большинством верующих, настроенных, как правило, против всего нового, в том числе и против социального учения Церкви.

Вообще говоря, не существует исчерпывающего определения Св. Предания, что ставит творческую задачу перед богословами. Онтологическое понимание Св. Предания, не уравновешенное евангельско-этическим, создает большие трудности в различении главного и второстепенного в Предании.

1.2.2. Социально-мировоззренческие причины.

Основным психологическим препятствием для религиозного осмысления социальных структур является их безличностно-формальный характер. Ясно, что любая структура сама по себе не может обладать свойством духовности непосредственно, но, как всякое человеческое творение, она косвенным образом может нести на себе отпечаток Божественного дара

[142] разумности. Преодоление психологического отталкивания людей от безличности общественных структур возможно лишь при развитии рациональной составляющей в общественном сознании. Существует хорошо известная социологам определенная зависимость между степенью развитости рациональной составляющей в общественном сознании и степенью развитости общественных организаций. Рациональное действие, в отличие от традиционного, основанного на послушании авторитету (священнику или старцу), -- это действие по достижению ясно осознаваемой цели. Действующие лица при этом рационально-логическим путем ищут наиболее эффективные и экономичные средства. Ясно (рационально!), что при объединенных усилиях, то есть при наличии организации, эффект будет всегда больше [47].

На Западе, как известно, рационализм развился в эпоху Просвещения. Именно рационализм Просвещения и создал возможность постановки социального вопроса на качественно новом уровне. Русское Просвещение XVIII века не оставило почти никакого следа в общественном сознании, если не считать узкий круг интеллигенции, антиклерикализм которой со временем нарастал. Внутренний раскол общества, вызванный насильственной петровской секуляризацией, оказался значительно глубже аналогичного раскола западного общества, где секуляризацией была все-таки имманентной. В России петровская реформа привела к радикализации сознания различных об-

47 Ярче всего это видно на примере благотворительности, организованные формы которой несравнимы по своей эффективности с совокупностью личных благотворительных актов.

[143] щественных групп. Навыка в критической рационализации общественных отношений так и не выработалось. Совершенно не случайным является отсутствие современной социальной доктрины и у Российского государства. Это не результат того, что кто-то "не доглядел" или "не доработал", а следствие хронического отсутствия в общественном сознании не только культуры рационального социального осмысления действительности, но и элементарной потребности в нем. Проекты, изредка выдвигаемые отдельными интеллектуалами, не находят почти никакого отклика в общественном сознании.

Таким образом, серьезным препятствием для создания социальной доктрины является отсутствие рациональной составляющей в общественном сознании. Ее отсутствие порождает консерватизм в сознании людей, заведомое отрицание всего нового в общественной сфере, делает невозможными никакие реформы. Выражаясь социологически, мы, несмотря на некоторую техническую модернизацию, продолжаем жить в традиционном обществе.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Создать детализированную социальную доктрину не так уж сложно. Беда в том, что при таком рациональном вакууме в общественном сознании ее мало кто всерьез примет, она никого не вдохновит. Если не считать, конечно, специалистов, пишущих неплохие статьи в академических социально-философских журналах. Они бы и могли бы оказать большую помощь в создании этой доктрины.

В церковно-религиозном сознании дело с рационализмом обстоит еще хуже. Презрение к рациональности часто понимается как признак благочестия, [144]

упования не на "ограниченный человеческий разум", а на волю Божию. Многие православные бравюруют своим равнодушием к любому вопросу, имеющему социальное измерение, выставляя против любой социальности "духовность" (в их, конечно, понимании). При этом почему-то забывается, что этот самый "презренный разум" является одним из даров Божиих, который следует не "отсекать", а научиться им правильно пользоваться [48].

Можно представить себе всю сложность создания такой церковной социальной доктрины, которая не осталась бы только на полке. Одних моральных доводов в пользу социальной доктрины явно не достаточно, а рациональные доводы сами по себе для российского сознания, как всегда, недостаточно убедительны. Организованной же благотворительностью, которая является лишь одним из аспектов социальной доктрины, можно заниматься и без специального создания социальной доктрины.

1.2.3. Национально-психологические причины

Серьезное препятствие для создания социальной доктрины представляют и некоторые особенности национальной психологии. Не претендуя даже на относительную полноту анализа, приведу лишь одну цитату, которая говорит о многом.

48 Глубокое недоверие в церковной среде к человеческому разуму исторически понятно: погром Церкви, устроенный "рационалистами"-большевиками, в лице своих теоретиков, претендовавших на научность, надолго скомпрометировал разум как таковой. [145]

Философ и правовед Н. Н. Алексеев (1879–1964) вслед за Ф. М. Достоевским заглядывает в тайники русского сознания: "Нашему русскому мирозерцанию весьма далека идея ценности в западноевропейском смысле этого слова; и, пожалуй, нигде она не подвергалась столь решительному сомнению, как у нас в России. Ведь уродство или юродство, как один из основных идеалов русского нравственного сознания, менее всего соединим с учением о ценностях [49]. Ошибочно думать, что состояние юродства обнаруживает особые ценности, противоположные западным, что русское сознание является своеобразным процессом переоценки всех ценностей. Мы, русские, более радикальны, чем Ницше. У нас дело идет не о "переоценке всех ценностей", но о выходе за пределы самой идеи ценности. Для нас нравственное достигается не восхождением на высшие ступени совершенства, но особыми актами приближения к абсолютному, обнаруживающимися только на особых глубинах человеческой души. Путь достижения абсолютного есть путь открытия метафизической бездны, путь соприкосновения с беспредельным. Бездна души должна встретиться с бездной мира. Отсюда проистекают известные в русском философском сознании изображения душевной стихии человека как стихии хаотической. Хаос этот не воспринимается как отрицательный феномен, наоборот, в нем ощущается близость к истинно беспредельному. Уход

49 как говорил князь Мышкин: "Я не имею жеста. Я имею жест всегда противоположный, а это вызывает смех и унижает идею. Чувства меры тоже нет, а это главное. Это даже самое главное" (примеч. Н. Н. Алексеева). [146]

от него есть показатель некоторой духовной слепоты и ограниченности. Его обнаружение, напротив, является показателем духовной гениальности и широты. Кто бежит хаоса, тот хочет замкнуться в своей ограниченной конечности и оторваться от беспредельного и абсолютного. Можно ли к идее хаоса применить понятие ценности? Но хаотическое в душе человека ценно постольку, поскольку оно является путем, предположительно открывающим доступ к высшим сферам. Никакой самостоятельной ценности хаотическое иметь не может. Неоспоримым достоинством названного метода является его динамический, так сказать, характер. Суть его сводится к погружению в движение противоположностей, к соприкосновению с крайностями, к подъемам и провалам. Путь этот не сулит покоя и отдохновения, это путь глубокой душевной трагедии. Но этот путь и сомнительный. Полагать, что в результате подобной трагедии получится непременно подъем, как это иногда думают, означало бы исповедовать необоснованный оптимизм. Нет никакой необходимости в том, что нижайшие ступени падения будут вести за собой подъем на высшие ступени [50]. Но путь зла не всегда ведет к добру" [51].

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Такая методология сознательного, а чаще бессознательного экспериментирования, действительно очень сомнительна, и здесь надо, что называется, смотреть правде в глаза. Если число людей в обществе, не 50 Совсем не всегда, "встретившись с небытием, аффект бытия поворачивает назад, так как он не хочет конца, а хочет бесконечности". См. Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского (примеч. Н. Н. Алексеева).
51 Алексеев Н. Н. Философия права. Прага, 1924. С. 113–120.

[147]
различающих (сознательно или бессознательно) добро и зло, способных идти "вслед за чертом", хотя и не теряющих при этом ощущения богосыновства; склонных одновременно к "идеалу содомскому" и к "идеалу Мадонны" [52], будет слишком большим, то социальная доктрина, построенная на ясно выраженной концепции общего блага и принципе солидарности всех добрых сил (а какое же общество без солидарности!?), будет в нем непопулярной и бездейственной.

Есть общий "фоновый" фактор, способствующий и религиозному фатализму, и иррационализации общественного сознания, и различным психо-невротическим отклонениям. Это – нестабильность общественно-политической ситуации, ставшее традиционным (и не без оснований!) недоверие к властям, периодически изымающим материальные средства у населения. Это – и последствия социального паралича, созданного коммунизмом, когда все было огосударствлено, централизовано и никакая инициатива была невозможна. С религиозной точки зрения первично все же общественное сознание людей, определяющее их общественное бытие.

В то же время не следует и преувеличивать сложность вопроса. Нужно лишь последовательно продумать соборную природу Церкви и ответственность христиан за этот мир. Тем более, что у Католической Церкви уже имеется развитая социальная доктрина; следует лишь действительно "смирить гордыню" и обратить на нее внимание.

52 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книга третья, глава IV.

[148]

Сегодня же отсутствие социальной доктрины и выраженной церковной позиции по многим злободневным вопросам приводит к тому, что многие священники создают свои доморощенные концепции, часто противоречащие друг другу.

2. Краткий исторический экскурс.

Нельзя сказать, что в России вообще никогда не было никакой социально-политической доктрины. Доктрина была, но скорее историософская. Россия, как и некоторые другие христианские страны, не избежала мессианско-апокалиптического соблазна. В средние века сформировалась концепция, которая в представлении первого русского царя Ивана IV (Грозного) звучала так: "два Рима пали, Москва – Третий Рим, четвертому не бывать". Русь рассматривалась и как мистическая преемница Святого града Иерусалима. Было и чувство особенного сродства русскости и православности. В 40-х годах XIX века министр народного просвещения граф С. С. Уваров выразил социальную доктрину в короткой формуле: "православие, самодержавие, народность", в которой наряду с уже существующей реальностью, отраженной в формуле, имелась и как бы некая заданность дальнейшего единения религиозного, государственного и национального факторов. Во главе государства-монархии должен быть "Отец Отечества" [53], царь, получивший помазание

53 *Pater patriae* -- почетный титул Римских императоров, усвоенный Петром I в 1721 г.

[149]

святым миром в особом церковном чинопоследовании. Более того, с отменой патриаршества Петром I российскому царю постепенно усваивается титул "Глава Церкви" [54]. Граждане при этом рассматривались как его дети, от которых требуется "для их же блага" послушание воле монарха. Предполагалось, что отношения между царем и подданными должны строиться на доверии и любви, как в хорошей семье, а не на "формальном законе". Вообще выработалось представление, что монархия идеально соответствует Православию.

Политическая теология здесь проста в силу своей наглядной символичности (по Иосифу Волоцкому и Ивану Грозному): "одному Богу на небе должен соответствовать один Царь на земле", а церковные догматы и каноны должны быть объявлены государственными законами. Какой-нибудь "концепции прав человека" (а значит, и гражданского общества) при этом просто и возникнуть не может, так как в ее основе лежат представления о высоком достоинстве человеческой личности, ее автономии, необходимости баланса противоречивых интересов различных политических группировок. В интегральной же модели предполагалась "гармония", поэтому никакие противоречия просто не предусматривались. Более того, они считались вредными и опасными. Карательные органы типа "опричнины" и создаются с целью устранения

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
противоречий и установления если не гармонии, то единообразия.
54 Император Павел I узаконивает этот титул в Акте о престолонаследии (5
апр. 1797 г.), на что имеется ссылка в Основных законах Российской Империи
(в новой редакции от 23.04.1906 г.: глава 7, п. 64).

[150]

Но каждый раз в подобных случаях появляется "непредусмотренный фактор",
послуживший (во множественном числе) Ф. М. Достоевскому в качестве названия
его известного романа ("Бесы"). Рукотворный рай каждый раз по какому-то
жуткому наваждению оборачивался земным адом. Гармония, конечно, лучше
компромисса (особенно с эстетической точки зрения), но здесь недостаточно
вкусовых предпочтений. Нужно ясно представлять пределы человеческих
возможностей и не "строить" на земле рай, то, о чем можно только молиться.
Существует вполне определенная граница между утопизмом и христианским
реализмом.

Знаменитая уваровская триада есть некий смыслообраз, подлежащий не столько
какому-либо развитию, сколько углублению и раскрытию [55]. Этот образ
обладает свойством органической цельности и эстетической завершенности.
Здесь очень важен принцип иерархичности и тесно с ним связанный принцип
освященного (сакрализованного) авторитета. Все, кто не сочувствует этому
величественному видению (глубоко, кстати говоря, укорененному в
особенностях восточного миропонимания, не говоря уже о его платоническом
характере), обвиняются в неправославности, в измене, а в последнее время
даже... в бездуховности.

Но при таком подходе остается неясной роль человеческого интеллекта,
который не может быть не критическим. Должен ли интеллект сам от себя
отказаться как от чего-то сомнительного, свести себя к вспомогательной
функции вписывания в предзаданную пара-

55 Ср. с принципом догматического раскрытия в Православии, который обычно
противопоставляется принципу догматического развития в Католичестве.

[151]

дигму или все-таки исходить из самостоятельных оснований рациональности,
носящей всеобщий характер? Как вообще определить границы полномочий
интеллекта? Ведь ясно, что интеллект есть нечто большее, чем просто
инструмент. Именно в оценке роли интеллекта проходит водораздел между
Западом и Востоком. Западный рационалистический тип мировосприятия
противостоит восточному аналогично-символическому. Если на Западе права
интеллекта в Новое время оказались легализованы в общественном сознании, то
Россия до сих пор не вступила (или вступила только отчасти) в Новое время,
несмотря на все технологические заимствования. Модернизация коснулась
России в основном в техническом аспекте, но не в социальном. Это видно из
того, что по своей типологии Россия продолжает оставаться каким-то
полувосточным царством, где отсутствует какое-либо имманентное общественное
развитие, где любые реформы возможны только "сверху", и то с огромными
трудностями. Россия проявила поразительную сопротивляемость социальной
модернизации, органическая социальная модель оказалась, несмотря на все
потрясения петровской и большевистской реформ, очень живучей. Но теперь это
уже не царство, а нечто трудноопределимое. Огромная так и не освоенная
территория лишь усугубляет проблему.

Патриоты вызывают к национальной идентичности, к "возвращению к истокам,
корням", но трагедия состоит в том, что никаких положительных социальных
традиций на Руси так и не образовалось. Не случайно у самих патриотов
преобладает моралистическая риторика, а самым слабым местом является их
экономическая программа.

[152]

2.1. Вопрос о власти. Монархия или демократия?

Политическая власть в свете христианства как принцип не отрицалась, но
начала терять свой абсолютный языческо-сакральный характер. Из того, что
"существующие власти от Бога установлены" (Рим. 13, 1), совсем не следовала
необходимость послушания во всем всякой власти в духе восточного фатализма
[56]. Слова апостола могут означать, что Промысл Божий таинственно
действует и через властные структуры, как, например, он действовал даже
через покорителя Израиля Навуходоносора. Слова "нет власти не от Бога"
(Рим. 13, 1) могут означать, что Божественным установлением является лишь
сам институт власти [57]. Греческое слово (власть, авторитет) означает в
новозаветном контексте власть положительную в этическом смысле.

56 В ккц (пп. 2242-3, с. 514) говорится: "Совість обязує громадянина не
слідувати предписанням громадянських властей, якщо вони суперечать
нравственным законам, основополагающим правам человека и учению Евангелия";
в крайних случаях допускается вооруженное сопротивление неправедным
властям.

Эта же мысль выражена в статье: Троицкий Г. Социальное служение христиан и

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
богословие революции // ЖМП, 1969. № 11.

В те годы официальное богословие, пытаясь приладить христианство к коммунистическим революциям в странах "третьего мира", иногда ненароком высказывало и правильные мысли.

57 см: Св. Иоанн Златоуст. Полное Собрание Творений. СПб., 1903. Т. IX. С. 774.

[153]

Конкретная же политическая реализация этого принципа власти может быть любой и сколь угодно плохой [58]. В эпоху апостолов еще предполагалось, что "начальник... есть Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое" (Рим. 13, 4), тогда еще не раскрылась возможность социального зла во всей своей широте, как это произошло в XX веке на опыте коммунизма в России и национал-социализма в Германии.

Вообще говоря, во власти есть некая двойственность: с одной стороны, она вроде бы от Бога, а с другой -- во власти есть нечто демоническое. Условие получения власти - поклонение дьяволу (Лк. 4, 5-8; Мф. 4, 8-9). Под "князем мира сего" в Евангелии подразумевается дьявол (Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11; ср.: Еф. 2, 2). Согласно Апокалипсису, демонизм в истории будет нарастать: дракону-дьяволу будет дана великая власть над всеми народами земли (Откр. 13).

Царство же Христово оказывается построенным не на принципе внешней власти, а на любви и служении.

Существует высказывание апостолов Петра, Иоанна и других, что "должно повиноваться больше Богу, чем человекам" (Деян. 5, 29).

Хорошо известно, что монархическое устройство государства сформировалось в языческом мире задолго до возникновения христианства. Византия, как впоследствии и Россия, пыталась наполнить старую

58 Так же как и конкретный человек, будучи сотворенным по образу и подобию Бога и будучи в этом смысле еще в большей степени "от Бога", чем любая земная власть, не застрахован от любых падений.

[154]

государственную форму новым христианским содержанием, влить "новое вино в старые мехи". Возможно ли это в принципе?

С одной стороны, Византия просуществовала около тысячи лет, что вроде бы свидетельствует об исторической оправданности монархии для того времени [59]. Представление о монархии как о политической форме, наиболее соответствующей Православию, глубоко вошло в сознание верующих. Исторически это понятно. Но Константиновская эпоха имперско-государственного православия давно закончилась. А в России она катастрофически и окончательно закончилась в феврале 1917 года. Психологически же эта эпоха для многих все еще продолжается.

С. Н. Булгаков объяснял это так: "Религиозное обаяние самодержавия заключается в идее христианского царя: царь православный -- вот лозунг, заставляющий биться многие простые сердца. Царское самодержавие считается как бы непосредственной теократией, истинно христианским правительством, правлением Бога на земле. Отсюда вытекает широко распространенное убеждение, что кто против самодержавия, "против царя", тот против Бога и против Христа" [60].

Более прямолинейно о том же самом говорится в монархической брошюре: "Истина Самодержавия царей православных, то есть поставление и утверждение 59 Ср.: Египетское царство просуществовало, как известно, в три раза дольше.

60 Булгаков С. Н. Церковь и Государство // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 56; Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 47.

[155]

дение их на престолах царств от Самого Бога, так священна, что по духу учения и законоположений церковных она возводится некоторым образом на степень догмата веры, нарушение и отрицание которого сопровождается отлучением от Церкви" [61].

С другой стороны, в Библии содержится вполне определенное осуждение монархии как языческой по своей сути, когда израильтяне захотели царя, "как у прочих народов" (1 Цар. 8, 4-7; 10, 19; 12, 17, 19).

Из библейского текста видно, что Господь лишь в качестве снисхождения повелевает помазать на царство Саула, что не предотвращает дальнейшего отпадения израильского народа от своего призвания. Господь вообще "низлагает царей и поставляет царей" (Дан. 2, 21). Персидский царь Кир, которому Господь Бог дал "все царства земли" (2 Пар. 36, 23), тоже называется "пастырем" и "помазанником Божиим" (Ис. 44, 28; 45, 1). Богословы видят в Кире, освободившем евреев из вавилонского плена, один из многих Ветхозаветных прообразов Христа. Но в угнавшем израильтян в

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Вавилонский плен Навуходоносоре, которого Господь именует "раб мой" (Иер. 25, 9), уже трудно усмотреть что-то более "бича Божия" для израильтян. Отсюда видно, что Божье согласие на поставление царя в Израиле надо понимать как благословение "здесь и сейчас", но ни в коем случае не как санкционирование самой формы монархического устройства. Монархия противоречит принципу богословской апофатики, который вполне может прила-

61 Власть Самодержавная по учению Слова Божия и Православной Российской Церкви. М., 1906. С. 19.

[156]
гаться и к социально-политической сфере, а не только к богословской. Монархия пытается определить то, что в принципе определить невозможно: "точку действия" благодати (через личность монарха) в социально-политической сфере. Один человек наделяется особыми полномочиями в той сфере, где не может быть никаких гарантий [62].

62 Принцип священной монархии практически означает не что иное, как непогрешимость одного лица (или его большую степень непогрешимости, что в практическо-функциональном смысле одно и то же). Но, образно говоря, как нельзя назначить, даже с помощью св. мира, ответственного "по хождению по водам", точно так же невозможно наделить монарха, несущего наравне с другими людьми бремя первородного греха, чудесным свойством непогрешимости. Могут сказать, что с помощью Божией возможно все, и это действительно так. В свое время Св. Синод возвел значение чина помазания на царство чуть ли не в догмат. Но дело в том, что эта помощь всегда таинственна и ее нельзя планировать и прогнозировать. Все это ни в малейшей степени не относится к современным северо-европейским монархиям, где монархи играют духовно-символическую роль, а не властную. Существует даже анафематизм (11-й) в русском чине "Торжества Православия" против "помышляющих, яко православные государи возводятся на престолы не по особливому о них Божию благоволению, и при помазании дарования Св. Духа к прохождению великого сего звания в них не изливаются: и тако держающим против них на бунт и измену, анафема". Но ясно, что этот анафематизм против не признающих Промысла Божия в поставлении царя по своему смыслу был действителен только при наличии царя. На Поместном Соборе 1917-1918 гг. этот анафематизм был отменен.

[157]
Важно понять, что Сам Христос вводит новый принцип власти: "Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом" (Мф. 20, 25).

Здесь говорится о необходимости братских, не силовых (антимонархических) отношений между людьми. Было бы недостаточно понимать эти слова только в моралистическом смысле. Можно подумать и о той политической структуре, которая соответствует заданному эталону. Социальной проекцией любви является солидарность, которая может быть только между равными. Сегодня актуален вопрос о возможности демократии в России. Основное противоречие общественной жизни (между принципом долженствования ради общего блага и принципом личной свободы граждан) остается и при демократии, но демократическое устройство позволяет его если не устранить, то сбалансировать.

Демократию очень легко критиковать, тем более что она не внушает страха, сопровождающего тоталитарные режимы. Но интересно отметить, что чем более содержательна эта критика, тем более она скрытно ведется с позиций самого идеала демократии [63].

63 Даже такие суровые критики демократии, как К. П. Победоносцев, например, говорят не столько о философских основах демократии и парламентаризма, сколько живописно изображают всевозможные злоупотребления, возникающие при попытках их осуществления, признавая при этом, что есть народы (в основном англосаксонского происхождения), для которых, причем в силу не самых худших их свойств, демократия вполне подходит. См.: статьи К. П. Победоносцева "Великая ложь нашего времени" и "Новая демократия". И. А. Ильин также не отрицал сам принцип демократии, а порицал лишь его неудачное применение. См. также: Ильин И. А. Предпосылки творческой демократии // Ильин И. А. Наши задачи. М., 1992. Т. 2.

[158]
Другое дело, что "здесь и сейчас", для "этого народа", как говорят некоторые, "демократия не подходит", может привести к хаосу, а затем -- к диктатуре. Или, говорят, из двух зол надо выбирать меньшее. Из этого иногда делается странный вывод, что надо сразу начинать с диктатуры; по меньшей мере, это будет "наша" диктатура, а не какая-либо [64]. Чем еще можно объяснить поведение некоторых московских священников, когда в ходе президентских выборов в России (1996) они призывали голосовать за

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
коммуниста, переряженного в "патриота"? Конечно, диктатура, которой всегда в еще большей степени чревата и монархия, более "универсальна", чем демократия, и всегда всем "подходит". Но только совместимо ли все это с тем высоким представлением о человеческом достоинстве, которое дает нам христианство?

В России как бы повторяется вечный Библейский сюжет Исхода, но теперь уже из "коммунистического Египта", с мумией "фараона" в "пирамиде-зиккурате" на Красной площади к более достойному и более свободному общественному устройству. Многие хотят вернуться назад, правда, не к "мясным ко-64 Справедливости ради следует сказать, что подобные взгляды разделяются меньшинством православных, хотя интуитивно монархии сочувствуют очень многие. А точнее говоря, даже не монархии, а просто централизованной власти, при которой легче навести порядок.

[159]

лам" Египта, а к скудным "пайкам" лагерного коммунизма. Никто, конечно, не может дать гарантии, что "дойдем", а не затеряемся в какой-нибудь очередной идеологическо-мифологической пустыне. Сегодня есть большая опасность просто скатиться к чему-то догосударственно-стихийному.

Все это ставит очень трудную задачу осмысления с православной точки зрения новых политических реальностей в России, если, конечно, не становиться на позицию спиритуализированного монофизитства ("чистой духовности"), для которого вообще не существует истории, а Священная (библейская) история понимается в основном в "небесном" смысле.

2.2. Российская катастрофа.

В целом же церковные деятели не занимались теоретической разработкой социального вопроса, хотя по возможности, начиная со времени легализации Церкви (IVв.), организовывали благотворительные учреждения (св. Василий Великий, преп. Феодосий Печерский, преп. Иосиф Волоцкий и др.), призывали богатых к милосердию.

Но социальный вопрос как проблема неблагополучия целых групп населения во всей своей полноте встал в Европе лишь в XVIII, а в России -- в XIX веке, когда патерналистско-иерархические отношения, характерные для централизованного феодализма, стали сменяться еще более безличностными отношениями индустриального общества, а в общественном сознании стал укрепляться принцип ра-

[160]

циональности. Социальным вопросом занялись люди нецерковные, часто исходящие в своих теоретических построениях не столько из традиционных христианских начал, сколько из независимого от любых авторитетов разума, утвержденного эпохой Просвещения.

Появилась новая реальность в социально-политической сфере, которой ранее не было; возник вопрос, нуждающийся в соответствующем осмыслении; вопрос, для решения которого методов традиционной аскетики и правил личного и храмового благочестия было явно недостаточно. Церковь как общественный институт, по своей природе склонный к консерватизму и охранительству, не почувствовала всей важности социального вопроса, а в России она, находясь под давящим контролем государства, вообще была безгласна.

К началу XX века в России социальный вопрос постепенно стал, как известно, прерогативой марксистов-атеистов. Чем все это закончилось для России, тоже хорошо известно: гибелью миллионов людей, почти полным уничтожением Церкви, культуры, разгромом сельского хозяйства и вообще всех сфер общественной жизни. Русская Реформация оказалась агрессивной-атеистической, поэтому и последствия ее были особенно разрушительными и тяжелыми, учитывая размеры территории страны и ее значение для остального мира. Это был мощный откат назад к пещерной борьбе за существование, которая только усугублялась тотальной идеологизацией и технизацией ("электрификацией всей страны"). Окончательно развеялся миф, поддерживаемый Ф. М. Достоевским и многими другими о русском "народе-богоносце".

[161]

Народ оказался не богоносцем, а язычником-скифом, погнавшим "табун в церковь", бросившимся с гиканьем "мясо белых братьев жарить" [65]. Изгнанный из большевистской России священник Сергей Булгаков, находясь в Праге в 1923 году, пророчески слышал шаги приближающегося

"социалнавуходоносора". Масштабы надвигающейся катастрофы тогда еще мало кто понимал. Возникло новое "ассирийское чудовище" (Н. Я. Мандельштам). Кто-то удачно назвал Сталина как "Чингис-ханом с телефоном". Позже добавятся компьютеры, спутники и пр. Выяснилось, что технической модернизации недостаточно для построения цивилизованного общества.

Как это стало возможным во вроде бы христианской стране? Как произошло, что "Третий Рим" превратился в большую тюрьму, "зону" для собственного народа, где одна половина граждан усердно стерегла другую, в военизированный

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
агрессивно-преступный рассадник коммунизма, угрожающий всему миру? Как образовался новый чудовищный суррогат религиозности, эта дьявольская имитация христианства без Бога с новой "единственно верной" ортодоксией (марксизм-ленинизм), с новым идолопоклонством (вождям), псевдодуховенством (партия), новой инквизицией (политическая полиция), неустанно выявлявшей еретиков? Как стало возможно новое пещерное варварство, уничтожение всего духовно связанного с самодержавием [66]?

65 Блок А. Стихотворение "Скифы", 1918.

66 Когда вся мировая пресса молчала о чудовищных преступлениях коммунизма в СССР, Римский Папа Пий XI издал Энциклику "Divini Redemptoris" (Об атеистическом коммунизме, 19 марта 1937 г.), где громко прозвучало обличение коммунизма, подрывающего сами основы человеческой цивилизации. (За несколько дней до этого Папа обличил национал-социализм в Германии в энциклике "Mit brennender Sorge"). В 1931 г. в энцикликах "Non abbiamo bisogno" и "Quadragesimo anno" Папа обличил фашизм в Италии.

[162]

На образном языке апостола Павла можно сказать, что "сатана коммунизма" здесь явился в облике "ангела света" христианства, обещая бедным справедливость, равенство, братство.

Конечно, было бы неверным смотреть на коммунизм только как на заговор злоумышленников (это основная ошибка православных консерваторов!). В коммунизме была озабоченность социальной проблемой, была значительная "доля правды", но в отрыве от религиозных истоков бытия, с гипертрофированной социальнойностью и с почти религиозной верой в "систему", он быстро выродился во что-то совершенно противоположное первоначально задуманному.

Философия тоталитаризма была обличена в притчевой форме еще Ф. М. Достоевским в "Легенде о Великом инквизиторе", но подобное чтение требовало достаточно высокого общекультурного уровня и было доступно немногим. Как это всегда бывает, нашлись немногие люди как в церковной, так и в светской среде, которые понимали суть проблемы и могли на достаточно высоком богословско-философском уровне показать несостоятельность надвигающейся коммуно-социалистической идеологии. В светской и церковной печати появлялись соответствующие статьи. Так, в 30-м

[163]

томе (1895) Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона имеется статья "Коммунизм", содержащая в конце довольно точную оценку его сути: "Коммунизм относится к действительности как чистое отрицание; это вполне идеологическая система, не вытекающая из жизни. Во всех своих формах: религиозной, философской и экономической, коммунизм всегда метафизичен".

В официальном церковном издании говорилось: "Хотя социалистическое учение и опирается, по-видимому, на высокие христианские принципы -- любовь к ближним, участие к положению бедных и наиболее нуждающихся классов общества, на стремление к полной свободе, всеобщему равенству и братскому общению, но в сущности оно проникнуто духом насилия, озлобления, разрушения, стремлением низвергнуть все существующие общественные порядки и отношения, самые основы общественной жизни, религии, семьи, собственности" [67].

Обстоятельно проанализировали коммунизм профессора Казанской Духовной академии В. А. Никольский [68] и Санкт-Петербургской Духовной академии А. А. Бронзов [69].

Отдельные священнослужители, преподаватели духовных школ, начиная с 60-х годов, также высту-

67 Настоящая книга для священно-церковнослужителей. Харьков, 1900. С. 202.

68 Статья "Коммунизм" // Богословская энциклопедия. СПб., 1911. Т. XII.

69 Бронзов А. А. Нравственное богословие. СПб., 1912/1913 уч. год. Гл. 4. В 4-й главе содержится обширная библиография антисоциалистической литературы.

[164]

пали в церковных журналах и газетах против коммуно-социалистических теорий, где так искусно ложь была перемешана с правдой.

Но критика новой идеологии с патриархально-монархических позиций не имела успеха в народе, особенно в городах. Традиционный русский миф о "добром царе и плохих боярах и дворянах" развеивался с каждым днем. Никакие старые слова уже не действовали, а если и действовали, то ненадолго. Официальная Церковь в сознании многих стойко ассоциировалась с официальным режимом, потерявшим доверие общества. Определение Синода от 4-6 января 1909 года о введении разбора и опровержения социализма в качестве особого раздела в курс нравственного богословия для духовных семинарий привело к созданию соответствующих учебных пособий [70]. Но катастрофа была почти неизбежна. А может быть, большая часть населения России так и не восприняла самого духа христианства, а лишь усвоила православные обряды пополам с народными

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
обычаями? -- задавался вопросом священник Павел флоренский, после долгих издевательств убитый большевиками в 1937 году. Своей мученической кровью он заслужил право произнести очень горькие слова: "Люди всегда склонны сотворить себе кумир, чтобы избавить себя от подвига служения вечному и пассивно предаться простой данности. Этот кумир может быть весьма различным. Для русских православных людей таким кумиром чаще всего является сам русский народ и

70 Среди авторов были прот. Н. Стеллецкий, прот. Н. Колпиков, свящ. М. Менстров и др.

[165]

естественные его свойства, которые они ставят перед собою на пьедестал и начинают поклоняться, как Богу. Вера в быт превыше требований духовной жизни, обрядоверие, славянофильство, народничество, как ни различны они между собою, однако все эти уклоны селятся стать на первое место, а вселенскую церковность поставить на второе или вовсе отставить. В основе всех этих течений лежит тайная или явная вера, что русский народ сам собою, помимо духовного подвига, в силу своих этнических свойств, есть прирожденно-христианский народ, особенно близкий ко Христу и фамильярный с Ним, так что Христос как будто, несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа. И, как всегда фамильярность с высоким, эта фамильярность влечет за собою высокомерие и презрение к другим народам, -- не за те или иные отрицательные качества, а за самое существо их... Может быть, соблазн такого сомообожествления есть у каждого народа; но у русского он исключительно велик вследствие пассивности и рыхлости русской психологии и вследствие молодости народа, выступившего в истории тогда, когда пышная и бесконечно мудрая церковная культура уже сложилась. Русский народ в исключительном изобилии и без малейшего труда даром получил то, над чем другие народы трудились много веков и что они выстрадали своей кровью... Он получал раньше, чем успевал пожелать, и он не научился желать и не умеет желать" [71].

71 Свящ. Павел флоренский. Записка о Православии. Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 544-545.

[166]

Жестко писал Н. А. Бердяев: "В православии индифферентизм к земле [72] привел к жерелигиозному освящению языческо-татарско-византийского самодержавия. Аскетическое православие начало почему-то охранять языческое государство, поддерживало земные инстинкты самосохранения" [73].

Академик С. С. Аверинцев: "И все же нет возможности объяснять массовую утрату веры одним только насилием; даже при тоталитарном режиме насилие всемогуще лишь постольку, поскольку оно может опереться на реальности общественной психологии, им не творимой, а лишь умело стимулируемой и используемой" [74].

Часто в церковных кругах объясняют русскую катастрофу как наказание-испытание, посланное или попущенное Богом (мы этого точно знать не можем) по причине греховности людей. Это объяснение, будучи в общем верным, страдает слишком большой степенью обобщения. Оно годится на все случаи жизни, не объясняя конкретных причин. В данном же случае грех и ошибка состояли именно в том, что социальный вопрос фактически был отдан революционерам; в том, что традиционно-консервативное сознание официоза отказалось признать новизну и важность социального вопроса, отказало ему в праве на существование, решило, что достаточно старых

72 Здесь имеется в виду восточная склонность к спиритуализированному психологическому монофизитству.

73 Бердяев Н. А. Распря Церкви и Государства в России // Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2. С. 112.

74 Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 468.

[167]

рецептов и проповедей на нравственные темы. Повторим еще раз: расхожей ссылки на общую греховность и на всяческих "врагов" (хотя и они, конечно, были) недостаточно, ведь новый "навуходоносор" и его вооруженная команда образовались в собственной среде.

Было бы большой ошибкой считать большевистскую власть совершенно чуждой русскому народу. Вот что пишет очевидец революционных событий митрополит Вениамин (Федченков): "В Екатеринославе власть переменялась последовательно восемнадцать раз! и народ все же остановился на большевистской партии, как своей. В России говорили тогда: плоха власть, да наша". Из-за бескомпромиссного терроризма большевиков "народ еще решительнее прислонился к ним. И прислонился государственно сознательно по причине своего здорового мужицкого смысла" [75].

Это был именно социальный грех [76], а не только простая совокупность личных грехов.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
75 Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 157.
76 Безличный характер социального греха создает значительное психологическое препятствие для признания его именно как греха. Зло в социальной сфере действует опосредованно, создавая "греховные структуры", обезличиваясь, причиняя тем не менее очень конкретные страдания многим людям. (Ср.: ККЦ. п. 1869. С. 436). В энциклике "Sollicitudo Rei Socialis" (1987) говорится о "структурах греха", о его социальной составляющей, состоящей в том, что люди могут грешить, злоупотребляя структурами, а не против конкретных лиц, например, в потребительстве и в стремлении к власти, когда они становятся самоцелью (см. там же пп. 36–38).

[168]

Настоящего отречения от коммунизма так и не произошло, бесчисленные стоканы-копии продолжают торчать во всех городах России, а мумия их оригинала продолжает возлежать в центре Москвы. Почему-то главный враг Православия на Руси не так раздражает наших новых православных, как "заезжие" миссионеры-христиане.

Без ясного осознания причин произошедшего создание серьезной социальной доктрины невозможно. Иначе получится что-то вроде программы "борьбы за мир" при коммунистах: все понимали, что это зачем-то нужно, но никому это не было интересно, кроме тех, кто ездил "бороться" за границу. Верующие будут воспринимать такую социальную доктрину как очередную "политику".
Большевистская катастрофа, из последствий которой Россия до сих пор не может выбраться, обязывает к самому критическому анализу произошедшего со страной. Именно недостаточное ее осмысление является основной причиной нынешних бед в России.

2.3. Религиозно-философская мысль.

2.3.1. "Славянофилы-самобытники"

В России XIX века развивалась не столько социальная философия, сколько историософия [77].

77 Историософия -- попытка концептуального понимания провиденциального смысла мировой и российской истории. В узком смысле: русская философия истории.

[169]

В 30-40-х годах XIX века образовались два основных течения в общественной мысли: более религиозное "славянофильство" и менее религиозное "западничество". Причем оба направления находились под сильным влиянием идеалистического универсализма германской философии (Гегель, Шеллинг), признавали необходимость единства всемирно-исторического культурного процесса. Но если Гегель считал романо-германскую культуру XIX века завершением всемирно-исторического процесса раскрытия абсолютного разума, то славянофилы полагали, что завершительная роль принадлежит началам православно-славяно-русским. Они ценили эти начала именно в качестве наиболее полного воплощения общечеловеческой правды, полагая, что этими началами рано или поздно должна будет пропитаться и вся мировая общественность. У И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова ясно выражено их понимание своеобразия русско-славянского духа в противоположность романо-германскому.

[170]

В области гносеологии славянофилы были за интуитивно-непосредственное проникновение в существо вещей, за цельное, "сердечное" знание -- в противоположность западноевропейскому опосредованному формально-логическому рационализму.

В области политической они были за совещательное народное представительство на основе предоставления царю как отцу отечества "силы власти", а "земле" (народу) -- "силы мнения" -- в противоположность западноевропейскому конституционализму и формализму общественного договора между верховной властью и народом.

В области общественно-культурной славянофилы были за "хоровое", общинно-соборное начало -- в противоположность западноевропейскому индивидуализму.

Ключевым для славянофилов было понятие "соборности", выработанное А. С. Хомяковым (1804-1860). Оно включало в себя представление о некоем благодатном органическом единстве верующего народа на основе Православия как истинной веры. Предполагалось, что это единство в какой-то степени уже есть, и оно должно по мере воцерковления народа в еще большей степени актуализироваться в духе христианской свободы и любви.

Славянофилы в целом способствовали развитию русской философии Всеединства, согласно которой Церковь, государство и общество (а в потенции -- "вся тварь") мыслятся как единое целое. Церковь как мистическое Тело Христово вбирает в себя и объемлет собою государство, народ, культуру, душой которых является христианская миссия. Все утверждения, которые в христианской

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
традиции справедливы для церковной общины, согласно с данными представлениями, справедливы и для народа, а в потенции и для всего человечества. (В. С. Соловьев несколько позже говорил о Богочеловечестве.) Если здесь и была какая-нибудь социология, то исключительно "благодатная", не нуждающаяся в "юридических формальностях". Просто говоря, славянофилы решили жить не "по закону", а "по благодати", причем решили не только за себя, но и за других тоже. Должен быть один закон - сыновнее послушание Церкви.

Тому, о чем можно только молиться, они пытались придать конститутивный характер должен-

[171]

ствования, хотя и не испытывали интереса ни к каким конституциям, ведь собирались жить "по внутренней правде", а не по "внешним законам". (Ясно, что понимание права только как закона никого вдохновлять не может.) Считалось, что "законы и права" сами по себе являются следствием оскудения любви, как это произошло на Западе, а в России этого быть не должно. Используя понятие "соборности", они так мистически обосновали русскую общинность [78], что под ее очарование подпал даже такой "западник", как А. И. Герцен.

Завороженные своим видением, которое само по себе как идеал очень, конечно, неплохо, славянофилы никакого религиозного смысла в законах уже не видели ("преодолели" Ветхий Завет, как раз дающий этот смысл), пытались подменить закон (всегда несовершенный!) благодатью, христианской нравственностью, пленяющей совершенством декларируемого должного, то есть элементарно путали сферы морали и права. Они отрицали самостоятельность правового вопроса, понимая под "правом" лишь правила и предписания, а не систему свобод, гарантированных государством. Хотя в целом они были за свободу, чем пугали начальство. Они больше задумывались над вопросом "что?", чем над вопросом "как?" Славянофилы мыслили общество по типу большой семьи, а что может быть лучше дружной семьи, построенной на доверии и любви!? Думать о правах членов семьи в случае возникновения-

78 миф о русской общине помешал провести и настоящее освобождение крестьян в 1861 г. Крестьянин был наделен землей, но не собственностью.

[172]

ния конфликтов внутри семьи и ее распада было неинтересно, считалось, что это вопрос чисто технический.

По сути дела, это было новое "органическое" осмысление формулы С. С. Уварова в идеальной предельно-целевой форме с добавлением четвертого термина -- "свобода", которую славянофилы понимали несколько облегченно, не во всей глубине ее драматизма.

Предполагалось, что Церковь, как высшее начало, должна объять собою все остальные сферы общественного бытия. Но саму уваровскую формулу славянофилы избегали произносить.

Основным понятием всей их философии была "органичность". Вопреки все более усложняющейся и дифференцирующейся реальности они сделали выбор в пользу гармонии. Славянофилы не отрицали принципа универсализма, чувствовали диалектику национального и общечеловеческого, но они мыслили чаемое единство человечества все же в архаической органической парадигме.

Идеал органичности (понятой слишком "органично") объясняет и непонимание славянофилами Запада, его фаустовской трагедии, возможной только при христианском сознании, безысходности его бесконечной рефлексии, которая была для славянофилов лишь "рационализмом".

Рассуждения славянофилов о свободе, о необходимости отмены крепостного права, их молчание относительно значения церковной иерархии казались царскому правительству подозрительными, и сам основоположник славянофильства часто был вынужден писать свои статьи по-французски и публиковать их за рубежом. Славянофилы были ретроспективны

[173]

и больше отражали целостность синкретизма идеализированного прошлого, чем создавали что-либо новое. По своему внутреннему складу славянофилы были, несмотря на всю свою европейскую образованность, людьми патриархальными, а не городскими, что соответственно сказывалось на их мировоззрении [79]. Но они были и либералами, хотя и особого типа. Западноевропейской "гнилой" свободе, держащейся конституционными "подпорками", они противопоставляли свою, истинную свободу, никаких внешних гарантий не требующую и основанную на христианском согласии, на братской любви и взаимном доверии "земли и власти" (народа и царя). Закону они противопоставляли мораль, а политике -- историю (предание).

Самой большой их ошибкой было то, что они в западном рационализме не увидели никакого универсального начала.

Но "великая заслуга А. С. Хомякова в том, что он напомнил о

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org религиозно-социальном значении Церкви как Богочеловеческого организма" [80], ее вселенском смысле. Славянофилы как бы заново, на новом уровне открыли Православие для дехристианизированной еще 79 Достаточно сравнить "усадебно-московских" славянофилов с петербургско-городским мятежным Ф. М. Достоевским. Строго говоря, исторически сложившееся название "славянофилы" не совсем точно. У славянофилов был элемент универсализма, но, учитывая последующее развитие (деградацию) славянофильства, его мировоззренческую установку можно назвать "самобытничеством".

80 Федотов Г. П. Любовь и социология // Христианин в революции. Париж, 1957. С. 108.

[174]

в Петровскую эпоху интеллигенции, которая привыкла считать Православие "мужицкой верой" [81], не имеющей отношения к общественным проблемам [82].

81 В России христианами, то есть "крестьянами", как известно, называли сельских жителей.

82 Профессор церковной истории Б. В. Титлинов считал славянофилов "предтечами Новой Церкви" (обновленческой): "Они первые пробудили у нас церковную мысль и дали толчок религиозному искательству, заговорили о том, что российское Православие искажено, и что государственная опека связывает церковные силы. А. С. Хомяков, И. С. Аксаков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин и все примыкавшие к ним участники славянофильского кружка середины XIX века -- вот первые предвестники церковного обновления, хотя и вылившегося потом в форму, от которой эти "столпы", может быть, стали горячо отрезаться". См: Титлинов Б. В. Новая Церковь. Пг.; М., 1923. С. 41.

Но в славянофильстве была и определенная архаика. "Известное в истории сражение западников и славянофилов имеет под собой глубокую архетипическую основу, проследить которую возможно вплоть до установления христианства на славянских землях. Битва приверженцев Перуна и Дажьбога с государственным введением иностранной религии -- вот один из истоков мятущейся "загадочной славянской души". За прошедшее тысячелетие она уже успела полюбить своего нового Бога -- Христа, сжиться с ним кровно и навеки, но изнутри ее, нет-нет, а все еще жжет огонь совершенной измены, приводя периодически к кажущимся бессмысленными вспышкам гнева, к "бунту бессмысленному и беспощадному". Для православного славянского мира бессознательная идентификация с праязыческим мифом все еще почти не понятна, что и до сего дня обрекает этот мир на "вечное повторение" своей драматической судьбы. Можно сказать, что ужас тотального истребления профессиональных носителей христианского культа и гулагизация всей страны при Ленине и Сталине означали очередную вспышку языческой архетипической энергии. Не имея исторической возможности выплеснуться вовне, она разрешилась суицидным образом". (См.: Зеленский В. В. Политическое как психологическое // В кн.: Одайник В. Психология политики. СПб., 1996. С. 376-377). Здесь, по сути дела, высказывается известная мысль о недостаточной христианизации России. Таким образом, у славянофилов можно увидеть одновременно две противоположные тенденции: к модернизации и к архаизации. Думается, что вторая тенденция оказалась все-таки сильнее. Это хорошо видно по эпигонам славянофильства: националистам и черносотенцам.

[175]

Следует сказать, что движение славянофильства не было совершенно оригинальным. В Европе конца XVIII -- начала XIX века (во Франции и, особенно, в Германии) было усиление традиционализма и одновременно пробуждение интереса к общественной значимости Евангелия и социально-нравственному характеру христианства. Это была реакция на рационализм эпохи Просвещения, страшные последствия французской революции, усиливающийся индивидуализм и либерализм. Тогда вспомнили, что в христианстве таятся идеи, способные разрешить самые существенные проблемы общественной жизни того времени. В Европе тоже были свои "славянофилы" или, по крайней мере, такого же настроения люди, преимущественно католики. Достаточно вспомнить Шатобриана и де Местра. Сухости рационализма и "законничества" общественных договоров, холодному атомизированному обществу индивидуализма противопоставлялись богатство внутренней жизни цельного человека и органического общества, радость

[176]

душевного общения с единомышленниками, глубина интимных религиозных переживаний. Считалось, что высшая государственная власть не может быть созданием человека, а образуется Божественным промыслом. Социальные институты должны складываться постепенно, в соответствии с естественным порядком вещей, и человек не может менять их по своей воле. Критерием же истины в социальной области являлась традиция, которая содержит в себе элементы первоначального Откровения.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Именно в 30–40 годы XIX века в Европе возникает "христианский социализм" как направление христианизированной общественной мысли, постепенно усваивающей демократические идеи.

Сам же основоположник славянофильства, по мнению Г. П. Федотова, находился под влиянием немецкого католического автора И. А. Мёлера (†1838), который, в свою очередь, был под протестантским влиянием [83].

Владимир Соловьев считал, что "в России идеи Бордас-Дюмулена были восприняты Хомяковым, который положил свой выдающийся талант на их популяризацию, придав им ложную видимость греко-русского православия" [84].

83 См.: Федотов Г. П. Предшественник Хомякова // Путь. 1938. № 58; См. то же: Федотов Г. П. Собр. соч. Т. 2. М., 1998. Мёлер развил органическое понимание Церкви. Его идеи через французского доминиканского богослова Ива Конгара повлияли на решения II Ватиканского Собора.

84 Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 239; См. то же: М., 1994. С. 175.

[177]

Сегодня характерно сближение некоторых "православных" с коммунистами (национал-большевиками) на почве патриотизма. Ф. М. Достоевский предвидел этот феномен в "шатовщине". Вообще говоря, языческий патерналистско-державный архетип далеко не изжит в нашем сознании.

Думается все же, что второй союз части священнослужителей и некоторых активных мирян с псевдопатриотическими и черносотенными организациями, как это было в начале века, все же не состоит [85].

85 Исследования Всероссийского Центра изучения общественного мнения (июль, 1996) показали, что "шатовщина" продолжается: процент сторонников коммуно-патриотов выше среди более часто посещающих православные храмы, чем среди тех, кто ходит в храм реже. См: Информационный бюллетень мониторинга общественного мнения № 6 (26). ВЦИОМ. 1996. С. 15–18. Такая же картина выявилась при анализе опросов 1990–1992 гг. См.: Киммо Каарияйнен, Д. Е. Фурман. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. М., 1997. № 6.

2.3.2. "Западники-универсалисты"

"Западники" ориентировались на универсальные законы исторического развития, не разделяли архаическую славянофильскую мифологию органичности, не признавали уникальности Православия, особенности русского пути, не противопоставляли Россию Западу, полагая, что России надлежит пройти все этапы западного исторического пути. Они считали, что России следует принять те формы общественно-

[178]

политической жизни, которые выработались в западных странах, раньше вступивших на путь универсального исторического развития.

Первым в России о социокультурном и историческом измерении (а не только влиянии!) христианства как универсальной религии, призванной проникнуть и преобразовать все стороны жизни, заговорил в своих "Философических письмах" Петр Чаадаев (1794–1856).

О благотворном влиянии монастырей, вообще о значении Православия для России написаны десятки работ, где говорится именно о его влиянии на все сферы культурной и даже хозяйственной жизни, но почти ничего не сказано о том, как христианские взгляды способствовали бы структурным преобразованиям в общественной жизни в Новое время. Например, отмене крепостного права [86], теоретическому обоснованию социально-правовой системы, пониманию "права" именно как права, а не только как закона и обязанности, как эти взгляды способствовали бы гуманизации общества. А может быть, хрис-

86 Точнее было бы говорить: бесправия. Характерно это неправильное употребление слова. Известно, что там, где закон называют "правом", законы перестают защищать права. В основе права лежат не правила, законы, а принцип свободы. Законы должны защищать свободу граждан; именно в этом их основное назначение. См.: Булгаков С. Н. О социальном идеале // Вопросы философии и психологии. 1903. № 68; См. то же: Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 1. В посткоммунистической юридической мысли все еще продолжается отождествление законов и права; см.: Утехин С. В. Взгляд на новейшую русскую литературу по теории права // Посев. 1996. № 6 (1434).

[179]

тианского влияния в этом направлении и не было, начиная с XVI века, когда победило иосифлячество, само потом подавленное царской властью? Или, в более мягкой формулировке, влияние было, но очень недостаточное? Конечно, на эти вопросы невозможно ответить с исчерпывающей полнотой, но здесь важно признать саму постановку таких вопросов. Ибо суть социального измерения христианства, его, так сказать, "соль", состоит во взгляде не только на

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
людей в их личных взаимоотношениях, но и на их общественное устройство, на их учреждения.

На старую дилемму: "личности или учреждения?" сегодня можно ответить: и личности и учреждения. И к тому и к другому следует относиться одинаково серьезно. "Учреждения" автоматически не вытекают из "личностей", из степени их внутреннего совершенства, они в чем-то могут и опережать их уровень общественного сознания, "подтягивать" до себя личности. Если этого не признать, тогда следует сразу честно отказаться от самой попытки создания социальной доктрины, вместо которой получится еще одна проповедь на нравственные темы. Если эта "соль" сегодня кажется пресной, то это является лишь еще одним свидетельством не духовности, а инфантильности нашего общественного сознания [87].

87 Вспомним, что детям скучна политика, которая сама по себе требует способности к теоретизированию, обобщениям, то есть к абстрактному мышлению. Дети следуют вкусовым предпочтениям и интуиции. Но есть области, где интуиции, работающей в основном на уровне индивидуального сознания, недостаточно, где нужно именно знание. К таким областям относятся и вопросы общественного устройства.

[180]

Чаадаев считал, что христианские начала в большей степени актуализировались в общественно-культурной сфере на Западе, чем в России. Его взгляд показался слишком мрачным. Его могли понять только те, кто так же чувствовал, а таковых оказалось очень мало. Чаадаева объявили сумасшедшим; император Николай I подверг его домашнему аресту. Традиции критического мышления в России не было; на любую критику просто обижались -- она считалась непатриотичной.

В целом "западники" (кроме Чаадаева и некоторых профессоров университетов и Духовных академий) недооценивали социокультурную и политическую роль христианства в историческом развитии Запада, не видели, что реальной основой для уважения к человеческой личности может быть только христианство, говорящее, согласно Библейской традиции, о человеке как созданном по образу и подобию Бога.

Правовед Б. Кистяковский (1868-1920) упрекал русскую интеллигенцию и в том, что она была недостаточно чувствительна к правовым вопросам и не создала в этой области ничего значительного, сравнимого, по своему влиянию на общественное сознание, со знаменитыми общественно-политическими и правовыми трактатами западной мысли [88]. Но даже то, что было создано, никак не затронуло общественного сознания.

88 Кистяковский Б. В защиту права // Вехи. М., 1909; См. то же: Вехи. Из глубины. М., 1991.

[181]

2.3.3. Общий вывод о "славянофилах" и "западниках"

"Славянофилы" в целом были ближе к русскому церковному сознанию. Обобщенно говоря, если эпигоны славянофильства доходили (и доходят!) до национализма и черносотенства (все, конечно, монархисты!), то эпигоны западничества в начале XX века дошли до принятия марксизма и большевизма. Сегодня они -- "демократы", но демократию они понимают не как попытку на структурном уровне гарантировать личностям приемлемый в общежитии уровень свободы, а как "волю" для себя.

У славянофилов общее с большевиками - презрение к "формальностям", к юридической сфере, к "законам", вообще -- ко всяческому либерализму. Знаменитую "соборность" большевики просто превратили в "колхозность", в "общак", уже без "всякой мистики". Прямого заимствования, конечно, не было: большевики глубоко презирали славянофилов как утопистов. Но большевики ловко использовали жажду социальной справедливости в народе.

Славянофильство -- это не только русский феномен; как типология общественного сознания оно встречается повсюду.

У современных "западников" общее с большевиками -- упование на структурные, "внешние" преобразования, без достаточных для этого духовных оснований; начало такому реформаторству положил еще "первый большевик" Петр I (определение М. Волошина).

С социологической точки зрения спор между западниками и славянофилами выглядит совсем не загадочно и отражает противостояние соответственно городской и сельской культур.

[182]

Хотя Ф. М. Достоевский и объявил в своей знаменитой речи по случаю открытия в Москве памятника Пушкину (1880) спор между западниками и славянофилами, как имевший в своем основании ложное противопоставление идей [89], исчерпанным, этот спор продолжается в довольно острой форме и поныне. Чтобы в этом убедиться, достаточно просмотреть современную, в том числе и церковную, периодику. Синтез "положительных идей" пока получается только за

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org письменным столом (да и то редко!), а не в жизни. Наиболее яркой фигурой, естественно сочетавшей в себе тягу к духовному качеству жизни (как у славянофилов) с горячей приверженностью правам и достоинству человека, был Н. А. Бердяев. Но и он принадлежал к очень редкому и непопулярному в России типу религиозного либерала [90]. Вообще говоря, идея "Всеединства", укоренившаяся в русской философии, принадлежит к числу "вечных идей" человечества. В ее основе лежит верная интуиция о единстве человеческого рода, имеющего одного Творца. Проблема здесь заключается в том, чтобы найти правильную меру соотношения между единством и разнообразием. Крен в сторону единства (даже во имя добра!) чреват интегрисмом и тоталитаризмом. Крен в сторону разнообразия -- анархией.

89 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. л., 1984. Т. 26. С. 147. В самом деле, казалось бы, почему бы не взять положительное от тех и других?

90 Н. А. Бердяев отдал дань славянофильскому консерватизму, написав книги о А. С. Хомякове и о К. Н. Леонтьеве. Свои религиозно-либеральные взгляды он выразил во многих своих статьях; см., например: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Глава "Государство". СПб., 1907.

[183]

Вопрос о добре, в необходимости утверждения которого одинаково были убеждены и западники и славянофилы, не так прост, как это может показаться. И в добре есть свои уровни, своя мистика, связь с Богом, то есть то, что не может, а поэтому и не должно подлежать юридическому регулированию. Добро должно каким-то образом сочетаться со свободой.

Цель государства должна быть не столько в том, чтобы творить добро, сколько в том, чтобы пресекать явное зло. Социологический парадокс заключается в том, что попытка на государственном уровне искоренить полностью зло приводит к еще большему злу. В социологии есть свой "принцип неопределенности", нарушение которого (желание все регулировать) приводит к тяжелым последствиям на практике, к диктатуре и террору.

2.3.4. конец XIX -- начало XX века.

В течение всего XIX и в начале XX века вплоть до большевистского переворота 1917 года и даже до 1922 года, когда состоялась по распоряжению Ленина массовая высылка за рубеж деятелей культуры и философов, не угодных новой власти, в России происходило знаменательное явление: возвращение интеллигенции к религии и церкви. Наиболее чуткие и глубоко мыслящие люди почувствовали всю недостаточность и ложь нового, все более набирающего силу материалистического мировоззрения. Их имена известны: В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Г. П. Федотов, Н. О. Лосский, П. Б. Струве, И. А. Ильин и др. Это были очень разные люди, разными путями при-

[184]

шедшие к вере, порой остро спорившие друг с другом, но их объединяло одно: они заново открыли для себя христианство не как "религию попов", а как животворную духовную основу жизни во всей ее полноте.

Многие из них прошли через "легальный (умеренный) марксизм" [91]. Следует сказать, что марксизм стал неким катализатором социально-философской мысли в России. Вот как писал об этом С. Н. Булгаков: "После томительного удушья 80-х годов марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России, как бы общественным ее бродилом... Он был первым горячим ручейком, растопляющим зимний лед и реально свидетельствующим самим фактом своего появления, что солнце поворачивается к весне" [92].

Русские мыслители быстро увидели и основную слабость марксизма: примитивную антропологию, сведение полноты человеческой природы к материальному и социальному ее аспектам. Апология классовой борьбы представлялась им также чем-то сомнительным. Но они (В. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк) признавали относительную "правду социализма", состоящую в стремлении к социальной справедливости, совершенно необходимой для созидания христианской общественности.

91 Представители этого идейно-политического движения, возникшего в России в 90-х гг. XIX в., отрицая крайности марксизма, пытались найти в нем положительное содержание. Цензура разрешала им публиковаться в легальных, т. е. разрешенных правительством газетах и журналах.

92 Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. VIII.

[185]

В основе их философии (особенно у В. С. Соловьева) лежала интуиция Всеединства, Богочеловечества; в противоположность плоскому материализму -- представление о иерархической структуре мира. Конечно, они появились не на пустом месте: философия славянофилов, религиозно-нравственные искания Л. Н. Толстого, христианский трагический парадоксализм Ф. М. Достоевского уже

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org показали всю глубину религиозного вопроса, при игнорировании которого все остальные вопросы невозможно было даже правильно поставить [93].

Русские мыслители вопреки революционерам-марксистам почувствовали социальный вопрос как вопрос религиозный, который может адекватно решаться, если в общественном сознании духовной доминантой станет христианство [94]. Многие из них поняли, что для адекватного решения социального вопроса необходимо создание христианской общественности. Они в известных сборниках своих статей: "Проблемы идеализма" (М., 1902), "Вехи" (М., 1909), "Из глубины" (1918) [95] провели глубокий духовный и философский

93 В это же время существовали и такие выдающиеся церковные авторы XIX в., как епископы Игнатий (Брянчанинов) и Феофан (Говоров). Но между Церковью и интеллигенцией была психологическая пропасть, и будущее России уже давно не зависело от духовенства, превращенного в "сословие".

94 См: Мочульский К. В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Париж, 1939.

95 В этот ряд вписывается и сборник "Из-под глыб" (УМСА-PRESS, 1974), содержащий статьи А. И. Солженицына, И. Р. Шафаревича, Е. В. Барабанова и др.

[186]

анализ социально-политической катастрофы России Они упрекали российскую интеллигенцию в забвении вечных ценностей и в духовном провинциализме. Наряду с призывом к пробуждению от религиозно-философского беспамятства это была попытка постановки вопроса о религиозном измерении общественной проблематики.

Н. А. Бердяев писал в 1930 году: "Христиане могут совершать оценку относительных форм общества. Они должны оценивать более высоко те относительные формы общества, в которых свобода духа и достоинство человеческого лица побеждают рабство и уничтожение человека человеком. Если христианство отвергает соблазн рая на земле, то это не значит, что оно хочет ада на земле, как более соответствующего греховности человеческой природы (...) Наша христианская совесть должна осуждать не только личный, но и социальный грех и стремиться к его искуплению. Неискупленный социальный грех ведет к катастрофам" [96].

С. Л. Франк издает в том же году книгу "Духовные основы общества. Введение в социальную философию", где пытается в систематической форме изложить христианское понимание социальной проблемы. С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев и Г. П. Федотов также задумывались о возможности решения социального вопроса на христианской основе, писали о "христианском социализме" [97] и "христианской демократии".

96 Бердяев Н. А. Первородный грех и социальное творчество // Современные записки. Париж, 1930. Т. 44. С. 321-352.

97 Идея "христианского социализма" не является совершенно новой в истории русской мысли. О возможности социализма на почве русского православия говорил Ф. М. Достоевский в "Дневнике писателя" (январь, 1881), называя это "русским социализмом" (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 27. С. 19). Достоевский, не пытаясь рационализировать социализм как теорию, имел в виду некое умонастроение русского народа.

См. также: Сидоров В. П. Христианский социализм в России в конце XIX -- начале XX века. Череповец, 1995

[187]

Общая мысль здесь такая: "Предпочтение имеет тот общественный строй и порядок, который в максимальной степени способствует развитию и укреплению свободного братски-любовного общения между людьми" [98].

Более точную формулу предлагал правовед Н. Н. Алексеев (†1964): "Для христианина важным является не блуждание между полюсами экономического индивидуализма и универсализма, не насаждение социализма или капитализма, но нахождение того соразмерного отношения между индивидуалистической и универсалистической стихиями социальной жизни, которое наиболее, при данных исторических условиях, обеспечивает духовную жизнь человеческой личности" [99].

Русские мыслители показали, что демократическое устройство общества, концепция "прав человека" не только не противоречат христианству, но даже более соответствуют его духу, чем любая монархия, в основе которой всегда лежит языческая идея царе-

98 Франк С. Л. Проблема христианского социализма // Путь. Париж, 1939. № 60; Излишне говорить о том, насколько термин "социализм" скомпрометирован в России.

99 Алексеев Н. Н. Христианство и социализм // Путь. Париж, 1931. № 28.

[188]

божества (обожествление фигуры царя, сакрализация государственной власти, как это было в Египте, восточных деспотиях и в Римской империи), языческое

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org представление о том, что Бог всегда с сильным [100].

2.3.5. Религиозное понимание собственности.

В то же время, несмотря на то что "благородное небрежение предметностью ради ничейной Истины в крови у русских мыслителей" [101], большинство из них, целиком принимая также Евангельскую заповедь о нестяжании, понимая ее как призыв к сове-

100 Федотов Г. П. Основы христианской демократии // Империя и свобода. Нью-Йорк, 1989; Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953. Гл. 15: Смысл и ценность демократии; Лосский Н. О. Органическое строение общества и демократия // Современные записки. Париж, 1925. № 25; Алексеев Н. Н. Христианство и идея монархии // Путь. Париж, 1927. № 6. Несмотря на то что энциклика *Regum Novarum* (1891) содержит в себе демократические идеи (без упоминания самого термина "демократия"), Католическая Церковь стала систематически включать концепцию демократии в свою социальную доктрину, начиная с Рождественских посланий 1944–1945 гг. папы Пия XII. В энциклике папы Иоанна Павла II *Centesimus annus* (§ 46, 1991 г.) говорится: "Церковь ценит демократическую систему в той мере, в какой эта система обеспечивает гражданам право политического выбора, гарантирует им возможность избирать и контролировать правителей... Подлинная демократия возможна лишь в правовом государстве и на основе правильного представления о человеке".

101 См: Русская философия собственности. Сборник статей под. ред. К. Исупова. СПб., 1993. С. 5.

[189]

сти каждого человека, полагали, что от принципа частной собственности в общественной сфере нельзя отказываться: можно раздавать свое имение, а не чужое! Они пытались даже религиозно-философски обосновать необходимость частной собственности (конечно, ограниченной), рассматривая ее как продолжение душевно-телесной и даже личностной природы человека во внешней среде: вещи, дом должны принадлежать человеку по той же причине, по какой ему принадлежит его тело, да и он сам [102].

Спектр проблематики вопроса о христианском осмыслении частной собственности распределялся между следующими двумя идейными полюсами.

Все творение -- Божие, поэтому никакой частной собственности в идеале вроде бы не должно быть (как это было в первоначальной христианской общине -- Деян. 2, 44–45).

Человек, как сотворенный по образу и подобию Бога, наделен в какой-то степени творческой и властно-распорядительной функциями в сфере своего обитания, что предполагает частную собственность.

Практическое принудительное следование первому принципу в общественной жизни приводит либо к варианту советского социализма, тождественного в этом случае государственному капитализму, либо -- к анархии, когда более сильные при прочих равных условиях все захватят. Пример первоначальной христианской общины, где все было общее, может быть

102 Развернутое богословско-этическое обоснование частной собственности, в том числе и с точки зрения христианского персонализма, содержится в начале социальной энциклики папы Льва XIII *Regum Novarum* (1891).

[190]

лишь нравственным примером, тем более, что в этой общине не было совместной производственной деятельности.

В условиях нашего падшего мира и поврежденности человеческой природы частная собственность выполняет регулятивную и упорядочивающую функцию. Опасность чрезмерного индивидуализма может здесь быть значительно ослаблена с помощью ограничений и налогов на собственность, определяемых государством.

Кроме того, частная собственность препятствует посягательствам государства на личность, которая первичнее государства, препятствует перерождению государства в тоталитарное.

Нельзя строить государство, рассчитывая на отрекшихся от собственности святых, которые статистически всегда в очень незначительном меньшинстве. Но не следует и полагать, что все люди настолько дурны, что должны находиться под постоянным контролем государства и не должны иметь собственности.

2.3.6. Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге (1901–1903).

Но отношения Церкви и интеллигенции были очень непростыми, да другими в то время они и не могли быть: слишком долго интеллигенция и духовенство существовали раздельно. Более того, они привыкли обходиться друг без друга. В самом начале XIX века религиозно пробудившаяся интеллигенция стала обращаться к реально существующей, "исторической" Церкви (как они тогда ее называли) в поисках взаимопонимания, ответов на возникшие вопросы.

[191]

Осенью 1901 года по инициативе З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковского с

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
одобрения обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева и митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) начались встречи религиозно настроенной интеллигенции и петербургского духовенства. Председателем Религиозно-философских собраний (такое название они впоследствии получили) был ректор Санкт-Петербургской Духовной академии, будущий предстоятель Русской Православной Церкви, епископ Сергей (Страгородский).

На первом Собрании (29.11.1901) в докладе В. А. Тернавцева (служащего Св. Синода) "Русская Церковь перед великой задачей" прозвучала мысль, что главной причиной внутреннего раскола общества является отсутствие религиозно-социального учения у Церкви. Именно это и было, по мысли докладчика, главной причиной неблагополучия. Он утверждал, что Русская Церковь, скованная худшими и тягостными формами приказно-бюрократических порядков, исходящих из недоверия к человеку и жестокого невнимания к его нуждам и страданиям, была не в состоянии справиться и со своими внутренними задачами. Все старания возродить жизнь прихода (братств и попечительств) разбивались о безземность ее основного учительного направления. В положении, исторически унаследованном Русской Церковью от прошлого, невозможны были никакие улучшения без веры в Богозаветную положительную цену общественного дела. Поэтому преодоление расхождения Церкви и интеллигенции (занятой решением социальной проблемы), имело бы великое значение не только для интеллигенции, но и для Церкви. Как дело собирания [192]

земли русской было некогда движением, направляемым Церковью и охватившим несколько поколений единством одинаково священной для всех задачи, так и теперь для Русской Церкви открылась, наконец, возможность выхода на широту земли: из поместной, удушающей тесноты -- на великий простор мирового служения. Но проповедники Русской Церкви были наставлены в вере в большинстве своем односторонне, часто ложно воодушевлены, мало знали и еще меньше понимали всю значительность мистической и пророческой стороны христианства. Но самое главное, они в христианстве видели один только загробный идеал, оставляя земную сторону жизни, весь круг общественных отношений пустым, без воплощения истины... Единственно, что они хранили, как истину для земли и о земле, -- это самодержавие, как некий начаток нового порядка и как бы "новой земли". Робкая вера, что Россия скажет какое-то свое "великое слово", оставалась у них лишь на уровне чаяния сердца, с которым они сами не знали, что делать. Все было смутно, шатко, не облечено авторитетом никаких определенных возвышенных учений, -- говорилось в докладе В. А. Тернавцева. Деятели Церкви настаивали на божественном происхождении и помазании власти и призывали народ к полному повиновению ей. Но сами, оставаясь безучастными к общественному спасению, они не могли дать ни религиозных указаний для власти, ни Христовой надежды и радости народу в его тяжком недуге. Его бедствия они понимали как посылаемые от Бога испытания, перед которыми приходится только преклоняться. Нельзя было не понимать, что если нынешние деятели Церкви не возродятся, то необходимы какие-то новые силы, могущие [193]

вместить более. В. А. Тернавцев видел возможность такой восполняющей силы в интеллигенции, жаждущей истины, Бога и способной к гражданскому творчеству [103].

Отношения Церкви и общества в лице наиболее образованной его части -- интеллигенции и явились лейтмотивом всех последующих дискуссий. Хорошо известно, что, несмотря на мудрое председательство епископа Сергея (участники Собраний выразили ему искреннюю благодарность), общего языка интеллигенции и духовенству найти не удалось. Настолько, как выяснилось, разошлись их духовные пути. Духовенство подвергало сомнению качество веры интеллигенции. А интеллигенции казалось, что духовенство ее просто не понимает, не хочет выразить "правду о земле". Все это еще раз показало, насколько внутренне расколото было общество.

В апреле 1903 года по распоряжению властей Собрания, вызвавшие большой общественный интерес, были закрыты.

103 Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1902-1903). СПб., 1906. С. 6-22.

104 Изгнанный из России в 1922 г., отец Сергей (в 1918 г. он принял священный сан) в конце 20-х гг. в Богословском институте в Париже читал курс "Христианская социология", а впоследствии написал много работ по богословию. В своих книгах и статьях он создал целую систему христианского понимания общественной и хозяйственной жизни. Основная его мысль: несмотря на то что Православие не связывает себя ни с одной социально-политической формой, оно может их оценивать с этической точки зрения. В качестве критерия для оценки он предлагал фактор свободы личности (религиозной,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
правовой, хозяйственной) как высшей ценности. см: Булгаков С. Н.
Православие. Киев, 1991. С. 212.

2.3.7. После 1905 года.

После революционных событий 1905 года обсуждение этих вопросов стало возможным в открытой печати. Идеи социального христианства выразились в проекте С. Н. Булгакова [104] "О союзе христианской

[194] политики" [105] и в программе "Христианского братства борьбы" В. П. Свенцицкого, В. Ф. Эрна, П. Флоренского и А. Ельчанинова. Они с различными степенями радикальности выступали за демократизацию общества, отделение Церкви от государства, создание христианской общественности [106]. С. Н. Булгаков писал в 1905 году: "Христианской формой правления по преимуществу является никоим образом не деспотический автократизм татарско-турецкого типа, возведенный в этот ранг Византией и раболепствующей официальной церковью, но федеративная демократическая республика, как это хорошо понимали в свое время английские диссиденты, эмигрировавшие в Америку"

[107].

105 См.: Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 25.

106 С. Н. Булгаков вскоре, столкнувшись с полным непониманием идей христианской демократии в России, с кошмаром "реальной революции", отказался от этого направления в своей деятельности.

107 Булгаков С. Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 33.

[195]

Проект С. Н. Булгакова был, по сути дела, первым проектом христианско-демократической партии в Европе XX века. Всем этим проектам не суждено было воплотиться в жизнь. В России давно образовалось стойкое разделение общественной и религиозной сфер.

После падения самодержавия, когда пошатнулась социально-политическая и национальная идентичность российского Православия, все-таки себя с ним связывавшего, профессор политэкономии С. Н. Булгаков произнес речь на Первом Всероссийском Съезде духовенства и мирян (Москва, 2.06.1917), в которой предостерегал от идолопоклонства перед демократией, признавая в то же время ее относительную ценность для решения вопросов хозяйственных, социальных, правовых [108].

На Всероссийском Церковном Соборе 1917-1918 годов он выступал против отделения Церкви от государства, так как Церковь призвана преобразить все сферы жизни общества, и "нет предела, куда бы ни проникала церковная благодать" [109].

По поручению Собора он составил декларацию "Об отношении Церкви к Государству", где говорилось: "И ныне, когда волею Провидения рушится в России

108 Булгаков С. Н. Церковь и демократия. М., 1917; См. то же: Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2.

109 По этому поводу можно заметить, что отделение Церкви от государства не препятствует возможности христианского преображения всей жизни, так как Церковь не отделена от общества. Но это возможно только в правовом государстве с развитой общественной жизнью. В противном случае подобное "отделение" носит дискриминационный характер, как это было в коммунистический период в России.

[196]

Императорская власть, а на смену ей ищутся другие государственные формы, Православная Церковь не имеет суждения об этих формах со стороны их политической целесообразности, но она неизменно стоит на своем понимании власти, согласно которому всякая власть должна быть христианским служением. Пред лицом Церкви может оказаться оправданной всякая политическая форма, если только она исполнена христианским духом или, по меньшей мере, этого ищет" [110].

Какого духа искала новая власть, стало ясно уже на Соборе, когда большевики начали артиллерийский обстрел Московского Кремля, в котором происходили заседания Собора.

Когда на Соборе развернулась дискуссия по поводу выборов в Учредительное Собрание, которое должно было законным путем определить путь политического развития России, другой активный участник Собора -- князь Е. Н. Трубецкой, религиозный философ и правовед, предложил, не поддерживая ни одну партию, призвать выбирать людей, преданных Церкви и Родине. Его предложение было принято, и Собор обратился к всероссийской пастве с Посланием о выборах (4.10.1917).

В самый критический момент Церковь и лучшая часть русской интеллигенция нашли общий язык, но было уже поздно. Как известно, большевики разогнали (6.01.1918) Учредительное Собрание, где они были далеко не в большинстве, и

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
установили красный террор.

110 Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 2. С. 294.
[197]

А. В. Карташев на заседании Петербургского Религиозно-философского общества (28.02.1916) в своем выступлении пытался, в традиции русской религиозной философии, начиная с В. С. Соловьева, показать, что религиозно поставленный социальный вопрос тесно связан не только с человеческим обществом и его проблемами, но и с религиозным пониманием космоса вообще. Церковное сознание, даже ожидая эсхатологических свершений, "Царства будущего века", не может быть не вселенским, не может отказаться от великой задачи преображения всей полноты бытия в соответствии с христианскими идеалами, не может быть не теократичным. Известно, что в средние века теократия отождествлялась с религиозно осмысленной монархией. Новое время, Реформация принесли более персоналистическое самоощущение личности с иным пониманием свободы, принесли право на субъективизм, на собственное мнение, право на общение с Богом "без посредников". И как следствие -- понимание религии как "частного дела", как сферы личных интимных переживаний. Христианство стало акосмичным, а значит - нейтральным и по отношению к общественным проблемам. В Православии, как известно, Реформации не было, но результат оказался в большой степени сходным по двум, по мнению А. В. Карташева, причинам.

1) Из-за психологической протестантизации российского сознания по нецерковным линиям культуры и общественности, проходящим модернизацию независимо от церковной реформы.

В России существовали и многочисленные протестантские по духу религиозные группы и секты, но они мало влияли на общественное сознание. В эпоху
[198]

Петра I вообще изменилась общественная атмосфера, особенно в среде интеллигенции, которая в эту эпоху и оформилась в общественный слой. Петровская же синодальная реформа имела структурный характер и не несла в себе духа Реформации (или несла очень мало), связанного с персоналистической верой.

2) Из-за возобладавшего в Православии отрешенно-аскетического духа, что тоже привело в конечном итоге к исключению космоса (а вместе с ним и общественной проблематики) из религиозного умозрения и созерцания. В какой-то степени вселенско-теократическое мироощущение продолжало жить в идее православной монархии, но и оно почти окончательно выдохлось к началу XX века.

А. В. Карташев говорил о возможности новой (не монархической) реализации теократического идеала, соответствующей новому типу общественного сознания, подразумевая демократическое гражданское общество [111].

Б. П. Вышеславцев писал в 1932 году в изгнании: "Реорганизация собственности и распределения, перед которой стоит современное общество, требует соборного творчества; она неразрешима диктатурами и декретами. Следует помнить, что власть, диктатура, тирания неизбежно рождает протест на уровне подсознания и бунт. Из темных глубин подсознания вырастает стремление свергнуть патриархальную власть, убить императора или тирана, [111] Карташев А. В. Реформа, реформация и исполнение Церкви // На путях. Берлин, 1922; См. то же: Карташев А. В. Церковь, история, Россия. Статьи и выступления. М., 1996.

[199]

будь то великий Цезарь, презренный Нерон или добрый "царь-батюшка", освободивший крестьян. Это сопротивление подсознания столь огромно, что если народ представит себе Бога по теории Ивана Грозного, как небесного самодержца и тирана, -- то неизбежно у него возникнет стремление свергнуть и "Отца Небесного". Современный психоанализ (З. Фрейд) с огромной убедительностью показал радикальную неприемлемость для скрытых недр подсознания всех властно-диктатурных способов устройства общества. Люди, поставленные в положение рабов, - всегда подсознательные бунтовщики, и, чем глубже рабство, тем ужаснее предстоящий бунт" [112].

В изгнании, уже за границей, русские философы и социологи проделали глубокий анализ коммунизма и большевизма [113]. Основная их мысль состоит в обли-

112 Вышеславцев Б. П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. Париж, 1932. № 2. С. 48. Вообще говоря, не существует никаких богословских препятствий для признания Церковью ценности психологических исследований. Амбивалентность "глубин подсознания", о которых говорит Б. П. Вышеславцев, можно понимать как следствие первородного греха.

Основоположник аналитической психологии Карл Юнг, открыв коллективное бессознательное, обнаружил, что оно порождает коллективистски-тоталитарные общественные структуры.

113 См.: Бердяев Н. А. Философия неравенства. Берлин, 1923; Бердяев Н. А.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; Вышеславцев Б. П.
Философская ницета марксизма. Франкфурт-на-Майне, 1952; (эти книги были
переизданы в 1990-е гг. в России); Федотов Г. П. И есть и будет. Париж,
1932.

[200]

чений самой схемы развития коммунистической идеологии, абсолютизации пути
от рационализма к социальному конструктивизму, осуществляемому через
насилие.

2.3.8. Актуальная мысль русского религиозно-философского наследия.

В. С. Соловьев, прот. Сергей Булгаков, С. Л. Франк, Г. П. Федотов понимали
христианство в этическом плане как принцип, работающий на всех уровнях
человеческого бытия, включая и его общественное измерение. Христианство, с
одной стороны, уравнивая всех людей в богосыновстве (молитва "Отче
наш..."), а с другой, углубляя и обогащая взаимоотношения людей, благодаря
богосыновству, к которому мы причастны по своему человеческому естеству,
усвоенному Сыном Божиим при Воплощении, создает совершенно новый тип
человеческих взаимоотношений, качество которых на своих высших ступенях
обозначается в русской социальной философской мысли термином "соборность".
Символом высшего выражения такого свободного общения является замечательная
икона А. Рублева "Св. Троица", где три ангела, соответствующие трем Лицам
Троицы, находятся в удивительном, гармоническом общении, ведут тихую
нескончаемую беседу любви.

Очевидно, что все человеческое общество не может находиться в таком
общении, как все общество не может состоять из одних христиан, тем более
что и сами христиане очень различаются. Но отсюда не следует, что к этому
идеалу не нужно стремиться вовсе. Проекцией принципа соборности на
разнородную жизнь многоконфессионального и в значительной

[201]

своей части безрелигиозного общества является принцип гражданского
общества. Концепцию такого общества достаточно определенно выразили А. В.
Карташев и С. Л. Франк.

Как известно, Православная Церковь при Константине Великом стала
государственной. Было бы жестоко и несправедливо, писал А. В. Карташев в
1932 году, узаконивать для Церкви режим вечных гонений и катакомбного
существования. Да это было бы позорно и для самого государства. Союз церкви
с государством в то время должен быть признан историческим достижением и
положительным благом. Кроме свободы, юридического и материального
обеспечения своего существования, Церковь получила еще и возможность
исполнения своей миссии: христианизации народов. Стало возможным и широкое
христианское образование. Но возник и сложный вопрос о взаимоотношениях
Церкви и государства. Согласно VI новелле Византийского императора
Юстиниана (†565), Церковь и Государство суть два Божественных дара
человечеству, два порядка вещей, вытекающих из одного источника – воли Бога
и потому должны быть в полном согласии (симфонии) между собой,
взаимно помогая, но не упраздняя свободы и самостоятельности друг друга в
соответствующих автономных сферах [114].

Это определение, по мнению А. В. Карташева, было достойно по своей
тонкости, эстетическому изяществу и метафизической туманности эллинского
философ-

114 См.: Карташев А. В. Церковь и государство. Париж, 1932; См. то же:
Карташев А. В. Церковь, история, Россия.

[202]

ского мышления. Оно говорило об иррациональности, неопределимости
пограничной черты между Церковью и государством, об их антиномической
"неслиянности и нераздельности", что вполне адекватно существу дела. "В
конечном итоге -- это самая тонкая и совершенная формула взаимоотношений
Церкви и государства. фактическое грехопадение Византийской империи
нисколько не колеблет ее нормативной математической точности, как и наши
грехи не колеблют совершенства Евангелия" [115].

Шестая новелла Юстиниана, продолжил А. В. Карташев в своей работе "Церковь
и государство", являлась наилучшей из всех формул, неясной вполне
теоретически, но жизненной практически, открывающей путь к гибкому решению
вопроса в каждом конкретном случае при изменяющихся обстоятельствах. С
наибольшим совершенством соответствовала эта схема и Евангельскому завету
"воздавать кесарю кесарево, а Божие -- Богу".

Но идеальная схема для своей беспорочной работы требует, в условиях
признания государством Церкви как государственной, христианского
совершенства одинаково от церковной и государственной сторон. А так как
этого в действительности не бывает, то историческая реальность
взаимоотношений Церкви и Государства представляет собою картину длительной
драмы, не столь редко с трагическими исходами, в основном для Церкви.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
115 Карташев А. В. Православие в его отношении к историческому процессу // Православная мысль. YMCA-PRESS, Париж, 1948. Вып. 4. С. 93-94; См. то же: Карташев А. В. Церковь, история, Россия. С. 50.

[203]

Достаточно вспомнить более чем столетний период жестоких гонений византийских василевсов на сторонников иконопочитания, постоянное вмешательство императоров, вопреки церковным канонам, в назначения епископов. Или вспомнить, что делали с Церковью Иван Грозный и Петр I. Хорошо известен и отток ревностных христиан из городов с их полуязыческими нравами в пустыни, где они образовывали монастыри для ведения более христианской жизни.

Вся история учит одному: тесная связь Церкви с государством, утрата ею независимости всегда приводит к печальным для Церкви последствиям. Рано или поздно, но период государственного покровительства Церкви заканчивается, и государство начинает использовать Церковь в своих интересах.

Как воскликнул один архиерей на Поместном Соборе (1917-1918): "Довольно нам союза с государством! Хрустели наши кости от крепких объятий покровителя -- государства раньше, как теперь от гонителей -- большевиков. Нет, не надо нам карет и почета, будем ходить пешком и будем свободными, как сектанты, опираясь на верный нам народ" [116].

"Не государство, катастрофически меняющее свой облик, а верующее общество -- вот гарантия прочного устройства Церкви, которую уже нашла Русская Церковь, и от которой она не имеет оснований отказываться в дни будущего освобождения России от коммунистического рабства" [117], -- делает вывод Карташев.

116 Карташев А. В. Церковь и государство. Париж, 1932; См. то же: Карташев А. В. Церковь, история, Россия. С. 236.

117 Карташев А. В. Церковь, история, Россия. С. 237.

[204]

Эта необходимость независимости Церкви от государства следовала и из самих тенденций исторического развития европейских государств, не говоря уже об Америке. Везде происходит усложнение, дифференциация и специализация в сфере общественной жизни и соответственно в общественном сознании. Эпоха патриархальных, национальных, абсолютистских и, вообще говоря, унитарных государств уходит в прошлое [118].

Карташев писал, что государство наших дней по-прежнему простирая свое влияние на все стороны национальной жизни, все более и более уступает реальную творческую роль самодеятельной работе и жизни специально организованных по признаку внутренней компетенции общественных сил нации. Экономическая, социальная, культурная и духовная жизнь нации идет все более независимо, требуя лишь помощи от государственного аппарата и все более оттесняя монополию государства. Жизнь наций творится отныне преимущественно свободными общественными силами, а не государственной бюрократией.

Государство следит за соблюдением законности при все большем развитии местного самоуправления.

Рост самоуправления в сфере государственности -- вот сущность новейшей государственной эволюции.

Новейшая теория государства свидетельствует, что государство, как комплекс всех юридических пра-

118 Ср.: "Заботу о будущем незначем возлагать на государство. Человек древнее государства, а потому, по природе своей, вправе охранять и обеспечивать свою телесную жизнь независимо от государства" (Regim Novarum).

[205]

воотношений, существующих в недрах нации, тем сильнее и жизненнее, чем оно полнее опирается на эти живые клетки своего организма. Совокупность этих клеток, этих объединений с бесконечным разнообразием их задач и специализаций получили удачное обозначение в русском языке термином "общественность" [119]. Общественность -- это девять десятых в современной государственной жизни. Это самая живая и близкая душе каждого человека сторона государственности. Это место, где обитает свобода. Общественностью сфера государственного принуждения оттеснена в узкую область полиции и бюрократии. Государственное централизованное управление все более рассредоточивается по местам. Место Церкви, как духовного автономного самоуправляющегося со-

119 Сегодня более употребительно выражение "гражданское общество". Как бы ни критиковали некоторые современные социологи концепцию гражданского общества, она, как и концепция демократического устройства общества, все-таки остается наиболее убедительной. "Граждане должны, насколько это возможно, принимать активное участие в общественной жизни. Формы этого участия могут изменяться в зависимости от страны и культуры", -- говорится

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org в ККЦ (с. 444). Принцип вспомогательности (субсидиарности) является необходимым условием гражданского общества. Папа Лев XIII писал в энциклике *Regum Novarum* (1891): "Нет и тени сомнения, что гражданское общество было обновлено христианством, а через это обновление человеческий род перешел к лучшему, благороднейшему состоянию, вернее сказать, -- от смерти в жизнь, и столь высокую, что ничего более совершенного и нет. Первая причина и конечная цель этого благотворного преобразования -- Иисус Христос".

[206]

юза [120], именно в лоне общественности, а не в союзе с полицией и бюрократией, во что теперь обратилась специфическая сфера государственности. Опираясь на общественность и самоуправление, нашли себе свободу, независимость, моральный вес, силу и даже финансовую базу -- и наука, и пресса, и литература, и даже сама политика, непосредственно близкая к целям и задачам государства. Сегодня нет другого способа влиять на жизнь нации, кроме как через свободные общественные силы. Искать союза с воображаемым государством прошлого -- сегодня бессмысленно [121].

Из этих удивительно современно звучащих рассуждений А. В. Карташева вовсе не следует, что он был радужным оптимистом и не понимал, что в предвоенные годы делалось в России и Европе. Он, как и другие русские мыслители, духовно чуткие к тому, что происходило в общественной атмосфере, отчетливо различал две угрожающие политические тенденции, все более набиравшие силу: коммунизма и национал-социализма; писал о развитии языческого национализма, умел при этом заглянуть и в будущее [122].

120 Карташев здесь имеет в виду институциональный уровень Церкви.

121 См.: Карташев А. В. Церковь, история, Россия. С. 235-236. Ср.: "Заботу о будущем незначем возлагать на государство. Человек древнее государства, а потому, по природе своей, вправе охранять и обеспечивать свою телесную жизнь независимо от государства" (*Regum Novarum*).

122 Карташев А. В. Церковь и национальность // *Путь*. 1934. № 44; См. то же: Карташев А. В. Церковь, история, Россия. Г. П. Федотов говорил о том времени, уловив одну из его характерных черт -- презрение ко всяческой душевности: "Воля -- вот ключевое слово нашей эпохи, в ней сходятся верх и низ человеческой природы и заключается военный союз против души. Дух, воля, тело -- вот полная схема нового человека и мускульно-физическая его проекция. Чем больше энергии накапливается в обездушенном мире, тем скорее он идет к катастрофе" (Федотов Г. П. *Ессе ното* (О некоторых гонимых "измах") // *Путь*. 1937. № 53; См. то же: Федотов Г. П. *Собр. соч.*, М., 1998, т. 2). О том же писал Н. А. Бердяев: "Мир сейчас обожает власть и ненавидит свободу. В современном мире с необычайной силой проснулись стадные инстинкты, стадо же не знает свободы" (Бердяев Н. А. *Об авторитете, свободе и человечности* // *Путь*. 1936. № 50).

[207]

Карташев в смутное предвоенное время уловил очень важную идею общественного развития, к которой после Второй мировой войны вернулось большинство западных социологов и которая в значительной степени актуализировалась в развитых странах.

Хорошо понимая, что политическая монархия, символизирующая теократию, в большой степени психологически изжита, А. В. Карташев говорил о необходимости "преображения духовной теократии из внешней во внутреннюю, из символической в реально-молекулярную", и что именно таким образом может произойти "чаемое оцерковление всей жизни" [123]. А это может произойти, если христианство актуализируется на уровне бытовой этики.

Четко выразил идею гражданского общества С. Л. Франк: Это "общественное единство, спонтанно слагающееся из вольного сотрудничества, из

123 Карташев А. В. *Православие в его отношении к историческому процессу* // *Православная мысль*. YMCA-PRESS. Париж, 1948. вып. VI. С. 97; См. то же: Карташев А. В. *Церковь, история, Россия*. С. 58.

[208]

свободного соглашения воле отдельных членов общества. Его юридическая форма есть договор, соглашение; известная "договорная" теория общества пыталась все общество, как целостное единство и, в частности, его государственное единство, истолковать по образцу именно "гражданского общества". При всей ложности этой теории в применении к государству не подлежит сомнению, что общество немислимо без той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается из взаимодействия и соглашения отдельных его элементов. Гражданское общество есть как бы молекулярная общественная связь, изнутри сцепляющая отдельные элементы в свободное и пластически-гибкое целое"

[124].

Теперь должен стать особенно понятным и принцип "отделения Церкви от государства", его философия. Огосударствление Церкви -- это не что иное, как попытка рационализировать (через "воцерковление" государства) то, что в

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
принципе не поддается рационализации -- Божество, Его Волю [125]. Ведь так легко согласиться с простой мыслью, что на лю-
124 Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 141. Психологическим препятствием для восприятия концепции гражданского общества является мнимый риск, предполагаемый идеей самоуправления и самоорганизации общества. "А вдруг не в то организуются", -- вот по сути дела единственный довод всех противников гражданского общества и демократии. Они не задумываются о том, что идея "просвещенной монархии", сторонниками которой они явно или не явно являются, несет с собой еще больший риск.

125 На практике не государство "воцерковляется", а церковь секуляризируется, как это было при Петре I.

[209]

дей надо "поднажать", "помочь" им стать христианами, двинуться в сторону Истины, которая, как известно, одна.

Но на богословском языке -- это превышение человеческих полномочий, нарушение принципа апофатизма в личностной и в социальной плоскости.

То, что было хорошо в эпоху Константина, совершенно не подходит в наше время, с другим, более персоналистическим, более свободным самочувствием людей. Возразят, что эту свободу дала секуляризация, но ведь и сама секуляризация, отрекшись от Церкви, отстаивала свободу человеческой личности, открытую прежде христианством. Сама секуляризация родилась в лоне христианства. Возможно, и в секуляризации есть свой провиденциальный смысл возможности открытия христианства во внеклерикальной сфере (как считал Н. А. Бердяев).

Сегодня нельзя не считаться с данностями в сфере общественного сознания, отмахиваться или "просто" проклинать их с позиций ложного эсхатологизма или же в духе восточного фатализма все списывать на "волю Божию".

Глубинным смыслом отделения Церкви от государства является десакрализация государства. Давно уже ясно: государство должно быть окончательно десакрализовано.

В начале XX века Российское государство подверглось страшной десакрализации, а затем -- коммунистической вторичной лжесакрализации.

Отделение Церкви от государства по-коммунистически не означало десакрализации государства, а лишь дискриминацию Церкви как организации.

Народ не уважал такое государство и его законы, хорошо понимая,

[210]

что на самом деле это вовсе не законы, так как они не работали без соответствующей санкции нового псевдодуховенства -- партийного начальства. Обмануть такое государство не считалось грехом, это даже стало этической нормой для "homo soveticus'a".

Сегодня необходимо восстановить легитимность государственной власти, которая должна стоять на страже нелицеприятного закона, одного для всех. Без этого невозможно построение правового государства, где правит закон, а не личности. Психологически очень сложно совместить десакрализацию государства с уважением к закону, на страже которого это государство должно стоять. Это возможно сделать при условии признания закона серьезной ценностью (с религиозной точки зрения, хотя и не первичной в иерархии ценностей. С высшей ценностью является Бог.) В противном случае Россия будет продолжать метаться между анархией и деспотией.

В России отделение Церкви от государства [126] может быть гарантией социальной свободы Церкви только

126 Попутно заметим, что от деидеологизированного государства отделены не только религия и атеизм, но и любая идеология. (В таком государстве могут быть правящие партии, но не может быть государственной партии.) Точный смысл принципа "отделения Церкви от государства" состоит не в какой-либо социальной дискриминации, а в недопущении государственной религии со всеми сопутствующими привилегиями для людей, принадлежащих к этой религии.

"Отделение от государства" не исключает сотрудничества государства с Церковью в сферах образования, благотворительности и др. Напомним, что впервые практическая философия "разделения церкви и государства" появилась в Америке и реализовалась в Первой поправке к Конституции США (1791).

[211]

при демократическом режиме при наличии христианской общественности. Поэтому ее созидание остается такой же актуальной задачей, как и в начале века. Очевидно, что идея религиозного обоснования гражданского общества опередила свое время и даже сейчас она кажется многим слишком отвлекающей. Русская Православная Церковь, выйдя, наконец, из гетто, не боится слишком порой тесного контакта с государством, охотно пользуется предоставляемыми им льготами. Психологически это понятно. Но следует помнить, что проблемы, не решенные в начале XX века, никуда не исчезли.

2.3.9. Евразийство

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Интереснейшим явлением в интеллектуальной среде русского послеоктябрьского зарубежья было идейно-политическое движение, получившее название "евразийство". Впервые оно заявило о себе выходом сборника "Исход к Востоку" (София, 1921), авторами которого были Г. В. Флоровский, П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой, П. П. Сувчинский. В разработке идеологии евразийства активно участвовали также Н. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, Л. П. Карсавин и др. В этом учении удивительным образом переплелись элементы славянофильства (принцип органичности общественной жизни), православия (потенциально способного ассимилировать восточное язычество), коммунизма в его российском силовом варианте (патернализм и коллективизм в социальной сфере).
Для этого учения была характерна сознательная ориентация на Восток; полагалось, что Россия (которая переименовывалась в Евразию) по своему духу

[212]

гораздо ближе Азии, чем Западной Европе. Евразийцы считали, что российская государственность была сформирована благодаря татаро-монгольскому завоеванию. Считалось, что восточное язычество, ислам и буддизм ближе православию, чем западное христианство: католичество и протестантизм. "Будущее и возможное православие нашего язычества нам роднее и ближе, чем христианское инославие; и миссия Православия по отношению к инославию требует большей энергии обличения" [127], -- говорилось в программной работе евразийцев, изданной в Париже в 1926 году.
То, что ранее было выражено на интуитивном уровне поэзии у В. С. Соловьева (стихотворение "Панмонголизм") и у А. А. Блока (стихотворение "Скифы"), теперь получило теоретическое обоснование. Это движение общественной мысли, в отличие от других интеллектуальных движений в русском зарубежье, было по своему духу не бессильно реставрационным, как многие движения в эмиграции, а наоборот, благодаря принятию факта большевистской революции как неизбежного и даже необходимого в российской истории, имело в себе даже некий творческий пафос. Революция 1917 года оценивалась как событие, ознаменовавшее начало новой эпохи, связанной с выходом России из чуждого ей европейского культурного мира и вступлением на путь самобытного исторического развития. Следовало лишь несколько исправить безбожный режим в России с помощью православной прививки, реализовать прин-

127 Евразийство (Опыт систематического изложения) // Пути Евразии. М., 1994. С. 365.

[213]

цип органичности с помощью введения представительства в органах власти от общественных и производственных организаций, территориальных и национальных объединений. Евразийцы были против западного парламентаризма и демократии, считая их хаотичными и неорганичными.
Нетрудно заметить, в чем состояла опасность евразийского проекта: то, что хорошо и очень органично выглядело на бумаге, в жизни могло привести к тоталитаризму и государственному террору, который можно устроить и под православным крестом, если использовать религию в политических и национальных целях.

Некоторым противоречием в программе евразийцев было утверждение отделения Церкви от государства и необходимость частной собственности. Ведь это нарушало идеал органичности и провоцировало индивидуализм, который в России только совсем ленивый не обличал.

Н. А. Бердяев, А. А. Кизеветтер и отошедший от движения Г. В. Флоровский подвергли евразийство острой и небезосновательной критике в основном с позиций общечеловеческих ценностей, уважения к свободе человеческой личности, то есть с точки зрения западного универсализма. Но слабость этой критики была в отсутствии какой-либо собственной положительной социальной программы для России.

К середине тридцатых годов евразийство прекратило свое существование не без участия вездесущего ГПУ, которому не нужны были идеологические конкуренты. Безотносительно к оценке этого движения следует сказать, что евразийцы верно уловили некое настроение в духовной атмосфере того времени. Они

[214]

ввели в традиционный российский историософский дискурс географический фактор, долгое время находившийся в некотором забвении у русских мыслителей [128].

Здесь все дело, конечно, в мере. Переоценка этого фактора приводит к натуралистическому детерминизму (чем грешит геополитика), что, собственно, и было основным пунктом критики евразийства русскими философами. Моралистическая недооценка географического фактора приводит к политическому волюнтаризму или к тому, что в посткоммунистической социальной философии называется "социологическим идеализмом" [129].

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
То, что идеология евразийства в наше время оказалась фактически более всего востребованной из всего наследия русской общественной мысли [130], го-128 П. Я. Чаадаев писал в "Апологии сумасшедшего" (1837): "Есть один факт, который властно господствует над нашим многовековым историческим движением, который проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это -- факт географический" (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1991. Т. 1. С. 538).
129 Крапивенский С. Э. Социальная философия. Волгоград, 1995. С. 20-21.
130 В Гос. думе (1995-1999) существовал даже комитет по геополитике, возглавляемый членом фракции ЛДПР. Типологически евразийство близко геополитике, возникшей на рубеже XIX-XX вв.
Российский закон "О свободе совести и религиозных объединениях", принятый в сентябре 1997 г. прокоммунистической Гос. Думой, явно ориентирован на Восток, носит откровенно дискриминационный и противозападный характер. В первой редакции Закона только четыре из традиционных российских религий были названы по имени: православие, ислам, буддизм, иудаизм (все - восточные). Принятый закон классифицирует религии по степеням их "особости" (православие), "уважаемости" (христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии), "допустимости" (все остальные). Закон запрещает религиозную деятельность представителям иностранных религиозных организаций. Этот Закон свидетельствует о том, что противостояние Западу продолжается.

[215]

ворит о том, что евразийцы что-то адекватно почувствовали в общественной атмосфере. Сегодня многие из тех, кто и не слышал ни о каком евразийстве, по сути дела разделяют его дух и настроение.

Стихийными евразийцами являются те державники, кого можно назвать "православными атеистами". Они в Бога не очень верят (как Шатов в "Бесах" Ф. М. Достоевского), но разделяют православную идеологию в духе известной формулы графа С. С. Уварова.

Символическо-зримым выражением идей евразийства является эклектическое сочетание православно-самодержавной и коммунистической символик в нашей жизни: и на Красной площади в Москве, и на западных по своей форме фуражках российских военных. Объединяющим признаком здесь является предполагаемая имперская мощь.

[216]

2.4. Вопрос о церковном обновлении.

В чем были причины трагической ситуации в России? Здесь нельзя во всем винить только "беспочвенную и отвлеченную" интеллигенцию, ведущую свою родословную с Петра I, превратившего Российскую Православную Церковь в "департамент", в "Ведомство Православного исповедания", а в социокультурном смысле -- в "мужицкую веру" (богословских факультетов в российских университетах не было). Священнослужители, превращенные в "сословие", в своем большинстве тоже переставали чувствовать общественную атмосферу, полагая, что старых слов достаточно на все случаи жизни. А чаще всего просто смирялись, сознавая свое бессилие что-либо изменить [131].

В начале XX века в России, особенно после поражения в войне с Японией и большого русского бунта 1905 года, остро ощущалась потребность в социальных реформах. В Церкви тоже накопилось много проблем, которые в предыдущие годы не было возможности открыто обсуждать; церковные соборы не созывались уже более 200 лет. К сожалению, это обсуждение стало возможным только во время всестороннего государственного и социального кризиса.

Представление о том, насколько российская церковная жизнь была далека от какого-то благополучия, дают три тома "Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе". Св. Синод, в

131 Известна фраза Ф. М. Достоевского: "церковь как бы в параличе, и это уж давно". Полн. собр. соч. л., 1984. Т. 27. С. 65.

[217]

преддверии Предсоборного Присутствия, которое должно было подготовить Поместный Собор, послал запрос архиереям, почти единодушно высказавшимся в поддержку реформ и говорившим (в том числе и архиеп. Тихон -- будущий Патриарх) о необходимости сокращения длиннот и повторов в богослужении, русификации его, участия духовенства в общественной жизни, как это было в России в допетровское время. Предлагалось также восстановить древний институт диаконисс, благочестивых женщин, осуществляющих хозяйственную и благотворительную деятельность.

"Должно приложить все меры к возрождению прихода, чтобы приход опять стал общиной, братством, живым и деятельным организмом" [132], -- писал епископ

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
Нижегородский Назарий.

Епископ Самарский Константин: "Нет у народа истинной молитвы, народ терпеливо простаивает целые часы за храмовым богослужением, но это не есть молитва, потому что чувство не может поддерживаться целыми часами без понимания слов" [133].

То, что не могли высказать и сформулировать архиереи, договаривал до логического конца известный государственный деятель С. Ю. Витте в 1911 году: "У нас Церковь обратилась в мертвое бюрократическое учреждение, церковные служения -- в службы не Богу, а земным богам, всякое православие -- в православное язычество. Вот в чем заключается главная опасность для России. Мы постепенно стано-

132 Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Т. 2. С. 424.

133 Там же. Т. 1. С. 440.

[218]

вимся меньше христианами, нежели адепты других христианских религий. Мы делаемся постепенно менее всех верующими... Наибольшая опасность, которая грозит России, -- это расстройство Церкви Православной и угашение живого религиозного духа... Теперешняя революция и смута показали это с реальной, еще большей очевидностью" [134].

Ядро реформы должно было составить восстановление соборных начал церковной жизни, которые оказались подавленными синодальной бюрократией, из-за чего народ в епископе стал видеть чиновника. Все эти вопросы обсуждались на Предсоборном Присутствии, созванном для подготовки к Поместному Собору Российской Церкви [135].

Теперь ясно видно, что сложившаяся ситуация не объяснялась только нехваткой личного и обрядового благочестия верующих (хотя и это, конечно, было), причины лежали в той области, которой на Руси традиционно пренебрегали, полагая, что в ней все "само собой образуется", а именно -- в общественном измерении церковной жизни. А этот вопрос уже в XVIII-XIX веках требовал специального внимания. Иначе при бюрократизации управления Церковь, даже при всей ее догматической чистоте и аскетическом учении, постепенно превращалась в "департамент по распределению благодати", которую верующие ощущали все меньше и меньше. Ничем дру-

134 Витте С. Ю. Воспоминания. Таллинн-Москва, 1994. Т. 2. С. 348-349.

135 Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия 1906 г. были опубликованы (частично) в еженедельнике "Русская Мысль", 1995-1996.

[стр: 219]

гим невозможно объяснить индифферентность в делах веры столь значительной части русских людей в начале XX века.

Из Церкви как бы ушла живая душа, исчезла соборность. Соборность -- это то, что отличается живой церковный организм от организации -- формальной совокупности индивидуумов, даже если они и именуется "членами церкви". Соборность предполагает инициативность не только иерархии, но и мирян, развитие многочисленных "горизонтальных" связей в нелитургических сферах церковной жизни: диаконии, благотворительности, начального духовного образования и миссионерства, всего того, что нельзя возлагать исключительно на иерархию и без чего невозможна христианизация общества [136].

Все это в какой-то степени существовало в России, но очень недостаточно, формально, не привлекало добровольцев, без участия которых христианское делание почти невозможно. Пышных молебнов и крестных ходов было недостаточно, а героические

136 Строго говоря, без соборности и самой церковной жизни как экклесии (соборания) не существует, а есть лишь совокупность отдельных, может быть, и благочестивых индивидуумов. "Утверждать, что христианское духовное начало не должно входить как руководящая сила в жизнь общественную, а через нее и в деятельность государственную, утверждать, что там ему не место, -- это значит отрицать церковь как общественное учреждение" (См.: Соловьев В. С. О духовной власти в России. 1881). В русской религиозной философии соборность и называется "христианской общественностью". В католической Церкви после Второго Ватиканского Собора есть понятие, выражающее динамический аспект соборности: "апостолат мирян".

[220]

усилия отдельных пастырей не меняли общей, довольно печальной картины. Происходил тихий процесс отпадения многих людей не только от Церкви, но и от христианства в целом. Исправить положение возможно было только одним способом: повышением активности верующих, превращением их из "прихожан", из пассивных восприимчивых таинств (в лучшем случае) -- в христиан, для которых христианство стало бы принципом жизни. А этого можно было достигнуть евангелизацией прежде всего церковной жизни; как сегодня бы сказали, путем не только внешней, но и внутренней миссии.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
Понимали ли власть предрешающие суть происходящего? То самое самодержавие, которое упоминается в знаменитой формуле графа Уварова, препятствовало созыву Поместного Собора Православной Российской Церкви [137], развитию ее соборных начал, близоруко боялось усиления и независимости Церкви.

"Может быть, многое было бы предотвращено в трагической судьбе русской церкви, если хотя бы даже часть этих реформ оказалась проведенной в жизнь, но императорская Россия до последней минуты своего существования не решила дать церкви свободу", -- с горечью писал Николай Зернов в 1934 году [138]. Появление "старца" Г. Распутина с его языческой магией при царском дворе было очень симптоматично. Думается, что его успех объяснялся не только его целительными способностями (он облегал

137 Официальное название "Русская Православная Церковь" существует с сентября с 1943 г.

138 Зернов Н. Реформа Русской Церкви и дореволюционный епископат // Путь. 1934. № 45. С. 14.

[221]

состояние царевича Алексея, больного гемофилией), но и вообще его языческо-энергетической конституцией: он что-то "мог". Ему не давали право назначать членов Св. Синода и перемещать архиереев, он его сам брал. Это трагический парадокс, что созыв Собора стал возможен только в условиях тотального кризиса всей государственной системы, лишь при Временном правительстве. Это обстоятельство должно заставить крепко задуматься современных апологетов монархии [139].

139 Вообще говоря, церковная общественность относительно легко пережила падение самодержавия. 9 марта 1917 г. (старый стиль), то есть через неделю после отречения Императора Николая II от престола (через день после его ареста с ведома Временного правительства), Святейший Синод в своем "Обращении ко всем чадам Православной Российской Церкви" призвал Божие благословение на Временное правительство. В состав того Синода входили архиереи, недавно причисленные к лику святых: Владимир (Богоявленский) и Тихон (Беллавин), а также известные архиереи: Сергей (Страгородский), Макарий (Невский), Арсений (Стадницкий), Антоний (Храповицкий). Подписи последнего нет под обращением.

Поместный Собор Православной Российской Церкви, происходивший в Москве, почти не реагировал на арест большевиками Российского императора в конце мая 1918 г. Было лишь обращение патриарха к участникам Собора по поводу расстрела царской семьи.

"Быстрое и почти бесследное исчезновение монархической идеи -- один из самых поразительных фактов революции. Россия не имела своей Вандеи" (Федотов Г. П. И есть и будет. Париж, 1932. С. 182-183). "Из трехсоттысячного офицерского корпуса русской армии только несколько тысяч откликнулись на призыв генералов Алексеева и Корнилова" (Там же. С. 85).

"Монархисты Белого движения до конца не решились выдвинуть лозунг восстановления монархии. Это показывает, до какой степени идея монархии в России была скомпрометирована" (Там же. С. 88).

О состоянии Церкви в России в 1917 г. см: Карташев А. В. Революция и Собор 1917-18 г. // Богословская Мысль. Париж, 1942; Его же: Временное Правительство и Русская Церковь // Современные записки. Париж, 1933. № 52 (переиздано в "Материалах по истории Церкви", книга 5. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995)

[222]

Собор 1917-1918 гг. восстановил патриаршество (5.11.1917, т. е. сразу после большевистского переворота 25.10.1917), принял важные документы по церковной реформе, но его работа была прервана большевиками; было уже не до реформ, перед Церковью как общественным институтом встала угроза полного уничтожения.

Среди Определений Собора имеется Определение о правовом положении Православной Российской Церкви (2.12.1917), где государству предлагалось признать Православную Российскую Церковь как первенствующую в публично-правовом смысле, признать, чтобы церковные постановления, акты церковного управления и суда имели юридическую силу и значение, оказывать Церкви материальную поддержку, освободить штатных клириков от воинской повинности. Епархиальные и приходские собрания получили право выдвигать кандидатов на архиерейское и священническое служения. Собор упразднил общеобязательную церковную политику и предоставил возможность каждому члену Церкви заниматься политикой как частному лицу, то есть не от имени Церкви. Позже Патриарх Тихон в своем посла-

[223]

нии (8.10.1919) призвал духовенство не вмешиваться в политическую борьбу. Собор осудил (25.1.1918) большевистский декрет об отделении Церкви от государства, "представлявший собой, под видом закона о свободе совести,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого на нее гонения" [140].

Вновь избранный Патриарх Тихон (Беллавин) предал 19 января 1918 г. анафеме "извергов рода человеческого", всех насильников, убийц и грабителей (не называя большевиков по имени), которые "вдруг" в больших количествах появились в России. Но он не благословил Белое движение (против большевиков) [141] и призвал архиереев не вмешиваться в политическую борьбу.

С другой стороны, Патриарх Тихон приветствовал короля Великобритании по случаю взятия Иерусалима английскими войсками, оценив это как "великое событие в жизни всего христианского мира"; осудил Брестский мир, который большевики, предав союзников, сепаратно заключили с Германией, отдав большую часть российской территории [142].

140 Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Сост. Герд Штриккер. М., 1995. книга 1. С. 115.

141 Патриарх Тихон отказался дать даже тайное благословение на борьбу с красными посланцу белых генералов князю Григорию Трубецкому.

142 Это было ими сделано ради сиюминутной выгоды прекращения войны, чтобы не терять популярности в уставшей от нее армии.

[224]

Послания и Обращения Собора и Патриарха к народу, армии и флоту пронизаны пафосом ответственности за разрушаемую Россию, полны призывов к покаянию и к национальному примирению. Можно только сожалеть, что этого не произошло раньше.

В документах Собора 1917–1918 годов содержится много свидетельств о страшной деградации народа, убийствах офицеров, священников, помещиков, повсеместной жестокости. Протопресвитер Военного духовенства Г. И. Шавельский сообщал на Соборе о зверствах и мародерстве русской армии, совершенно не ощущавшей себя "христолюбивым воинством".

Можно, конечно, долго выяснять, сколько людей в процентном соотношении отпало от Церкви, а сколько -- нет, но ясно, что отпавших было очень много, иначе большевикам не удалось бы организовать такой погром Церкви и культуры в целом (и то и другое в сознании слишком многих ассоциировалось с "буржуизмом") в огромной стране, когда у них еще не было в руках всей полноты власти.

Начиная с 1905 года в Российской Церкви обозначилось реформационное движение, которое, наряду с идеями обновления церковной жизни, несло с собой и идеи христианской демократии и христианского социализма [143]. Так, например, петербургский "Союз ревнителей церковного обновления" считал, что "Царство Божие должно открываться не

143 См.: Церковная реформа. Сборник журнальных и газетных статей под ред. И. В. Преображенского. СПб., 1905; Группа петербургских священников. К Церковному Собору. СПб., 1906.

[225]

только во внутреннем мире отдельной христианской личности, но и во внешних формах действительности".

Позже деятели Союза заявят, что нравственный долг Церкви -- защищать рабочих от капиталистической эксплуатации. Архимандрит Михаил (Семенов) выступил с целой "программой для российских христиан-социалистов" [144].

Известный деятель обновленческого движения священник Александр Боярский написал брошюру "Церковь и демократия" (Пг., 1918), содержащую программу христианско-демократических преобразований. Там говорилось о необходимости соборного (коллективного) разума в управлении государством; категорически отвергалась любая единоличная бесконтрольная власть. Утверждалась свобода совести, равноправие, общественная собственность на землю, причем эти нововведения обосновывались из самого духа христианства.

Позже церковный писатель А. Краснов-Левитин отмечал: "Когда я прочел постановления Второго Ватиканского Собора, я сразу услышал знакомые мотивы. Многие я уже слышал от отца Александра" [145].

В марте 1917 года группа петроградских священников и интеллигентов объединилась во "Всероссийский союз демократического духовенства и мирян".

Вскоре появились его отделения и в других городах.
144 См.: Сидоров В. П. Христианский социализм в России в конце XIX -- начале XX века. Череповец, 1995. С. 126–128.

145 Краснов-Левитин А. Лихие годы (1925–1941). YMCA-PRESS, Париж, 1977. С. 129.

[226]

дах. "Союз" выступал за демократические свободы и социальную справедливость на основе христианских ценностей. Обер-прокурор В. Н. Львов, епископ Андрей (Ухтомский) [146] и некоторые другие архиереи, включенные в состав

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
обновленного в апреле Св. Синода [147], поддерживали "Союз", численность которого быстро увеличивалась. Но вскоре выяснилась основная слабость этого движения, как и вообще церковного сознания: отсутствие церковно-социальной концепции, соответствующей новым политическим условиям после февральской революции 1917 года.

Логика развития событий требовала отделения Церкви от государства, что, в свою очередь, вело к секуляризации церковноприходских школ (около 37 тыс.), передаче их Министерству народного об-

146 Епископ Андрей (в миру -- князь Александр Андреевич Ухтомский; около 1944 г. погиб в коммунистическом лагере) полагал, что революции 1917 г. стали возможны потому, что самодержавие не было основано на истинном христианстве. В мае 1933 г. он писал председателю Совета Народных Комиссаров В. М. Молотову: "наш русский социализм есть воплощение Новозаветного учения в жизни. Этот евангельский социализм выжил в течение 19 веков, несмотря на преследования Нерона и двусмысленное покровительство Романовых. Этот социализм несравненно более научный, чем "научный социализм", так как обнимает всю жизнь, а не только ее часть". Письмо осталось без ответа.

147 Обновленный Синод с новым обер-прокурором В. Н. Львовым отправил "на покой" 12 архиереев-распутинцев, призвав Церковь избирать епископов на епархиальных съездах духовенства и мирян. См.: Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 217.

[227]

разования, тем более, что эти школы финансировались государством. Но для большинства участников Первого Всероссийского Съезда духовенства и мирян (Москва, июнь, 1917) эти идеи оказались неприемлемыми, воспринимались как попытка умаления Церкви. "Союз" на этом Съезде потерпел поражение, и его идеи быстро стали терять свою популярность.

Несмотря на то что в 1922 году в руках обновленцев (так стали называть сторонников обновления церковной жизни) было, благодаря поддержке новых властей, около двух третей всех приходов, в целом судьба реформационного движения, как и все происходившее в то время, оказалась трагической. Вскоре оно раскололось на три основные группы: "Живая Церковь", "Союз Церковного Возрождения" (где уделялось внимание социальным вопросам) и "Союз Общин Древне-апостольской Церкви", конкурирующих друг с другом. Как это всегда бывает во время революций и смут, большую активность и здесь проявляли церковные маргиналы, люди, преследующие свои частные интересы. "В этом расколе добросовестно запутались и люди демократического склада, обманутые лукавой диалектикой революции, подобно сменовеховцам [148] и евразийцам. Но основную массу обновленческого духовенства составили "попы", ко-

148 Сменовеховство - идейно-политическое и общественное движение, возникшее в начале 1920-х гг. в среде русской зарубежной интеллигенции. Получило свое название от сборника "Смена вех" (Прага, 1921). Сменовеховцы считали, что следует принять положительное в русском коммунизме и отказаться от либерализма авторов сб. "Вехи".

[228]

торые больше всего на свете боялись мученических венцов и не могли вынести тяжести разрыва с государством" [149].

Народ же, привыкший к храмовому ритуализму и простому ожиданию помощи "свыше", особенно не понимал смысла происходящего, вообще не чувствовал необходимости в каких-либо церковных реформах: упрощении богослужения, предоставлении больших прав мирянам, развитию выборных и соборных начал и общей евангелизации церковной жизни. Еще более были непонятны идеи христианской общественности и христианского обоснования социализма и демократии.

Обновленцы признали "социальную правду" революции, считая, что она совпадает с социальным измерением христианства. Некоторые из них думали (точнее говоря, хотели думать), что большевизм может быть религиозно нейтральным, что будут возможны свобода совести и разделение Церкви и государства. Большевики, вначале несколько удивившись неожиданной поддержке со стороны "попов", использовали обновленчество для раскола в традиционной патриаршей Церкви, а когда та стала полностью подконтрольна, то в 1937-1938 годах полностью "закрыли" и обновленчество. Большевики предполагали похоронить Церковь вообще, а не как-либо обновлять ее. Последние обновленческие приходы были закрыты в 1946 году.

Но, как пишет А. Краснов-Левитин, совершенно неверным было бы думать, что "это движение состояло исключительно из агентов ГПУ и было инс-

149 Федотов Г. П. И есть и будет. Париж, 1932. С. 133.

[229]

пирировано этим малопочтенным учреждением. Наивность такого объяснения видна хотя бы из того, что обновленческие течения существовали в России не

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org только до существования ГПУ, но и тогда, когда ни о какой революции еще и помину не было. Уже в 60-е годы прошлого века возникают параллельно, и в духовенстве, и в народе, течения, стремящиеся к обновлению церковной жизни. Именно Ф. М. Достоевский бросает крылатую фразу: "наша церковь в параличе". В. С. Соловьев пишет статью "как обновить наши церковные силы" и статью "О подделках", где ратует за обновление, за освобождение от средневековых подделок. Архимандрит Феодор (Бухарев) ставит вопрос о христианском обосновании культуры. Для С. Булгакова, Н. Бердяева, Д. Мережковского, В. Эрна, В. Иванова и многих других главной заботой было обновление церковного духа. В начале века появляются такие яркие фигуры борцов за обновление, как свящ. Григорий Петров, архимандрит Михаил Семенов, епископ Антонин Грановский... И сектантское движение, широким морем разлившееся по всей России в XIX-XX веках, говорило о пробуждении в народе жажды религиозной правды, религиозного обновления" [150]. Убийственную характеристику "обновленчеству" дал Г. П. Федотов: "Сущность обновленческого движения -- не в программе церковных реформ, не в либерализме доктрины, ибо от этого обновленчество давно отказалось. И не в принятии социального коммунизма, которое характерно лишь для обнов-150 Краснов-Левитин А. Лихие годы (1925-1941). С. 155-156.

[230] ленческого меньшинства. Сущность и дух обновленчества -- в отношении к власти гонителей. Не признание большевистской власти, как таковой, отличает Александра Введенского от Патриарха Тихона, признавшего ту же самую власть, но благословение этой власти и оправдание ее деяний. Православная Россия не могла простить Введенскому и его друзьям того, что они заговорили о церковной контрреволюции в то самое время, когда под угрозой казни были головы митр. Вениамина, самого Патриарха и стольких других исповедников. Желали ли обновленцы смерти мучеников? Конечно, нет. Они делали даже некоторые попытки спасти их жизнь. Но ценой своего отречения от мучеников, ценой признания их вины, они хотели спасти себя и -- спасти Церковь! Спасать Церковь путем предательства -- вот формула обновленчества" [151]. 151 Федотов Г. П. Неудачная защита // Путь. 1931. № 29; См. то же: Федотов Г. П. Собр. соч. М., 1998. Т. 2. В этой же статье Г. П. Федотов критикует и фактического главу патриаршей церкви митрополита Сергия (Страгородского), который ввел в заблуждение мировую общественность, заявив на пресс-конференции, перед началом "безбожной пятилетки" в 1931 г., что "гонений на религию в СССР никогда не было и нет". Логика была простая: как бы еще хуже не стало, хотя хуже вроде бы уже некуда было. Папа Римский Пий XI осудил (8.2.1930) гонения против Церкви в России, что положило начало движению протеста в христианском мире против гонений в России. Это привело, по мнению Г. П. Федотова, к некоторому снижению террора в России в 1930 г. Митр. Сергий положил начало "богословии сохранения храмов и литургии" ценой полного подчинения коммунистическим властям. Но фактически это тоже было отречением от крови многочисленных мучеников. Г. П. Федотов писал в той же статье: "Сохранение храмов ради литургии -- великое благо. Но как невозможно ради тела и крови Христовых отречься от Христа, так невозможно ради литургии... отречься от мучеников".

[231] Конечно, это нравственная оценка обновленческого движения, а не социальная. Сегодня все, что связано с обновленчеством, отвергается большинством верующих, а сама идея обновления церковной жизни оказалась надолго скомпрометированной. Сегодня следовало бы попытаться непредвзято оценить это движение.

2.5. Социальная проблематика в официальной церковной печати в 60-80-е годы. В 60-70-е годы под давлением идеологических органов коммунистического государства богословы Русской Православной Церкви Московской Патриархии занимались социальными вопросами, что находило соответствующее отражение на страницах официального печатного органа "Журнал Московской Патриархии". Так, в № 2 (1963) даже появляется текст новой церковной службы, составленной в честь праведной Тавифы, которая, по церковному преданию, принадлежала к простым трудящимся (Деян. 9, 36-42). Можно только догадываться, почему ее вообще вспомнили и кто утверждал эту "кандидатуру" к подобному прославлению. Коммунистическая власть всегда относилась к церкви сугубо утилитарно, используя ее в своих поли-

[232] тических целях. В 1961 году, когда в СССР под давлением хрущевской политики закрывались действующие храмы, коммунистические идеологи заставили РПЦ вступить во Всемирный Совет Церквей, чтобы под этой "крышей" заниматься своими делами. РПЦ, несмотря на постоянное демонстрирование лояльности к политическому режиму, должна была и как-то еще оправдывать свое

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
существование в условиях полной идеологической несовместимости с
атеистическим режимом, искать теоретические основания для совместимости
христианства и того, что коммунисты называли социализмом.
Основной темой участия представителей РПЦ в зарубежных встречах и
конференциях была "борьба за мир", сопровождаемая соответствующими
попытками осмысления с христианской точки зрения новой социалистической
реальности и революционных процессов в основном в странах "третьего мира".
Внутри СССР никакая общественная деятельность Церкви и никакой экуменизм не
допускались. С нее лишь взимались большие суммы в "Фонд мира".
В официальной церковной печати стали появляться абсурдные и просто лживые
заявления вроде того, что при социализме наступил "подлинный духовный
расцвет Православия" [152], или что, "благодаря полной секуляризации
общественной жизни в странах социализма, устраняется опасность
секуляризации самой церковной жизни, что, в свою очередь, открывает для
Церкви широкие возможности для миссии". Оказывалось, что социализм даже
"устранил искушения, которые в течение многих веков нарушали нормаль-

152 жмп. 1966. № 10. С. 70.

[233]
ное, евангельское отношение христианина к обществу, что теперь облегчает
христианину следование по спасительному пути служения Богу и людям".
Отсюда делался весьма своеобразный вывод, что "при этом вернее достигается
цель самого существования Церкви -- личное спасение человека" [153].
Утверждалось, что "каждый верующий гражданин СССР может и нравственно
обязан включить нравственные принципы "Морального кодекса строителя
коммунизма" (принят в 1961 г.) в свой моральный кодекс христианина в виде
неотъемлемой органической его части", что "христианин, призванный совершать
свое служение в условиях советской действительности, проникнут всецелым
убеждением, что процесс его личного нравственного совершенствования и
спасения неотделим от его социального служения" [154].
Были даже попытки придать некоторым положениям православной аскетики
(самоограничению, дисциплине) актуальность в контексте социалистического
общества.

По сути дела это было не что иное, как принятие социальной доктрины
"обновленцев" начала века: признание "социальной правды" коммунистического
режима при игнорировании существенного расхождения в мировоззренческих
предположениях. Важно отметить, что, несмотря на вынужденность подобной
адаптации к коммунистическому режиму, богословы Московской Патриархии,
невольно подчиняясь внутренней логике самого христианства с

153 жмп. 1966. № 10. С. 74-75.

154 Там же. С. 73-74.

[234]

его принципом добра, в целом признавая необходимость и социального
развития, порой высказывали правильные мысли в духе социальной религиозной
философии конца XIX -- начала XX века.
О двойной этической норме (в личной и общественной жизни), которую следует
преодолевать, ярко говорилось в одном из докладов, произнесенном
официальным представителем РПЦ на пленуме Всемирной Конференции "Церковь и
общество" (Женева, 14 июля 1966 года). Христиане обычно охотно признают
необходимость духовного обновления в личной жизни, но, "странное дело,
когда заходит речь о социальном обновлении, они начинают пятиться,
уклоняясь от ответственности и борьбы, иной раз откровенно защищая
социальный грех, и только лишь потому, что это многовековое зло приобрело
обаяние традиции. Откровенная религия в Израиле и в Новозаветной Церкви
была сначала социальной и революционной, прежде чем стала личной и
статичной. И Царство Божие было прежде царством народа Божия, а не царством
в душе единичного человека. Наше время призвано установить равновесие между
личной и социальной этикой христианства. Грешно потворствовать своей личной
духовно-телесной природе. Но столь же грешно склоняться перед злой,
греховной природой общественной... Покаяние есть призыв к обновлению, к
революции, к новой жизни, направленный к каждому обществу в его целом

[155]...

155 Автор, напоминая, что покаяние (метанойя -- греч.) есть глубокое
изменение в существе человека, понимает покаяние очень широко: покаяние
приводит к увеличению чувства ответственности за общество.

[235]

Однако если христианство и революционно по своему существу, и
древнехристианские общины социальны в их жизни, структуре и учении, то
совершенно иначе дело обстоит, если мы коснемся богословия как системы, и
Церкви -- как исторического института. Систематическое богословие и
исторические Церкви никогда не были на стороне революции по той простой
причине, что они были пленниками космоцентрического понимания реальности,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
пленицами статического понимания раз и навсегда утвержденного порядка на земле. Только в последние десятилетия, когда в философском, научном и богословском мышлении произошли глубокие изменения, своего рода революция, в результате антропоцентрического взгляда на космос, эволюционной концепции универсума и нового переосмысливания всей истории человечества, -- только после всего этого появилась возможность разработки богословия развития и революции. Хотя эти попытки и новы, но они по своему существу означают возврат к первохристианской благой вести. В их контексте новое богословие революции и развития опровергло прежние понятия о сакральности всякого статус-кво, коренным образом противоречащего библейскому откровению о Боге, который революционизирует историю через Воплощение Логоса, через Пасхальную радость победы над злом, через Церковь Воплощенного Слова, через освящение Духом Святым всех и вся, направляя человечество к реализации Царства Божия... Христиане должны смело, честно и активно включаться в строительство новой жизни, основанной на соци-

[236]
альной правде и справедливости, внести христианский революционный фермент в социальные революции нашего времени" [156].

В докладе доцента Ленинградской Православной Духовной академии Н. Заболоцкого "Характер и функции государства в революционную эпоху" (на той же конференции) было выражено неприятие тоталитаризма, признание исторически сложившегося в мире социокультурного и идеологического разнообразия, неабсолютистское (несакрализованное) понимание государства, имеющего служебную функцию. Симпатии автора -- на стороне государства, все более передающего путем демократических преобразований свою компетенцию ответственному обществу (правовое государство, гражданское общество). Не употребляя выражение "гражданское общество", автор по сути дела предлагает христианскую основу для "ответственного общества": "Кафоличность христианства находит параллель в общечеловеческой социальности. Отсюда путь к солидарности в нравственном убеждении и в деятельности на благо мира... Понимание правильного пути развития и правильного образа жизни внутри государства и в международном плане доступно христианам путем применения евангельских нравственных норм к жизни современного мира..." [157]

Автор доклада, таким образом, поддерживал идеи христианской демократии, хотя и избегал произне-
156 Боровой В. М., проф.-прот. Требования и уместность богословия по отношению к социальным революциям нашего времени // ЖМП. 1966. № 10. С. 78-79.

157 ЖМП. 1966. № 10. С. 75-79.

[237]

сения этого непривычного для русского слуха словосочетания:

"Демократические законы, даже если они непосредственно не связаны с евангельскими нормами, все же близки к христианскому оправданию и поддержке. Демократические законы принимаются на основе общности и согласия большинства и ведут к наибольшей общественной пользе. Способ принятия демократических законов соответствует естественному для христианства духу кафоличности... Общество, в том числе и христианское, ответственно за правовые нормы в их наибольшей справедливости для данной реальной жизни... Для современного мира необходимо мирное и свободное сосуществование независимых государств, при котором национальной задачей одних было бы возможно скорое и полное развитие, а национальной задачей других было бы не только собственное развитие, но и оказание бескорыстной помощи другим. Таков христианский путь. То, что на этом пути стоят государства нехристианской культуры, не снижает христианского вывода. Наоборот, этот общий пункт диалога между христианами и нехристианами создает плодотворную почву для солидарности и сотрудничества во благо мира" [158].

В докладе говорилось и об "общем благе мира" [159].

Таким образом, можно было сделать вывод, что открытость всему доброму, готовность к диалогу является нравственной обязанностью христиан.

158 ЖМП. 1966. № 10. С. 75-79.

159 Следует сказать, что концепция "общего блага", очень важная для построения социальной доктрины, до сих пор остается неразработанной в православном богословии.

[238]

Миротворческая деятельность, соответствовавшая идеологической установке того времени на "мирное сосуществование", предполагала толерантность к политическому, экономическому и культурному разнообразию, признание идеологии "плюрализма", который в докладе Ленинградского митрополита Никодима "жить вместе в плюралистическом обществе" даже назывался творческим [160]. Другой его доклад на той же конференции "диалог с Римо-католиками о современной христианской социальной мысли" был посвящен

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
очень важной для социального измерения церковности теме диалога со всеми людьми доброй воли, необходимость которого провозгласила Католическая Церковь в лице воспринявшего идеи Папы Иоанна XXIII Папы Павла VI в энциклике "Ecclesiam Suam". Такой диалог возможен между людьми разных вер и мировоззрений при соблюдении общечеловеческих норм морали.

"Диалог мира есть форма диаконии, служения близким, отличающаяся не только глубокой верностью своим принципам и преданностью своему однажды осознанному долгу, но и терпением, умением признавать истину всюду, где бы она ни обнаруживала себя" [161].

Митрополит Никодим провел также важную параллель между миротворческим диалогом и экуменическим диалогом, поскольку "христианское воссоединение совершается не только и не столько посредством изучения и научно-богословского преодоления различий в доктрине и церковном устройстве, что само по себе тоже важно и необходимо,

160 ЖМП. 1966. № 10. С. 61.

161 ЖМП. 1966. № 9. С. 72.

[239]

сколько путем глубокого примирения вновь встречающихся разъединенных Церквей-Сестер или христианских общин" [162].

В статье Н. Заболоцкого "Русская Православная Церковь в новых социальных условиях", посвященной "50-летию Великой Октябрьской революции", утверждалось, что в результате революции стали объективно возможны христианское миротворчество, экуменизм и соборность.

Относительно экуменизма это объяснялось так: "революция уничтожила национально-религиозную исключительность и замкнутость, она разрушила миф о христианском священном царстве, порожденном эпохой Константина; созданием нового морального общества революция бросила позитивный вызов христианству. В таких условиях экуменизм получает реальное историческое основание и вовлекается в соревнование для достижения ценностей единства, братской любви и верности руководящему им Господу... Уничтожение великодержавного религиозного шовинизма, в результате отделения Церкви от государства, делает невозможной и бессмысленной межконфессиональную полемику.

Революционное изучение истории методом критического реализма открывает путь для ликвидации разделения в христианстве, которому во многом способствовали нерелигиозные обстоятельства. Практическая секуляризация, последовавшая за революцией, выявила отрицательные черты эпохи Константина. Церковь уже не закована цепями союза с государством и с мирской властью, которые были наложены на

162 ЖМП. 1966. № 9. С. 72.

[240]

нее вопреки слову Господа о различении Божия и кесарева (см. Мф. 22, 21). Теперь уже становятся ясными пункты, способствовавшие в прошлом разделению и межконфессиональной вражде христиан. С другой стороны, моральные ценности, которые создаются в социалистическом обществе, не только побуждают к должному исполнению заповедей Господа христианами, но и образуют основу для широкого и многостороннего диалога. Таким образом, положительная оценка революционных изменений в приложении их к экуменическому движению открывает большие перспективы" [163].

Относительно соборности в статье говорилось, что она находит благоприятную обстановку в демократическом устройстве общественной жизни, что революция предоставила даже лучшие условия для развития соборности, так как на двух последних Поместных Соборах РПЦ, избравших нового патриарха, в соответствии с древней практикой приняты деятельное участие миряне, как мужчины, так и женщины. Сохраняя свою традиционно-иерархическую форму, Церковь стала более демократичной. Основа церковной жизни - приход -- вновь становится главной частью церковной структуры [164].

Настоящее "богословие освобождения", напоминающее и идеи "обновленчества" 20-х годов, содержалось в другой статье, посвященной юбилею Октябрьской революции: "Многие и многие христиане избирают ясный путь соучастия в созидании нового мира, трудясь тем самым для всего человечества.

163 ЖМП. 1967. № 7. С. 36.

164 Там же.

[241]

Множество христиан России сделали это в октябре 1917-го, во время революционного свершения. Это же делают сегодня христиане Азии, Африки и Латинской Америки, борясь с насилием и агрессией за свое полное освобождение, за построение нового, более справедливого общества" [165]. Во всех этих рассуждениях (кроме последнего) удивительным образом переплеталась ложь с правдой, что, собственно, и было негласным условием публикации подобных статей. Но правда в этих статьях интереснее лжи, касавшейся в основном отношения коммунистического государства к Церкви.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Правда же заключалась, хоть и в вынужденных, но все же попытках осмыслить социальную жизнь с христианской точки зрения.
Удивительно, что такие рассуждения, напоминающие русскую религиозно-социальную философию начала XX века [166], появлялись в условиях тоталитарного режима, а в условиях свободы сегодня ничего подобного нет.
165 прот. Павел Соколовский. Христианство в революции. ЖМП. 1967. № 9. С.34.

166 Например, фраза из вышеупомянутого доклада : "Значение революции для религии в том, что она оказалась очистительной грозой, спалившей прежде "священное" царство со всей сопровождавшей его неправдой" (ЖМП. 1967. № 7. С. 37) по смыслу совпадает с высказыванием С. Л. Франка: "Происшедшее ужасающее потрясение и разрушение всей нашей общественной жизни принесло нам... одно ценнейшее, несмотря на всю его горечь, благо: оно обнажило перед нами жизнь как она есть на самом деле". Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 150.
[243]

На II Международной конференции, посвященной приближавшемуся 1000-летию крещения Руси (11-18 мая 1987), прот. Виталий Боровой призвал "тщательно изучать явления христианского социализма", обратить внимание на В. И. Экземпларского -- "великого обличителя неправды современного ему христианского общества, создателя своей системы христианского социализма", В. Свенцицкого, который вместе с П. Флоренским, В. Эрном и А. Ельчаниновым организовал в Москве "Христианское братство борьбы", прот. С. Булгакова, сторонника христианского социализма, "группу 32-х петербургских священников", четко выразивших основные идеи церковного обновления.
Конечно, не следует переоценивать подобные частные выступления, делать вывод о каком-то изменении курса церковной политики хотя бы потому, что никто специально в Московской Патриархии выработкой "курса" не занимается, и этот курс складывается в большой степени стихийно под влиянием текущих обстоятельств, психологического давления малообразованной массы верующих и образованных, фундаменталистски настроенных энтузиастов, вместе создающих все то, что называется атмосферой.
Остается только сожалеть, что многие верные мысли в церковной печати никак не повлияли на церковно-общественное сознание, как ранее ни на что практически не влияло и наследие русской религиозной философии. Все эти иногда даже верные мысли не были результатом внутреннего развития религиозно-церковной жизни. Они были вынужденно привнесены извне, не выростали из православной традиции.
[244]

В 80-е годы полулегальное существование Церкви сочеталось с участием в международных миротворческих конференциях, иногда проводимых и в Москве. Власти использовали Церковь в своих целях.
Как только оковы коммунизма пали и некому стало заставлять Московскую Патриархию заниматься миротворчеством, социальными вопросами, экуменизмом и всяческими "диалогами", то в этих новых условиях свободы под давлением "низов" (которые долгое время не знали об экуменической деятельности иерархии за границей) выявился весь глубокий консерватизм российской церковной жизни [167]. Социальная проблематика почти исчезла из церковной печати. Все больше нарастают голоса (в том числе и некоторых архиереев), требующие отречения от "ереси экуменизма", обличающие "общечеловеческие ценности", ратующие за "свой путь", национальную самобытность, православную монархию и тому подобную "самоидентификацию". Многие увлеклись разоблачением "мировой закулисы", "всемирного масонского заговора" против России как последнего оплота Православия и тому подобной конспирологией. Неутомимые борцы с "невидимым врагом", представляемым по образу нечистой силы -- антихриста, не внемлют никаким доводам.
167 "Модернизм" русского православия, "вскрытый" в соответствующих атеистических брошюрах (Новиков М. П. Тупики православного модернизма. М., 1979; Калинин Ю. А. Модернизм русского православия. Киев, 1988 и т. п.), оказался, таким образом, чисто внешним, вынужденным. Как и совпадения некоторых высказываний официоза с мыслями русских религиозных философов начала века.
[244]

дам: ведь чем более вездесущий враг невидим, тем более он законспирирован и соответственно тем более следует проявлять бдительность, и так далее по нарастающей. При таком подходе конца этой "священной войне" не видно. Да, собственно, этот конец "борцам" и не нужен: ведь тогда будет не очень ясно, что дальше делать. Собственной положительной социальной программы у "ревнителей", как правило, нет.
В скудной официальной церковной печати подобные взгляды, конечно, не выражаются, но довольно обширная полуофициальная печать (часто с

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
благословения местных архиереев) ими переполнена.

За всем этим стоит хорошо известный социологам родоплеменной тип сознания, "традиционное общество", языческий партикуляризм и антизападничество в целом. Хуже всего здесь то, что этот изоляционизм фундируется "чистотой" Православия, как единственно истинной и самодостаточной веры. Истинной вере не следует бояться соприкосновения с инаковерующими.

3. Итоги.

Общегуманитарные "естественные" основания для социальной доктрины в широком смысле этого понятия хорошо известны. Это апелляции к "естественно" присущей людям склонности к добру.

Но можно предложить и менее очевидные, но, на мой взгляд, еще более глубокие богословские основания.

[245]

3.1. Богословские основания для создания социальной доктрины церкви.

3.1.1. Космологическое.

Представление о мире как творении Бога, препорученном людям для творческого возделывания всеми не противоречащими христианству способами. Представление о мире как об органическом взаимосвязанном целом. Применительно к природе социальная доктрина получает экологическое измерение.

3.1.2. Антропологические.

а) Высокое представление о человеческой личности и ее социальной природе, даваемое Библейско-христианской традицией. Уважение к человеческой личности порождает соответствующее внимание к условиям ее существования.

(Отсюда следует необходимость уважения к свободе человека, источником которой является Бог; уважение к правам человека, без которых нет свободы.)

б) Осознание неразрывной связи между "внутренним содержанием" и "внешней формой".

(Нельзя оправдывать "внешнюю" несвободу и всяческое "внешнее" неблагополучие человека, ссылаясь на его внутреннюю свободу и автономность его духовной жизни, на необходимость религиозного аскетизма и смирения.

Отсюда также следует необходимость понимания правозащитной и благотворительной деятельности как форм христианского служения, как любви, вы-

[246]

раженной на социальном уровне [168]. Христианин может не защищать себя, но заповедь любви вменяет ему в нравственную обязанность, кроме молитвы за людей, и "внешнюю" заботу о них.)

3.1.3. Социально-психологические.

а) Осознание необходимости примирения в обществе, развитие чувства ответственности за целое (общество), пробуждение гражданской инициативы.

б) Осознание того, что в общественной жизни есть качество, не выводимое из простой суммы индивидуальных характеров. Общественная жизнь не является чем-то побочным, не заслуживающим специального внимания.

(Социальное измерение духовности выражается через солидарность всех людей доброй воли, в том числе верующих, в умножении добра в обществе.)

в) Осознание того, что различные формы общественной организованности имеют различную духовную значимость и что ни одну из них не следует игнорировать. (Общественные структуры, создавая или не создавая благоприятные условия, оказывают большое влияние на самую возможность духовного развития людей. Радикальный дуализм существует между тварным (миром) и нетварным (Богом), но не между духовным и светским.)

168 Папа Иоанн Павел II в своем обращении к коллоквиуму "Церковь и права человека" (1988), организованному Папской Комиссией "Справедливость и мир", назвал правозащитную деятельность "апостолом".

[247]

г) Понимание того, что все вышесказанное соответствует духу Евангелия и тому лучшему, что есть в церковной традиции.

3.1.4. Методологические ресурсы.

Можно найти предлагаемую методологию в "естественной сфере" философии, но она издревле существует и в религии.

3.1.4.1. Апофатизм (критический подход).

Апофатизм (отрицательность, неявленность) есть признание принципиальной неопределимости в общеобязательных терминах Высших ценностей, а также интеллектуальной и духовной свободы как Божественного дара. Структура централизованной власти, с религиозной точки зрения, должна иметь некоторую "область неопределенности", то есть не претендовать на тотальность управления обществом. Власть должна быть ограничена. Можно, таким образом, говорить о социологическом апофатизме. Проще говоря, политическая власть подлежит критическому осмыслению. На секулярном языке это выражается через понятия: "десакрализация государства", "децентрализация власти", "деидеологизация государства", "отделение Церкви от государства".

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Церковь, ведая о тайне истинной свободы во Христе, должна ясно сознавать, что это видение не может быть конституировано (в форме каких-либо абсолютистских властных структур) как общеобязательное. Здесь (в социальной сфере) проявляется "кенозис" (самоумаление) максимализма церковного сознания.

[248]

Таким образом, возможно богословское обоснование частичного рассредоточения государственной власти и развития общественного самоуправления [169]. Если Сам Бог доверяет человеку, наделяя его свободой, то тем более люди не должны посягать на свободу друг друга, создавая репрессивные государственно-политические режимы в мирное время.

Апофатическая методология позволяет понять необходимость человеческого самоограничения на всех уровнях общественного бытия (следует "оставлять" место и Богу).

3.1.4.2. Катафатизм (положительный подход).

Катафатизм (положительность, явленность) есть (в этическом измерении) определимость доброго начала в Божестве, а значит -- и положительности гуманизма. Взаимодействие общественных уровней хорошо описывается в терминах теории "вспомогательности" (субсидиарности). Согласно принципу "вспомогательности", "общество более высокого порядка не должно вмешиваться во внутреннюю жизнь общества более низкого порядка, отнимая у него его компетенции; оно скорее должно поддерживать его в случае необходимости и помогать ему координировать свои действия с другими компонентами общества для достижения общего блага" (см.: ККЦ, п. 1883. С. 438). "Принцип вспомогательности препятствует любой форме коллективизма. Он ставит границы вмешательству государства. Он направлен на гармонизацию отношений между личностью и обществом" (ККЦ, п. 1885. С. 439). Принципы "субсидиарности" и "солидарности", которая была оценена папой Иоанном Павлом II в энциклике "Sollicitudo Rei Socialis" как христианская добродетель (§ 40, 1987), хорошо сочетаются с социальным аспектом концепций "Всеединства" и "соборности", развитых в русской философии.

[249]

гуманизма, общечеловеческих ценностей, прав человека, культурных и общественных институтов, способствующих увеличению количества добра в обществе. Все "просто доброе" можно рассматривать как результат "естественного откровения". Некорректно ставить вопрос о том, какое откровение "лучше": естественное или сверхъестественное. Сам Христос повторил давно выработанное человечеством "золотое правило нравственности" (Мф. 7, 12). "Все доброе принадлежит нам, христианам", -- говорится у св. Иустина философа (II в.). Важно осознать с христианской точки зрения ценность юридических законов, стоящих на страже Богоданной свободы личностей.

Для этого необходимо признать ценность примирения всех разнородных слоев общества, независимо от их мировоззренческой и религиозной ориентации, то есть всех людей доброй воли, на основе признания общечеловеческих ценностей, составляющих общую этическую часть (заповеди, запрещающие воровство, убийство, распутство) традиционных религий [170]. Необходимо сочетать эсхатологическое измерение церковной миссии с осознанием мира "здесь и теперь" как христианской ценности. Уважая апокалип-

170 Под минимумом здесь имеется в виду не какое-либо понижение качества этического поступка, а православные богословы часто отрицают само понятие общечеловеческих ценностей, противопоставляя им высоту нравственного императива, имеющегося в Православии. Общечеловеческие ценности кажутся при этом чем-то концептуально расплывчатым, ориентированным на этический минимум, а не максимум. Но полезно помнить, что практически этот минимум пока нигде не достигнут, а поэтому следует ценить добро во всех его проявлениях.

[250]

тическую тайну, не отступая от своего учения, Церковь должна сдерживать как эсхатологическо-максималистские настроения верующих [171], приводящие к небрежению социальными и гражданскими обязанностями, так и всяческое их шарханье от "нечистых" (еретиков) членов общества. Вообще говоря, давно существует необходимость выработки концепции желательного состояния общества, то есть концепции "общего блага" [172]. Ключевым понятием здесь может быть солидарность всех легальных слоев и групп общества, в том числе и религиозных [173]. Для этого следует богословски оценить социальный компромисс не как духовную капитуляцию и измену чистоте Православия, а как ценность (миротворчество) с христианской точки зрения. Любая другая позиция Церкви будет вести (прямо или косвенно) к нагнетанию конфликтов в обществе. 171 Выраженные, например, в книге "Россия перед Вторым пришествием".

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org (Материалы к очерку русской эсхатологии). Сост. С. Фомин. Издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1993.

172 Ср.: В Пастырской Конституции "Радость и надежда" о Церкви в современном мире, принятой на Втором Ватиканском Соборе, дается такое определение "общего блага": "Общее благо включает в себя совокупность тех условий социальной жизни, в которых люди, семьи и объединения людей могут полнее и скорее совершенствоваться" (§ 74).

173 Для этого церковной иерархии необходимо призвать верующих перестать использовать слова "католицизм" и "протестантизм" в качестве бранных, объяснить им, что доброжелательное отношение ко всем людям является христианским долгом.

[251]

Образно говоря, солидарность есть проекция любви в общественную сферу. Развитие солидарности может иметь постепенный характер. Важно понять, что это не только не грозит каким-либо "растворением" Церкви в обществе, а, наоборот, будет способствовать ее подлинной миссии в нем.

Апофатическое сдерживающее начало должно предотвращать перерождение катафатического подхода к действительности в тоталитарное мировоззрение. Христианский апофатизм позволяет различать мировоззренческую целостность и тоталитаризм.

3.2 Основные препятствия для создания социальной доктрины.

3.2.1. Религиозные.

а) Древнее восточное противостояние Западу. Восточный дуализм, взгляд на тварный мир как на что-то недолжное. Отвлеченный спиритуализм в богословии, намеренная установка на трансцендентализм и экклезиологическое монофизитство, нарочитое противопоставление "внутренней" веры -- всяческой "социальности", образованности и культуре [174].

174 Такие богословы, как свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, прот. А. Мень, имели светское высшее образование, развивались в большой степени самостоятельно и находятся под подозрением у "простецов". Их книги почти не продаются в церковных киосках, продавцы которых часто сами устанавливают цензуру.

[252]

(При такой жесткой дуалистической духовной установке невозможно осмысление "промежуточных" иерархических ценностей культуры и образования, а значит, невозможна и религиозно обоснованная концепция общества, основанная на принципе общечеловеческой солидарности.)

б) Языческое преклонение перед силой и властью, приводящее к сервилизму перед государством, не совместимому с пророческой функцией Церкви.

в) Ортодоксальный "фундаментализм", провинциально-инфантильные претензии на исключительность, "нашизм", поиск "врагов" и "еретиков".

(Языческий манихейский миф с черно-белым (эксклюзивным) видением мира (при всей его размытости в сознании людей) порождает нетерпимость ко всему инаковому, архаический коллективистский невроз унификации. Сегодня такой тип сознания распространен в псевдоправославных и коммуно-патриотических и национал-большевистских ("красно-коричневых") кругах.)

г) Нарочитое акцентирование "предания" (традиции), что порождает грех неразвитости, заведомое отрицание всего нового, в том числе и самой возможности возникновения социального учения Церкви.

д) Обрядоверие и ритуализм. Длинноты в богослужении, его малопонятность и монастырская монотонность. Ориентация не на этический поступок, а на ритуал.

(В условиях прихода это приводит людей не только к состоянию углубления и сосредоточения, но и усугублению дуализма светского и мирского в сознании, что делает психологически невозможной социальную доктрину и очень затрудняют даже обычную диако-

[253]

нию [175]. От ритуализма же до атеизма - один шаг. Необходимо введение литургического разнообразия, соответствующего церковно-функциональному разнообразию различных служений [176]. В миссионерских приходах и приходах, посвящающих себя диаконии, богослужение может упрощаться. В других Поместных Церквях, и особенно в православных приходах Западной Европы и Америки, такая реформа частично уже произошла [177]. О необходимости литургической реформы писали епархиальные архиереи еще в 1905 году в своих "Отзывах" на вопросы Св. Синода. Об этом же вскользь говорится в официальной "Настольной книге священнослужителя" (М., 1977. Т. 1. С. 20-21.)

е) Отсутствие религиозно обоснованной концепции "права" как свободы, обусловленной равенством людей. Подозрения относительно свободы как таковой.

175 Фактическое сокращение богослужения в приходской практике не решает

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
проблемы, состоящей в том, чтобы богослужение в принципе сделать более открытым и доступным.

176 Известно, что существует и большое разнообразие психофизических типов людей. Соответственно люди созерцательного склада и люди деятельно-активного характера могли бы реализовать себя при наличии в церковной жизни типологического разнообразия, уже давно существующего во многих христианских конфессиях.

177 Часто такая незаметная реформа происходит сама собой, благодаря социальной атмосфере страны пребывания. Если это страна демократическая, то соответственно демократизируется и церковная жизнь: возрастает роль епархиальных и приходских советов, уменьшается номенклатурность в назначении священников на приходы (учитывается мнение приходской общины), образуется не только приход, но и община, что, собственно, и предполагается самим понятием "соборности", меняется и сам стиль общения прихожан.

[254]

(Понятие "обязанностей" является необходимым, но недостаточным для создания социального учения.)

3.2.2. Политические.

а) Представление о власти прежде всего как о силе, порождающее соответствующее представление о монархии (жесткой централизации власти) как наилучшей политической форме правления. Представление о возможности полного контроля "сверху" над обществом (патернализм).

б) Упование граждан на государство, способное разрешить все социальные проблемы (социальный инфантилизм).

в) Непонимание (неприятие) идеи самоуправления и роли горизонтальных общественных связей.

г) Непонимание (неприятие) принципа разделения властей и других правил социальной гигиены, основанных на сознательно-критическом (не нигилистическом!) отношении к любой власти.

(Государство должно быть достаточно сильным, чтобы требовать от граждан только выполнения ясно изложенных законов, сознательно отказываясь от какого-либо манипулирования гражданами.)

3.2.3. Социально-психологические.

а) "Патерналистско-аграрный" коллективистский комплекс, сформированный при архаических социо-экономических условиях, противостоящий городской культуре (цивилизации). Неизжитый славянофильско-почвенный комплекс противопоставления деревенской "душевности" городскому "рационализму". Неприятие новых идей.

[255]

(Российское общество остается традиционным по своей социальной психологии. Задача социальной модернизации продолжает быть актуальной. Православие должно быть в равной степени открыто для всех и не содержать в себе элементов, предрасполагающих к его принятию какую-либо социально обусловленную группу [178].)

б) Коммунистическое "наследие" - общественный паралич, как результат тотального огосударствления общественной жизни.

в) Национализм и псевдопатриотизм (в основном в среде малообразованных людей), когда понятие Бога подменяется понятиями единства, родины, государства, империи.

(При этом возможна лишь реставрация старой формулы: "православие, самодержавие, народность". Создание внешней социальной доктрины невозможно без создания системы внутрицерковного взаимодействия, "внутренней социальной доктрины", способствующей развитию соборно-демократических начал.)

3.2.4. Мировоззренческие.

а) Отсутствие трезвого критического осмысления исторического и духовного пути России.

178 Социологические исследования показывают, что доля верующих среди образованных и необразованных примерно одинакова, но продолжаясь "аграрный комплекс" православия (обязательные головные платки у женщин, бороды у духовенства) препятствует практическому обращению к Церкви образованных людей, часто считающих себя "христианами вообще".

[256]

а) Недостаточно лишь ссылаться на "славное прошлое", на 1000-летие Православия на Руси, на происки врагов и на "попущения Божии".)

б) Отсутствие традиций популярной социальной философии (кроме архаическо-интегральной), философско-богословской концепции общества в условиях уже необратимо немонархической десакрализованной (не полностью, конечно) государственности.

в) Общая слабость универсально-рационального начала в общественном сознании.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
г) Размытость, неопределенность и эклектичность социологических представлений в популярном сознании. Общее отсутствие концепции социального развития. Сказывается отсутствие эпохи Просвещения в России. Просвещение состоялось лишь в очень немногих головах.)

д) Отсутствие концепции христианского гуманизма и "общего блага". В традиционно-православной среде никак не осмыслена языческая природа монархии, как не осмыслено и христианское обоснование социализма (немарксистского) и демократии.

Необходимо развить традиции богословско-философской социальной мысли, причем не только в жанре историософских, теологических или иных "видений" и "созерцаний", но и в виде богословски оправданного конструктивно-рационального дискурса (в случае выбора европейской модели развития).

Следует учиться интеллектуальной честности и ценить правильную мысль, от кого бы она ни исходила.

Необходимо, наконец, на церковном уровне признать ценность либеральной русской религиозно-философской социальной мысли (начиная с В. С. Соловьева).

Глава 4. Христианство и демократия

[259]

Демократия является методом нахождения возможных решений для неразрешимых проблем.

Рейнхольд Нибул (1892–1971)

Как известно, в России продолжается поиск национальной идентичности в социально-политической сфере. Какой тип государственного устройства более всего соответствует российскому менталитету? В зачаточной форме у нас уже существуют новые экономические и политические реалии, которых ранее не было: рыночная экономика, частная собственность, демократия.

Не будем здесь вдаваться в долгий разговор о том, насколько всего этого раньше не было. Если что-то и было, то коммунизм [1] основательно с этим покончил. Гласная процедура принятия решений (на народном собрании, например, как это кое-где было на Руси) является лишь одной из предпосылок демократии. Нервом же современной либеральной демократии является уважение к меньшинствам и к самому малому "меньшинству" – человеку. И не просто уважение, а социофилософский принцип, его отражающий и законодательно выраженный. А вот такой демократии в России, можно твердо сказать, никогда не было.

Первый вариант данной статьи под тем же названием был опубликован в журнале "Вопросы философии", 1996, № 7.

1 Под "коммунизмом" здесь понимается не "светлое будущее", а та социальная реальность, которая была создана Коммунистической партией.

[260]

Сегодня говорят о примате личности над государством (даже в Конституции РФ есть об этом ст. 2), о правах человека. К сожалению, духовно-нравственных предпосылок для восприятия этих реалий явно недостаточно. Более того, в России у значительной части православных и сочувствующих им эти реалии вызывают неприятие (иногда скрытое). И понятно почему: до сих пор в нашем национальном сознании в той или иной форме, иногда на уровне интуиции, живет известная уваровская парадигма: "православие, самодержавие, народность", т. е. некий симбиоз религиозного, государственного и национального факторов. "Права человека" при этом представляются чем-то искусственным, избыточным, "светским", чуть ли не проявлением индивидуализма и эгоизма. Ведь так легко предположить, как это делают наши новые пиетисты, что если у нас будет истинная вера, то все остальные проблемы решатся сами собой.

В общем-то, это верно, но совсем не легко и даже очень трудно определить, что есть истинная вера не только на уровне догматики и литургики, но и на уровне ежедневной жизни.

Социологические опросы показывают, что "православность" не обязательно предполагает мистический аспект религиозности, веру в Бога, а часто связывается с исторической, культурной, национальной идентичностью. И в этом смысле коммунист может быть вполне "православным", симпатизируя при этом, например, "соборности", которая является для него синонимом коллективизма, примата общего интереса над частным.

Неудивительно, что православные на Западе совсем иначе относятся к этой проблеме. Они давно

[261]

поняли практически, что демократия не только не мешает религиозности, но, наоборот, создает для нее относительно благоприятные условия. (Достаточно вспомнить, например, что писал о религиозной жизни в Америке архиепископ

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Иоанн Шаховской, проживший там много лет.) Возникает вопрос: так ли уж несовместимо христианство с демократией?

1. Метафизические предпосылки и их социальные последствия.

Самым сложным вопросом с метафизической, да и с практической точки зрения, была и остается проблема соотношения, взаимодействия двух уровней реальности: духовного и материального, Божественного и человеческого, а в этической плоскости -- должного и фактического. Ясно, что то, что мы называем "духовностью", прямолинейно не проецируется в категориях "должного" на социум в виде соответствующих политических институтов. В Библии сказано: "Царство Мое не от мира сего" (Ин. 18, 36). И в этом смысле между религией и политикой есть непреодолимая дистанция. Сама религия, особенно в восточном понимании, есть усилие и направленность к трансцендентному, а не зримому, земному. В то же время христианский максимализм и универсализм требуют соответствующего осмысления всей полноты окружающей действительности, включая социально-политическую сферу, что предполагает и адекватное обращение и взаимодействие с ней. Мера этого взаимодействия и есть мера отношений двух уровней реальности.

[262]

Здесь известны две крайности.

Первая -- устремленность к Божественному при игнорировании земного порядка. Это можно наблюдать в некоторых восточных религиях. Материальный мир здесь рассматривается как нечто недолжное, как следствие какого-то грехопадения в высших сферах. И поэтому материальный уровень всерьез не воспринимается. Ясно, что на этом пути развития цивилизации создаваться не может, хотя отдельные духовно развитые личности, святые могут быть. Этот подход можно назвать монофизитско [2]-спиритуалистическим, "чисто духовным". В социальном плане такому типу религиозности более всего соответствует монархизм. Одному Богу на небе как бы соответствует один царь на земле. Эта модель пленяет неискушенные умы своей мнимой простотой.

Вторая крайность -- это устремленность к материальному при игнорировании высшего духовного начала. Философским обоснованием такого подхода является соответственно материализм, а его наиболее последовательной политической проекцией -- коммунизм, декларирующий заимствованные из христианского гуманизма принципы свободы, равенства, братства, справедливости. Но поскольку духовное начало как объективная реальность все равно не исчезает, то оно начинает извращаться; возникает зловещая пародия на христианство без Бога. Религия редуцируется

2 Монофизитство (одна природа) - христологическая ересь, осужденная на Четвертом Вселенском Соборе (451). Согласно этой ереси, Божественная природа Иисуса Христа поглотила Его человеческую природу. Тем самым подрывалась основа христианства как религии Богочеловечества.

[263]

в идеологию, т. е. усеченное рационалистическое миропонимание. Здесь дается санкция на не ограниченную ничем (по причине неизбежного атеизма) преобразовательную деятельность, активизм, в соответствии с односторонне (человеческим разумом только) определенной концепцией "общего блага" ("Мы наш, мы новый мир построим..."). Мир уже не рассматривается как творение Божие. Отсюда развивается конструктивистско-силовой подход к действительности.

Видно, что подобное мировоззрение (основанное на второй крайности) возможно вследствие неправомерного переноса закономерностей

редукционистско-механистического монологического мышления на общественно-политическую сферу, рассматриваемую как объект манипуляций. Возникает тоталитарный соблазн: создать идеальное общество-инкубатор, заповедник, управляемый определенными людьми, якобы познавшими закономерности исторического развития (а по сути дела их отменившими), по аналогии с законами природы.

В результате во имя "светлого будущего" строится кошмарное настоящее общества, имеющего структуру концлагеря. (То, что немногие люди в этом лагере, который назывался "социалистическим", осуществляли, по недосмотру охранников, интеллектуально-духовную деятельность, не меняло сути дела.) Отсюда, кстати говоря, видно, что последовательный материализм невозможен. (Равно как и последовательный идеализм.) Псевдосакральная, заидеологизированная коммунистическая система ясно свидетельствовала об этом.

Как известно, крайности сходятся: религиозное монофизитство приводит к игнорированию фактора

[264]

человеческой личности, рассматриваемой лишь как частность, т. е. к деперсонализации. Это создает основательную предпосылку для тоталитаризма как в виде древних восточных деспотий, так и в форме модернизированной

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
деспотии -- коммунизме.

При коммунизме же монофизитская схема мышления сохраняется, она лишь вместо идеалистического наполняется иным, якобы материалистическим содержанием [3]. Модернизм коммунизма развивается именно по этой, западно-технократической линии. Архаический патернализм -- по линии восточной.

И в спиритуалистическом монофизитстве, и в материалистическом монофизитстве, таким образом, человек теряется как личность, становится чем-то незначимым, строительным элементом, "винтиком". Вообще говоря, человеческий "разум имеет непреодолимую склонность к монизму или к дуализму... С этой естественной склонностью человеческого мышления, не вмещающего тайну двуединства, связаны и уклоны духовности. Духовность принимает или характер крайнего монизма, или характер крайнего дуализма... Противоположна же этому духовность, основанная на встрече человека и Бога, на богочеловечности, в которой соединение сохраняет различие..." [4] Коммунизм как бы сочетал в себе крайности материализма и, несмотря на все отречения коммунистических идеологов, идеализма. При актуализации

3 Возможны, таким образом, два вида монофизитства.
4 Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 436.

[264]

"материализма" из-за паралича и падения уровня производства, вызванных идеократией, стал исчезать воспетый "материальный базис".

В целом же коммунизм не вписывается ни в одну традиционную схему, так как в нем имеется волюнтаристский аспект, позволяющий делать периодические диаметрально противоположные развороты. Постоянным здесь остается только одно -- глубокое презрение к отдельному человеку, вообще к людям.

Это прямое следствие как атеизма, редуцировавшего человека к "материи на высшей стадии ее развития", так и утилитаристского коллективизма, легко приносящего в жертву любое число людей ради "общей пользы".

Не случайно коммунизм (в основном по причине монофизитства и коллективистской установки) в той или иной форме, иногда религиозно окрашенной, в основном привился на Востоке: в Корее, Китае, Вьетнаме, Кампучии, Албании и, наконец, в России -- главном рассаднике коммунизма по всему миру (перечень стран не отражает хронологию коммунистических режимов) [5]. Какими бы сложными путями эта идеология ни проникала и ни насаждалась в этих странах, предпосылки для ее восприятия все-таки были (исключая страны Восточной Европы, где коммунизм был установлен насильно).

Все это дает серьезное основание предположить, что восточный тип религиозности не имеет достаточного иммунитета против социальных болезней. 5 Пример Кубы говорит о том, что термин "Восток" можно понимать не только в географическом смысле, но и как метафору социальной архаики.

[265]

Христианская традиция, развитое правовое сознание предотвратили наступление коммунизма на Западе. В России же возобладало храмовое понимание христианства, а евангелизация самой жизни, актуализация библейских этических принципов в повседневной жизни были явно недостаточны, что и ослабило иммунитет к новой идеологии, так много говорившей об "общем благе".

Христианство -- это торжество внутренней правды над любой внешней формой и соответственно протест против обожествления видимой объективации Абсолюта. Христианство не только подтвердило известное положение о нашей полной зависимости от Всемогущего Бога и как бы от Его представителей на земле (жрецов и первосвященников), но впервые в истории открыло важность человеческих отношений по "горизонтали", необходимость не только вертикальной иерархической соподчиненности людей в государстве, но и необходимость их братского общения. Эпоха фараонов, царей, первосвященников как религиозно-политический коррелят язычества оказывается внутренне исчерпанной. Христианство, таким образом, выступает против любых религиозно оправданных социополитических пирамид, утверждая истинную иерархию ценностей. Почувствовав это, израильские архиереи и добились распятия Христа.

2. Христианская антропология.

Здесь очень важна отправная точка рассуждения: является ли человек лишь "совокупностью общественных отношений" (на практике такой социологический

редукционизм приводит к тому, что, наоборот, общество начинает рассматриваться как совокупность людей-винтиков) или же человек ни к чему не "сводится", будучи сотворенным "по образу и подобию Божию"? Всегда ли целое больше своей части? Даже из математической теории множеств известно, что -- не всегда. Так и количественные характеристики не всегда отражают

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org действительность "общего блага". По образу и подобию Бога был создан человек, а не общество и не государство. То, что теперь описывается в нескольких фразах, обошлось человечеству в десятки миллионов человеческих жизней.

Вопрос в философском плане упирается в проблему свободы человека и неизбежно связанного с ней риска, что было с гениальной глубиной осознано Ф. Достоевским и Н. Бердяевым. Как совместить свободу человека с "общим благом"? Или в более точной постановке вопроса: как можно свести к минимуму неизбежное ограничение свободы людей в их общезжитии?

После краха коммунистического эксперимента стало особенно ясно, что теория общественного устройства должна исходить из адекватной антропологии, так сказать, снизу вверх, а не наоборот. "От Бога" (сверху вниз) может строить (царство) только Бог, а люди не должны брать на себя божественные функции и могут лишь исходить из человека как сотворенного "по образу и подобию Божию". Коммунисты поставили на место Бога идею. А затем идею поставили выше самой жизни (идеократия).

Что есть человек? Тайна человека сегодня ощущается вновь и вновь. Согласно христианской антропологии, человек имеет двойственную природу, а [267]

точнее говоря, добрую природу, поврежденную первородным грехом. С одной стороны, человек создан по образу и подобию Божию, свободен, имеет в себе потенциальную бесконечность, призван к совершенствованию, а с другой -- благодаря этой же свободной воле -- способен двигаться в противоположном направлении -- ко злу.

Как пишет Клайв С. Льюис: "Я -- демократ, потому что верю в грехопадение... Истинное оправдание демократии в том, что мы -- создания падшие, и человеку нельзя доверить власть над собратьями. Аристотель считал, что некоторые годятся только в рабы. Очень может быть. Но никто не годится и в хозяева... Я не думаю, что равенство -- благо само по себе, как радость или мудрость. Скорее оно -- лекарство, которое нужно, поскольку мы болеем, или одежда, которая нужна, ибо мы утратили чистоту. Не думаю я и того, что былая власть короля, священника, отца и мужа или бывшее подчинение подданных, паствы, детей... сами по себе плохи. Вероятно, они хороши, как хороша нагота. Но я рад, что их нет, потому что люди ими злоупотребляли -- и портились. Возрождая эти вещи, мы совершим ту же ошибку, что и нудисты" [6].

Так же как христианство не отменяет биологии, так оно не отменяет и психологии, знания о наличии у человека наряду с сознанием "естественного" бессознательного -- подсознания. Существует определенная зависимость между соотношением сознательного и подсознательного в человеке и его политическими

6 Льюис К. С. О равенстве // Страницы. М., 1996. № 2. С. 112.

[269]

пристрастиями. По мнению правоведа Н. Н. Алексеева, демократия покоится на обращении к рассудочно-дискурсивной области, она обсуждает, голосует, решает, следовательно, пребывает в верхнем сознании, тогда как тоталитаризм -- исключительно в нижнем [7]. Поскольку христианство есть религия персонифицированного Логоса, то отсюда можно сделать вывод, что христианству ближе демократия, чем тоталитаризм, типологически характерный, кстати говоря, для животных сообществ, где существует только "право сильного".

3. Славянофильское наследие.

Интересно заметить, насколько живучей оказалась славянофильская критика Запада, которому давно полагалось бы "сгнить": там, мол, рационализм, материализм, если и есть культура, то в основном "внешняя", и такая же несвобода, только более "завуалированная". Тем более, что сами западные люди охотно с этим соглашались. Но не будем спешить согласно кивать головами. Западное сознание самокритичнее нашего, и только глупец радуется, когда его хвалят.

Следует вспомнить простую истину: внешнее является проявлением внутреннего. Так что не бывает чисто "внешней культуры" и "благополучия", столь ненавистного славянофильствующим и часто близким к ним по психологии коммунистам.

7 Алексеев Н. Н. Демократия // Путь. Париж, 1939-1940. № 61.

[270]

Эти люди до сих пор не решили для себя относительно простого вопроса о формах собственности. Частную собственность "душа не приемлет", а государственная собственность на "все и вся" окончательно себя дискредитировала при коммунизме. Остается только что-то бормотать о "многообразии форм собственности". Особенно трогательно такое словосочетание слышать от изрядно модифицированных коммунистов. Ведь в "Манифесте компартии", который они до сих пор не "пересмотрели", черным по

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
белому написано: "коммунисты могут выразить свою теорию одним положением:
уничтожение частной собственности". Давно пора им серьезно подумать об
изменении своего названия.

3.1. Закон или благодать?

До сих пор в сознании славянофильствующих популярно ложное
противопоставление "закона" и "благодати". Это большая проблема, мучившая
еще апостола Павла. И как всякий правильно поставленный
религиозно-философский вопрос эта проблема не имеет простого решения,
снявшего бы ее. Но сегодня мы, по крайней мере, знаем, как не надо решать
эту проблему. В первую очередь, не следует пытаться превращать благодать в
закон, смешивать эти понятия. Если мы вслед за славянофильствующими дружно
решим жить не по "скучному" формальному закону, а по благодати, то это
вовсе не означает, что мы действительно будем жить по благодати. Благодать
-- это Божий дар, это -- тайна, которую можно лишь уважать, но не
конституировать в госу-

[271]

дарственных формах. Закон и благодать относятся к разным онтологическим
уровням. Закон можно и нужно конституировать и кодифицировать. Для
благодати же следует оставить место, дабы не исключать ее возможность.
Юридически это осуществляется запретом на регламентацию
духовно-нравственной жизни.

3.2. Основная ошибка славянофилов.

Славянофилы неустанно обвиняли Запад в материализме на том простом
основании, что на Западе действительно выше материальный уровень жизни. Но
все не так просто. Более того, можно без всякой софистики показать, что
самовоспроизводящийся высокий материальный уровень жизни общества как раз
невозможен без развития идеальных начал. Если же соберутся
материалисты-индивидуалисты в чистом виде, то это будет известная "война
всех против всех", догосударственная стихийная асоциальная форма. Для того
чтобы определить "правила игры", соблюдать договорные начала и общепринятые
законы, уже нужны идеальные начала, система идейных ценностей, без которой
никто эти "законы" всерьез принимать не будет. Поводов для "временной
отмены" законов ради какой-либо высшей (читай: "революционной")
целесообразности -- всегда предостаточно. Важно отметить, что сами эти
"законы", как правило, имеют в целом положительный гуманный характер,
отражают собою общечеловеческие ценности. Такова сила Добра, под которое
вынуждено мимикрировать зло.

[272]

Повторим еще раз: для того чтобы всерьез принимать юридические законы и
нормы, нужно соответственно всерьез принимать систему идеальных ценностей.
Ведь юридические законы -- в отличие от природных законов -- держатся
только верою людей, укорененной в трансцендентной сфере. Например, высокая
и значительная роль закона в древнем Израиле объяснялась тем, что закон
имел Божественное происхождение. Нигде в природном (естественном) мире нет
ничего подобного юридическому закону человеческого общества. Ведь этот
закон делает невероятное: уравнивает в правах сильного и слабого.
Многочисленные хорошо известные нарушения в практике судопроизводства
возможны лишь как паразитарные образования на теле юридического закона.
Если бы было возможно возвести в закон сами эти злоупотребления, то вся
система судопроизводства рухнула бы вообще, и произошло бы "естественное"
восстановление "права сильного", характерного для животного мира и для
человеческих сообществ, находящихся в догосударственном состоянии.
Материальный интерес, конечно, всегда присутствует, но абсолютизация этого
интереса приводит к всеразрушающему хаосу.

Могут спросить: а идеологии материализма разве недостаточно для организации
относительно высокого материального уровня жизни большинства людей? Ведь
даже очень жадный человек понимает, что для его же пользы он должен соблю-

[273]

дать общепринятые нормы и с кем-то делиться, начиная с собственной семьи?
Но в том-то и дело, что при чистом материалистическом мировоззрении он не
будет соблюдать эти законы, полагая их за что-то условное. Если бы
утверждение Маркса, что нет такого преступления, на которое не пошел бы
капитал ради прибыли в 100 %, было верно, то никакого бы западного
благополучия никогда не наступило, и никакие столь нелюбимые славянофилами
"законы" не помогли бы, так как для действительности любого юридического
закона уже необходимо его признание общественным сознанием.

4. Два понимания государства.

4.1. Государство как самоцель

Все титанические попытки христианизировать древнюю монархию также оказались
безуспешными, т. к. монархия есть не что иное, как политическая египетская
пирамида, языческая по своей сути. Так рухнули православно-имперские

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Византия, а затем -- и Россия.

Политическая пирамида-монархия (в лице сакрализованной фигуры царя) соответствует более внешнему характеру (по сравнению с христианством) языческой религии, представляющей Бога в виде объекта. Политической проекцией восточного язычества и является монархия -- деспотия. Монархия во главе с сакрализованной фигурой, конечно, возможна, а при выдающейся личности на престоле она может дать лучшие результаты, чем демократия. Очевидно, что сильный, яркий царь может вызвать большее вдохновение в народе, чем абстрактный принцип "разделения властей". Но в случае [274]

неудачной смены на престоле монархию начинает лихорадить, она в результате дворцовых интриг и переворотов может ослабеть и рухнуть под натиском врагов, которые всегда найдутся. Чин помазания на царство не гарантирует от погрешимости и ошибок, как и, например, таинство крещения.

"Религиозная неправда мистической концепции самодержавия состоит в том, что она взваливает бремя свободы и ответственности на одного человека, снимая это бремя с христианского народа" (Н. А. Бердяев).

То есть, если использовать технический термин, политическая монархия неустойчива, хотя и долго может просуществовать благодаря силовым методам, в противоположность своему физическому аналогу -- египетской пирамиде. Если же попытаться законодательно исключить возможность явных злоупотреблений и ввести прежде всего принципы гласности и обратных связей, т. е. сделать систему динамичной и саморегулирующейся, то и получится демократическая система. В этом случае даже возможен монарх, играющий не столько властную, сколько духовно-символическую роль, как в североевропейских странах.

"Только язычество, верящее в закон "вечного возвращения", может мечтать о восстановлении монархии фараонов. Христианство не принимает идею вечного возвращения и утверждает необратимость времени, поэтому оно есть религия творчества и абсолютного обновления" (Б. П. Вышеславцев).

[275]

4.2. Государство как средство.

Согласно взгляду на государство как на служебное орудие (не человек для государства, а государство для человека), оно предназначено лишь для создания необходимых условий для достойной жизни людей, а на библейском языке -- условий для раскрытия образа и подобия Божия в людях.

Такой взгляд на власть находит веское обоснование еще в Ветхом Завете: отказ от теократии и желание израильского народа иметь земного царя (господствующий тип государства) рассматривается в Библии как возврат в язычество, отпадение от Бога (см.: 1 Цар. 8). Важно, что в Библии государство как таковое имеет относительное, а не абсолютное значение. Известно также, что многие выдающиеся православные подвижники были сторонниками православной монархии, являющей собою как бы некое отображение Царства Божия на земле. Но сейчас мы имеем такой исторический опыт, который не был ведом им, да и учение о православной монархии не может быть догматизировано.

Конечно, христианином можно быть в любых условиях, даже в самых тяжелых, но было бы циничным создавать такие условия для христиан, для испытания их веры. Никто не имеет права выбирать условия жизни для других людей.

На современном языке служебный тип государства именуется демократическо-правовым. Конечно, в чистом виде такое государство не встречается (как и ничто вообще в чистом виде в нашем мире не встречается), и совершенно идеологически нейтральных государств не бывает, что неустанно повторяли боль-

[276]

шевики, пытаясь довести свое идеологическое, а затем и физическое насилие до максимума. Но здесь опять же важен принцип меры: существуют разные степени идеологизации, и это различие очень важно. Демократическое государство стремится минимизировать идеологизацию, как и власть людей друг над другом. Эта власть неизбежно имеется (без этого невозможно государство), но она намеренно ограничена законом и не носит абсолютистского характера.

Могут возразить, что нигде в истории государство не возникало на договорных началах, а возникало на крови и насилии. И это действительно так. Но отсюда совсем не следует, что так всегда и должно быть. Это значило бы отрицать идею социального развития.

5. Почему нельзя государство превращать в церковь.

Сторонникам моделирования государственной структуры по типу церковной (ведь Церковь призвана в некотором смысле отображать Царство Божие на земле) следует помнить о том, что государство и Церковь представляют собой онтологически различные реальности, что Церкви противопоказано применение силы, а государство не может существовать без силовых структур.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Но даже не это является основной причиной, исключающей всецелое упование на Церковь в общественном вопросе. Вся история учит, что земная Церковь (как общественный институт) не обладает в этой сфере свойством абсолютной непогрешимости. Будем последовательны: признавая непогрешимость Церк-

[277]
ви во всех сферах, следовало бы передать ей и карающий меч, то есть право суда по всем вопросам еще до Страшного суда. Но сегодня на это даже сама Церковь не претендует. Но кое-что Церковь знает и исповедует и именно это она предлагает обществу для свободного восприятия. Она может даже выработать основополагающие принципы для общественной жизни (социальную доктрину).

Важно понять, что отношения Церкви и государства чрезвычайно сложны из-за парадокса свободы, хотя эмпирически они могут казаться простыми. Вряд ли в земных условиях возможна знаменитая "симфония" Церкви и государства, и государство, помня о религиозном идеале, обязано позаботиться о фактическом, предотвращая, как сказал В. С. Соловьев, преждевременное наступление земного ада. В этом состоит необходимая отрицательная функция государства.

В конструктивном плане общество и государство могли бы кое-чему поучиться у Церкви: демократию можно было бы рассматривать как секулярно-социальную проекцию соборности [8], но этого не произошло. Соборность (от "собор", "собрание", "соборная" -- о Церкви в Символе веры) в понимании создателя этого термина А. С. Хомякова означала такое качество (благодатное) единства верующих, при котором свобода каждого не только не подавлялась, но даже наоборот -- получала наибольшее раскрытие. Соборность -- многоуровневое понятие, включающее в себя и мистический и социальный аспекты. В церковной жизни она проявляется прежде всего в участии мирян в решении административных вопросов, в развитии выборного начала, в создании условий для проявления инициативы мирян прежде всего в области благотворительности и просвещения.

[278]
дит из-за отсутствия у нашей Церкви современной социальной доктрины [9]. О явной нехватке соборных начал в церковной жизни писали еще русские архиереи в 1905 году в своих "Отзывах по вопросу о церковной реформе".

6. Христианская социология.

Следовательно, оптимальное общественное устройство должно быть таким, чтобы, с одной стороны, предоставлять человеку возможность свободного развития, а с другой -- ограничить возможность определенных злодеяний. В ходе развития политико-правовой мысли, опирающейся на исторический опыт, выяснилось, что безусловному запрету должно подвергаться лишь явное зло: убийство, насилие, воровство.

Попытки же полностью искоренить зло приводят к еще большему злу, как, например, в борьбе с алкоголизмом путем введения "сухого закона". (Это хорошо понимали еще в античности: "Summum jus, summa injuria" -- Наибольший закон есть наибольшее зло. То есть попытки все подчинить закону приводят к наихудшему злу [10].) Причем такие понятия, как "принцип разделения властей", "частная собственность", "права человека", следуют как предохранительные

9 На Архиерейском соборе (Москва, 29.11-2.12.94) было принято решение о выработке последней.

10 В. Гумбольдт писал в 1792 г., что есть истины, которые мудрец никогда не станет пытаться реализовать на практике, потому что результаты подобных действий могут оказаться прямо противоположными заявленным целям.

[279]
механизмы из главного принципа -- уважения и доверия к человеку. Разделение властей предохраняет от узурпации власти, частная собственность ставит ограничения посягательствам государства на личность. Под "правами человека" понимаются прежде всего юридические механизмы, защищающие одних людей от других.

Решение о таком общественном устройстве и соответствующем законодательстве должно быть принято самим обществом, а не навязано извне пусть даже и очень умными людьми, у которых, конечно, не отнимается возможность легальными путями влиять на общество. Иначе у власти не будет легитимности, общественного признания. Очевидно, что уровень законодательства должен соответствовать уровню общественного сознания. Иначе законы будут просто игнорироваться. Сама процедура принятия решения должна соответствовать высоте поставленной задачи. (Здесь, конечно, тавтологический парадокс замкнутости: какова процедура определения "хорошей" процедуры? Из этого парадокса можно выбраться методом последовательных приближений, благодаря наличию принципа саморазвития общества с обратными связями.)

Н. А. Бердяев писал: "То, что есть истинного в демократии, и есть отыскание

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
путей подбора лучших, устранение ложного иерархизма и установление
благоприятных условий для истинного иерархизма... Демократия не непременно
исключает высшую иерархию. Свободный, самоопределяющийся и
самоуправляющийся народ может признать высшую правду иерархического строя,
подбора лучших и соподчинения низшего высшему. Демократия нужна-

[280]
ется в воспитании в истинно иерархическом духе, без этого она разлагается и
духовно падает... Демократия, которая признает себя верховным и
единственным принципом жизни, уже ничему не подчиненным, есть, конечно,
ложь и соблазн... Но в демократии есть и своя подчиненная правда, которая
помогает торжеству истинного иерархизма над ложным иерархизмом.
Окончательной же и высшей остается истина, провозглашенная Платоном:
идеальной формой правления может быть лишь аристократия, господство лучших,
благороднейших, даровитейших, духовно сильнейших. Это и есть истинный
иерархизм, на котором только и могут быть основаны государства и культуры
народов... Но отыскание представителей этой расы и призвание их к
господству -- очень сложный и мучительный процесс" [11].

Бердяев, ориентированный на поиск прежде всего качества общественной жизни,
далее не развивает вопрос о механизмах подбора лучших в представительной
демократии. Но сегодня, находясь на более позднем витке исторического
развития (после опытов тоталитаризма XX века), мы, охотно соглашаясь с
Платоном по существу (что же плохого в том, что будут править лучшие?),
больше внимания уделяем процедуре отбора руководящих органов.

Понятно, почему с таким трудом строится демо-
11 Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции // Бердяев Н. А.
Собрание сочинений, Т. 4. YMCA-PRESS, Paris, 1990. С. 178-179.

[281]
кратическое общество: если для создания монархии нужна прежде всего сила,
то для создания демократического общества необходим высокий уровень
общественного сознания, определяемый прежде всего наличием в нем уважения к
человеку.

Вопрос о вере и мировоззрении вообще чрезвычайно сложен, здесь не может
быть того, что мы называем "консенсусом", и именно это обстоятельство лежит
в основе известных принципов: "религия -- частное дело" и "отделение церкви
от государства", что до сих пор иногда ошибочно полагают капитуляцией
религиозности в обществе.

Сколько едких слов было произнесено (например, К. Леонтьевым) относительно
религиозности среднего буржуа. Никаких бури и натиска, грома и молний. Мол,
тепловатая водица, а не вера. Так, честное выполнение жизненного долга
(семья, работа) эстетически проигрывает перед языческим по своей сути
триумфализмом, героическим драматизмом и ритуальным мистицизмом. А ведь Бог
Откровения может являться и в тихом дуновении ветра (3 Цар. 19, 9-13). В
христианстве примат внутреннего над внешним доводится до предела: нет почти
никаких внешних признаков пребывания в истине (Лк. 16, 15). По героическим
и даже мученическим эпохам можно, конечно, тосковать, но нельзя их
создавать. У истории есть свои возрастные категории, и с ними нужно
считаться.

Могут спросить: ну а личностный характер христианства, доминирование
внутреннего начала над внешним не приведет ли к полной анархии, когда у
каждого будут свои представления о должном и не должном? Ведь из
христианской религии порой очень трудно сделать однозначные выводы по тому
или иному вопросу. Но есть вещи очевидные и од-

[282]
нозначные, выраженные еще в ветхозаветных заповедях (не убивай, не воруй,
не лжесвидетельствуй), и именно здесь государство должно проявить полный
контроль в соблюдении этих заповедей согражданами.
Возникает важный вопрос: почему законы, соблюдение которых подлежит
отслеживанию, действуют в области внешнего (убийство, воровство), а в
области внутреннего (веры, мировоззрения и даже морали) демократическое
государство не принимает никаких решительных действий? Или на более точном
юридическом языке: почему не должно быть никаких ограничений свободе мысли,
должны быть некоторые ограничения в свободе слова (нельзя унижать
человеческое достоинство других людей клеветой, например), и еще большие и
строгие ограничения должны быть в свободе действий? Разве, согласно
Евангелию, зло не из сердца человека исходит? Это действительно так, но ни
отдельному человеку, ни совокупности людей не дано контролировать сердечные
движения себе подобных. (Не судите, да не судимы будете. -- Мф. 7, 1.)
Область морали остается преимущественно прерогативой общественного мнения,
а не судебных воздействий. Пришли к этому не теоретическим путем, в
результате исторической практики.

Ясно также, что естественной границей свободы человека является свобода

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org другого человека. Как пишет С. Н. Булгаков: "Право есть свобода, обусловленная равенством. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не [283]

что иное, как синтез свободы и равенства. Понятия личности, свободы, равенства составляют сущность так называемого "естественного права". Булгаков также показывает, что "естественное право" на самом деле не так уж естественно, а имеет религиозную основу: "человек должен быть свободен потому, что это соответствует его человеческому достоинству; внешняя свобода есть средство, точнее, отрицательное условие свободы внутренней, нравственной, которая есть образ Божий в человеке". Четко разделяя внутреннее и внешнее, демократическая система если и не является политическим коррелятом христианства, то менее всего противоречит последнему. Голосованием, которое вызывает столько презрения у религиозных эстетов (умные люди всегда в меньшинстве), принимаются решения не по мировоззренческим и религиозно-философским вопросам, а сугубо внешним: персональным (выборы), финансовым, управленческим и т. п., при общепризнанности фундаментальных прав и свобод человека, источником которых является не государство, а Бог. Демократическое государство не гарантирует людям духовного развития, которое может быть только свободным. Оно лишь честно пытается создать для него необходимые условия, причем прежде всего в области очевидного: скажем, декларируя право человека на жизнь, государство берет на себя обязанности полицейского, охраняющего его от преступников, и здесь силовое отношение к преступнику оправдано даже с христианской точки зрения. Но этот же полицейский уже не имеет никакого права принуждать вас к тем или иным взглядам, тому или иному миро-

[284] воззрению, устанавливать цензуру, контролировать мысли и настроения. Область вероисповедания, мировоззрения остается принципиально непредопределенной со стороны государства, и в этом проявляется, если использовать богословский термин, "кенозис" (самоумаление) демократического государства, которое как бы "знает свое место" и не выдает себя за какое-либо царство.

Много раз пытались сделать из христианства "программу", построить своими силами некое царство Божие на земле. Пытались даже отождествить коммунизм с христианством. Мол, коммунизм есть не что иное, как демистифицированное христианство, и он ставит перед собой задачу построения "реального царства добра и справедливости". Но вместо царства Божия получалось, как по какому-то наваждению, нечто иное, непредвиденное, чаще всего тюрьма; откуда-то выползал древний патернализм, новый чудовищный тип лжесакральности и тому подобное, что уже достаточно описано в литературе. Интересно также отметить, что тоталитарные режимы не отказываются от демократической фразеологии (мимикрия под добро) и даже признают (на словах, конечно) "Всеобщую декларацию прав человека".

7. Pro et Contra демократии.

Известна критика демократии с эстетических позиций, например К. Леонтьевым. Это самый популярный и эмоционально понятный вид критики. Демократия -- это якобы власть посредственностей, она

[285] приводит к снижению жизненных вершин, понижению духовного качества жизни, к "вторичному смесительному упрощению" [12].

Интересно, что при всей изоэтрности антиэгалитарных построений Леонтьева, ему, всегда имевшему несколько слуг, не приходила простая мысль спросить мнения того самого презренного большинства, для которого предназначались его картинно-образительные политические построения. Это была провиденциальная историософия как бы "свыше". Можно задумываться только о смелости подобных рассуждений.

Демократию чаще всего упрекают в том, что она якобы разрушает иерархическую структуру мироздания, делает его плоским, обвиняют ее даже... в атеизме.

При этом не учитывается, что демократия принципиально не мистична, но не в том смысле, что она отрицает мистику как таковую, а в том, что она не имеет никаких претензий на глубинные уровни иерархической структуры мира. В том, что у некоторых людей исчезает ощущение глубины, иерархичности, демократия так же виновата, как и, например, наука -- в том, что она якобы порождает атеизм. Ясно, что не научное знание как таковое является причиной атеизма, а психологический закон вытеснения, переключение внимания на содержание из другой сферы знания. Если человек, например, всю жизнь смотрит в микроскоп, то ему со временем может начать казаться, что какой-либо

12 Здесь сказывается естественное образование К. Н. Леонтьева (1831-1891), который учился на медицинском факультете Московского университета.

[286]

иной реальности просто не существует. Хорошо известны различные виды редуционизма: биологический, психологический, социополитический и др. Демократия якобы уравнивает в правах истину и ложь, добро и зло. Но так ли это? Есть очень простой критерий, по которому можно судить о степени развития государственности, ориентированной не на самое себя (тоталитаризм), а на благосостояние людей. Это -- законы и их выполнение, это -- роль судебной власти в обществе. А ведь уголовное и гражданское законодательство и практическое следование ему и отражают общественные представления о справедливости, о добре и зле. Достаточно сравнить данные, отражающие судопроизводство и его правила в различных странах, чтобы многое стало понятным. За равнодушием к праву и законам, охраняющим людей, стоит не "духовность", а элементарное равнодушие к людям. Казалось бы -- это очевидно: не следует загонять людей в нищету и бесправие ради повышения уровня их духовности. Но утопический тип сознания, лежащий в основе современного тоталитаризма, постоянно пытается подменить закон, всегда несовершенный, -- моралью, пленяющей наивных людей своей обманчивой ясностью и совершенством декларируемого должного. В этом, кстати говоря, основная причина живучести утопических и, в частности, коммунистических идей. Неслучайно при всех тоталитарных режимах так много говорится о морали, воспитании, сознательности, которую следует неуклонно повышать, и, уж конечно, -- о "благе народа". При этом полностью отсутствует понимание закона как гаранта прав

[287]

личности, под законом вообще понимается лишь необходимость послушания государству, что приводит к подчинению судебной власти даже не законодательной, а исполнительной. Образуется не правовое государство, а распорядительно-идеократическое. Высшую судебную власть в тоталитарных системах присваивает себе небольшая группа "посвященных", якобы познавших добро и зло (см. "Легенду о Великом инквизиторе" Ф. М. Достоевского). В теории гражданского демократическо-правового общества ясно осознано, что никто не вправе присваивать себе Божественные функции, а Церковь и священнослужители не должны обладать государственной властью, так как им тоже не гарантирована безгрешность. Власть "вязать и решить" (Мф. 18, 18), данная Христом апостолам, -- не административная, а духовная, или, проще говоря -- нравственная. Понятия добра и зла как раз больше смешиваются не в демократическом, а в тоталитарном государстве, где обычные грешные люди присваивают себе свойство непогрешимости, начинают вещать от имени Бога, высшей справедливости или народа. Иногда в качестве предельного примера смешения добра и зла при демократии приводят официально зарегистрированную (без налоговых льгот) в США "церковь сатаны". Это представляется чуть ли не самым неотразимым доводом против демократии. Вот, мол, до чего можно дойти! Конечно, ничего хорошего в этом нет, как нет ничего хорошего и в фашистах, которые тоже там существуют. Им, как и сатанистам, равно как и всем гражданам вообще, законом запрещается причинение хотя бы малейшего ущерба людям. Гораздо хуже,

[288]

когда никаких декларированных сатанистов нет, но само государство приобретает сатанинский характер, как это было при Гитлере и при Сталине. При них не было даже пресловутых тоталитарных сект! Ведь само государство было главной тоталитарной сектой! Выбор из двух зол меньшего не всегда лишен смысла, в том числе и религиозного, и только безответственные эстеты и "спиритуалы" могут отрицать его. Могут также сказать, что либеральная демократия по своим истокам -- это чисто западный англосаксонский феномен, не обладающий универсализмом. Нам, мол, "все это не подходит". Но очевидно, что даже восточный человек (со всем его фатализмом) не любит, когда над ним издеваются чиновники, когда его унижают, обворовывают и т. п. А ведь противоядием от беззакония является только правовое, а значит, демократическое государство. Ничего другого пока не придумано. Когда описываешь демократическое устройство, не произнося самого слова "демократия", то это всем нравится. Стоит же прозвучать слову -- сразу у многих отрицательная реакция. Можно предположить, что есть люди, боящиеся любой неопределенности, желающие на все получить гарантии, предпочитающие быть "высеченными на конюшне", лишь бы самим не принимать решений. Против демократии можно привести только один по-настоящему серьезный довод: умные люди, действительно, всегда в меньшинстве, и демократия как власть большинства может привести к общей деградации, к охлократии. Конечно, это серьезный довод. По сути дела, любая критика демократии, начиная с Платона и кончая К. П. Победоносцевым, Л. А. Тихомировым

[289]

и даже Л. П. Карсавиным, сводится именно к этому. Критики демократии чаще всего ломаются в открытые двери, доказывая, что порядок лучше беспорядка, к которому демократия якобы неизбежно приводит.

Обычно критика неявно проводится от имени Высшего разума, "сверху", а не исходя из социально-политических экзистенциальных реалий. При такой методе можно легко раскритиковать все, что угодно, ведь ничто не выдерживает сравнения с совершенством.

Соблазна такой перфекционистской критики демократии не избежал даже такой реалист (хотя и мистический), как Н. А. Бердяев в своей книге "Философия неравенства" (Письмо восьмое: О демократии). Впоследствии он отрекся от этой книги. Следует четко различать демократию и охлократию.

Но ведь здесь можно рассуждать и методом от противного: за цель принять не "высшее благо" (строго говоря, мы и не имеем никакого права рассуждать от имени Высшего разума), а наименьшее зло в обществе.

Высшее благо может реализовать (по Платону) просвещенный философ или в российском контексте -- помазанный на царство мудрый самодержец. И действительно, при такой личности государство и народ в целом могут подняться на более высокий уровень.

Но здесь есть роковой вопрос замены на престоле: и наследник монарха, и избранный народом царь могут оказаться неудачными. А поскольку от монарха зависит очень много, то не надо обладать богатой фантазией, чтобы представить все последствия такого правления.

Что здесь может быть предохранительным механизмом?

[290]

Конечно, власть монарха (существа, как и все люди, небезгрешного) должна быть ограничена (конституцией), и власть в целом должна быть разделена на три основные ветви. Но важно и то, чтобы государство в целом имело такую структуру и такую идеологию, которые были бы ориентированы прежде всего на обеспечение людей социально-политическими и экономическими правами, необходимыми для достойной жизни, что возможно только при взгляде на человека как на цель, а не как на средство.

Очевидно, что есть народы, имеющие такой уровень общественного сознания, при котором демократия невозможна. В этом случае нужно последовательно проводить ряд социальных и политических реформ. Здесь очень много зависит от политических лидеров страны. При нехватке такого рода человеческого материала страна может действительно оказаться в политическом и экономическом коллапсе.

Никаких гарантий в успешности реализации любого политического проекта, конечно, быть не может. Но вероятность неудачи у разных проектов разная. Очевидно, что проект демократического устройства более долгосрочный, чем, например, проект военной диктатуры. Но и цель демократии более высокая, а значит, и труднее достижимая.

Понятно также, почему идея демократии (уже в большой степени скомпрометированной у нас) вызывает такое недоверие у религиозно настроенных людей в России. Им кажется, что если государство будет развиваться по пути демократизации, то религия может раствориться в чем-то "светском" и вообще исчезнуть. "Посмотрите на Запад: в Европе много пустующих храмов, это будет и у нас". Про США,

[291]

где уровень религиозности народа намного выше, чем в России, наши новые патриоты "почему-то" не вспоминают. Заметим, правда, что там храмов намного больше, чем у нас. Степень христианизации общества следует оценивать не только посещаемостью храмов, но и наличием норм христианской этики в частной и общественной жизни. Не беда, если эта этика будет в большой степени совпадать с общечеловеческой, ведь Сам Господь повторил "золотое правило" нравственности, давно выработанное человечеством: "как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними" (Мф. 7, 12). Гораздо хуже, когда весь мир четко делится по-язычески на "священное" и "профанное", в современной терминологии на "церковное" и "светское", а храмово-литургический (не евангельский) тип христианства становится самодовлеющим, не имеющим особого отношения к жизни вообще.

Конечно, хотелось бы, чтобы люди ходили чаще в церковь, а не в супермаркеты. Однако к этому можно лишь призывать, но не принуждать. Можно, конечно, порассуждать на тему будущего религии, к чему может привести подобное "размывание" основ, но важно помнить, что исторические проблемы конечных итогов, последних судеб мира (эсхатология) выходят за рамки нашей компетенции. И в этом смысле мы должны жить сегодняшним днем ("довольно для каждого дня своей заботы". -- Мф. 6, 34), не устраивать "чистки" -- отделять пшеницу от плевел, от чего предостерегал Христос (Мф. 13, 24-30), а заниматься, по заповеди Божией, на первый взгляд очень

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org
простым и, казалось бы, совсем не мистическим благодеянием (Мф. 25, 31-46).
[292]

8. Риск свободы.

Могут возразить, что ориентация на демократически-правовое государство -- это формальный, а не содержательный подход. И это, действительно, так, но ведь никто не запрещает развивать и распространять содержательную сторону мировоззрения. Конечно, всегда есть опасность, что начнут не то развивать. Вот что по этому вопросу писал В. С. Соловьев: "Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждая и истребляя друг друга? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-нибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела. Вера в эту бесконечность души человеческой дана христианством. Из всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит совершенного человека, в котором полнота Божества обитает телесно. И если полная действительность бесконечной человеческой души была осуществлена во Христе, то возможность, искра этой бесконечности и полноты существует во всякой душе человеческой, даже на самой низкой ступени падения..." [13]

Здесь хорошо видно одно из радикальных различий между тоталитарным подходом и демократическим. Главная тайна тоталитаризма в том, что он не доверяет людям (комплекс "Великого инквизитора"),

13 Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Сочинения. Т. 2. М., 1990. С. 306.

[293]

предполагает, что люди непременно злоупотребят свободой, если ее получат. Демократия в этом смысле более оптимистична, хотя и меньше говорит о благодати. "Формализм" демократического правового государства является не чем иным, как проявлением доверия к человеку, которому предстоит наполнить эту форму содержанием.

Кроме того, прозрачность и открытость управления обществом, в большой степени уменьшающих возможность всевозможных злоупотреблений, гораздо легче реализуются при разделении властей и свободе печати, чем при монархическом или олигархическом управлениях.

Не следует думать, что при государственном тоталитаризме риска меньше. Период гарантированных пайков в этом случае может закончиться разрушением всей государственной структуры, революцией и гражданской войной.

9. Христианский апофатизм и "открытое общество".

Очевидно, что современная демократия по своим формальным признакам не имеет ничего общего с традиционной теократией, но важно заметить, что первая в силу своей принципиальной открытости не исключает возможности последней, которая -- дело рук не только человеческих. (Под теократией здесь имеется в виду не клерикализм, а слово в его буквальном значении -- боговластие. Представление о такой теократии дает Ветхий Завет.) Совершенствование, развитие может быть, как уже говорилось, только сво-

[294]

бодным, и не для того Бог наделил человека свободой, чтобы люди друг у друга ее отнимали.

Используя богословскую терминологию, можно сказать, что в демократическом устройстве общества находит свое отражение принцип апофатики (отрицательности), что соответственно позволяет говорить о социальной апофатике демократии. Или, проще говоря, в демократии наличествует сознательное самоограничение властных функций государства ради свободы, дарованной нам Богом.

Общество можно сравнить с кораблем. Течь в одном отсеке не должна приводить к гибели корабля. Прежде чем обсуждать наилучшую конфигурацию парусов и направление плавания, необходимо самым серьезным образом подумать о подводной части корабля. Это, конечно, не так интересно, как думать об увлекательной цели путешествия, но только настоящее уважение к пассажирам корабля и к цели путешествия может заставить всерьез отнестись к этой задаче. Отсутствие интереса к структуре корпуса корабля является явным признаком романтического инфантилизма. Прийти же к общему согласию по поводу необходимости разделения корпуса корабля на отсеки (государственной власти на три ветви) намного легче, чем по поводу главной цели путешествия. Осознание проблематичности и неочевидности цели, которая в определенной степени всегда является предметом веры, приводит к тому, что командование корабля снабжает по возможности всем необходимым тех одиночек, кто хотел бы независимо отправиться в плавание другим маршрутом или к другой цели. Христианство здесь дает только новую цель.

[295]

Важным достижением науки об обществе является понятие "открытого общества",

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org которое предполагает недетерминированность, готовность к изменению некоторых государственно-общественных структур. Короче говоря, "открытое общество" в чем-то принципиально не предопределено. Также важно, что именно религиозное мировоззрение принципиально открыто, открыто прежде всего Божественной благодати, а значит, и всему, на светском языке, доброму. Религиозное мировоззрение должно методологически предотвращать возникновение тоталитаризма из духа самодовлеющего рационализма, так как оно учитывает иную реальность -- Божественную [14].

Согласно Ветхозаветному закону, например, в юбилейные годы следовало отпускать единоплеменных рабов и прощать должников, что создавало новые стартовые возможности людям, которым в силу тех или иных обстоятельств не повезло (Лев. 25, 8-12; Втор. 15, 2). Можно представить, что применение этого закона вызывало временную дестабилизацию общества, которая позже компенсировалась более динамичным его развитием.

И все же на протяжении истории возникает все тот же вопрос: если истина явлена в Откровении, то почему бы ей как-либо не "помочь" восторжествовать? 14 из того, что это редко происходило в истории, видно, что апофатический аспект догматики чаще всего остается непонятным верующим, продолжающим жить по законам "мира сего". Церковный корпоративизм остается одним из главных препятствий актуализации социальных проекций христианства.

[296]

и в жизни? И вот здесь выясняется, что мы очень многого не знаем о закономерностях духовной жизни (особенно в ее общественном измерении), не можем в явной форме определить степень необходимого взаимодействия (управления) с социальной действительностью, что служит отрицательной философской предпосылкой для понятия "свободы совести". (Точнее было бы говорить: свободы мировоззрения.) Здесь сознательно допускается риск "неправильного" мировоззрения как меньшего зла по сравнению с принудительным "правильным".

Вероятно, и в политике действует свой принципиально неустранимый "принцип неопределенности". Например, в такой формулировке: возможно либо стремление к формальному детерминированию правовой системы при отсутствии посягательства на высший смысл бытия, либо стремление к содержательному детерминированию общества (идеологическое и духовное его наполнение) при отсутствии значимости правовых норм, рассматриваемых как нечто условное. Но поскольку второй вариант возможен лишь при теократии, которая практически не реализуется в земном плане (есть вещи, о которых можно только молиться), то очевидно, что предпочтителен первый путь. И тогда демократия остается если не лучшим, то оптимальным устройством общества. С богословской точки зрения вопрос об управлении государством должен сводиться к осмыслению проблемы меры. Черно-белое, утопическое мышление, для которого этой проблемы не существует, неизбежно будет строить очередную пирамиду или же будет отрицать верный принцип под предлогом его полной неприложимости к данной ситуации.

[297]

В богословии существует принцип "неслиянности и нераздельности". Можно предположить, что политическим аналогом этого принципа является демократическая система: она, в отличие от тоталитарной, не пытается слиться со всей полнотой жизни, и она же нераздельна с обществом, которое не может существовать вообще без системы.

С кибернетическо-технической точки зрения задача о наилучшем управлении обществом сводится к задаче оптимизации самоуправления сложной системы с обратными связями и с частично рассредоточенным блоком управления.

Меня могут обвинить в абстрактной постановке вопроса и в том же конструктивизме. Но, во-первых, общие (абстрактные) идеи имеют такое же право на существование, как и конкретные; во-вторых, опасен не конструктивизм, как таковой, а тотальный конструктивизм, основанный на беспредельной вере в человеческий разум (рационализм) или на смешении Божественного и человеческого, когда первое подменяется последним (комплекс "Великого инквизитора"). Возможно, конечно, и сочетание того и другого. Важно, чтобы это сочетание не было ложным.

10. Выводы.

1. Так как "человек древнее государства" [15], то в социополитических построениях следует исходить из антропологии.

15 Энциклика папы Льва XIII "Rerum Novarum" (1891).

[298]

Христианская антропология представляется наиболее убедительной, так как она дает глубокое обоснование двойственной природы человека:

а) с одной стороны, его богоподобия.

Это является основанием для оптимизма и уважения к человеку;

б) с другой -- его поврежденности (греховности).

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Нет ни одного человека без греха. Никто не обладает свойством безошибочности и не может претендовать на безошибочность.

Это является основанием для критического отношения к человеку.

Христианская традиция также дает представление о равенстве всех людей в их высоком достоинстве как сотворенных по образу и подобию Божию.

2. Отсюда следуют как цель государственно-политических структур, так и соответствующее этой цели устройство. Цель государства состоит в создании благоприятных условий для жизни каждого человека, обеспечении ему свободы выбора. Важно понять, что все, что способствует добру, прямо или косвенно имеет и религиозную ценность.

3. В иерархии ценностей "условия" могут показаться чем-то вторичным, но эти условия совершенно необходимы для существования общественной жизни как таковой.

4. Никто, ни отдельный человек, ни какая-либо группа людей, не должны обладать неограниченной властью. Всякая абсолютизация и сакрализация государства есть язычество. Люди сами наполняют (помощь Божия не исключается) свою жизнь положительным содержанием. Государство должно контролировать выполнение людьми этического минимума,

[299]

а не максимума. Известно, к чему приводит создание "министерств любви".

5. Именно христианство позволяет четко определить границы властных полномочий государства, область, где недопустимо никакое вмешательство, кроме Божественного, и область, где это вмешательство, иногда достаточно жесткое, необходимо.

6. Эту границу необходимо не только определить, но и держать. Это более всего удается при некоторых условиях, исключающих безответственность и произвол властей. Эти условия, в свою очередь, создаются только при демократическо-правовом режиме.

7. Так как принадлежность к властным структурам создает очень благоприятные условия для злоупотреблений, то по отношению к власти должна быть презумпция виновности, а отношение к власти должно быть не фаталистическим, а критическим. Средства массовой информации (четвертая власть) создают условия для свободной критики действий властей.

8. Демократия невозможна без уважения людей друг к другу, законности и правопорядка. Можно сказать, что демократия начинается с порядка, но не сводится только к порядку как самоцели.

9. Демократия предполагает особое качество граждан, с чувством солидарности и социальной ответственности или хотя бы с направленностью к развитию этих качеств. В противном случае демократия может привести к анархии, а затем к какой-либо диктатуре.

10. При развитой социокультурной традиции возможны и недемократические общества, но и им не избежать проблем социальной модернизации. Христианство может дать основу для демократического обновления общества.

[300]

Все вышесказанное можно изложить и на чисто светском языке безрелигиозного гуманизма, но христианская модель, на мой взгляд, позволяет сделать это изложение более стройным.

Глава 5. Христианское понимание прав человека

[303]

Право по глубочайшей своей внутренней природе -- не государственного происхождения, не государством оно дается, распределяется и санкционируется, и поэтому только и может быть речь о правах неотъемлемых, не подлежащих утилитарной расценке.

Николай Бердяев

1. Постановка проблемы.

В православной среде часто можно услышать, что идея прав человека является чуждой православному сознанию, что эта идея вообще есть продукт светского, безрелигиозного сознания. Как писал один церковный иерарх, по своей сути идея естественных (прирожденных) "прав человека" есть абсолютизация индивидуализма, свойственного западноевропейскому "менталитету", индивидуализма исторически глубоко чуждого русскому национальному и религиозному самосознанию. Воплощение в жизни общества идеи о "правах человека", превращенной в правовую догму и не уравновешенной -- ни нравственно, ни юридически -- идеей "естественных обязанностей", свойственных каждому гражданину, ведет к неизбежной деградации общественной морали и нравственности, к разрушению самого соборного тела народа. Русское общество всегда строилось на воспитании в человеке

Первый вариант данной статьи был опубликован в журнале "Религия и право". М., 1997. № 2-3 (начало); 1998. № 3 (продолжение).

[304]

прежде всего твердого осознания своих религиозных, гражданских и семейных

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
обязанностей. Благородная, на первый взгляд, идея абсолютизации "прав"
питает гордыню, высокоумие и тщеславие, ведет к обособлению и разделению,
противопоставлению интересов и, в конечном счете, к войне "всех против
всех", по живому рассекающей народное тело [1].

Это рассуждение, на первый взгляд, звучит довольно убедительно и даже
благочестиво, и не будет преувеличением сказать, что оно разделяется
подавляющим большинством как православных, так и нерелигиозных россиян.
Действительно, обязанности ассоциируются с ответственностью перед
обществом, альтруизмом, на церковном языке -- с послушанием; а права -- с
эгоцентризмом. Разве не очевидно, что стоит выше по шкале этических
ценностей? Делайте, как говорится, выбор.

Секрет убедительности подобных рассуждений состоит и в том, что здесь
противопоставляются разные вещи: совершенный идеал -- и несовершенные
средства к его всегда тоже несовершенной реализации. Нам, по сути дела,
предлагают сделать выбор между благородной целью и "сомнительными
средствами".

С идеалом отождествляется нечто должное, органическое единство, "порядок",
"русское национальное и религиозное самосознание", в пределе -- "Святая
Русь".

Почти ни у кого этот идеал не ассоциируется, хотя бы в приблизительной
форме, с первой статьей Конституции РФ, где декларируется тип нашего
государства: "демократическое, правовое государство с
1 Митрополит Иоанн (Снычев). Самодержавие духа. Очерки русского
самосознания. Спб., 1994. С. 343-344.

[305]

республиканской формой правления". А ведь именно по причине популярности
вышеприведенной аргументации у нас с таким трудом строится то самое
"правовое государство", о котором говорится в статье 1 (п. 1) Российской
Конституции, принятой всенародным голосованием 12 декабря 1993 года. То
есть "забыли", за что всенародно голосовали.

С несовершенной же реализацией идеала ассоциируется "западный менталитет",
действительно предполагающий индивидуализм и рационализм, которым "у нас"
следует противопоставить здоровый альтруизм.

Конечно, идеал, с точки зрения созерцательно-эстетического восприятия
действительности, всегда намного привлекательнее, чем любое несовершенное к
нему приближение. Глубоко содержательный, богатый и насыщенный идеал очень
выигрывает по сравнению с политическими и юридическими средствами и
механизмами, которые всегда, как и любые средства, формальны и
несовершенны.

Здесь содержание неправильно противопоставляется -- в духе самобытной
философии славянофилов -- форме, а на богословском языке "Божественная
благодать" противопоставляется "человеческому закону". За такими
рассуждениями скрыта ложная альтернатива: что лучше -- формальный "сухой
закон" или благодать, проникающая в душу человека? Причем предполагается,
что "благодать" -- от Бога, а "закон" от "человеков".

Фактическое состояние дел при таком "изобразительном" подходе совершенно не
учитывается. А ведь можно было бы задуматься: почему Запад со своим
"эгоизмом" и "индивидуализмом" создал "общество всеобщего благоденствия", а
мы со своей знаменитой духовностью всю страну в полупомойку превратили?

[306]

В религиозной сфере "что" неразрывно связано с "как", средства и цели
подлежат одной этической оценке.

Без преувеличения можно сказать, что это "роковой вопрос" нашего
социального развития, который давно является застарелым общим местом
"русского менталитета".

Но не лучше ли поставить ту же самую проблему в иной плоскости: каковы
должны быть законы (если без них все равно нельзя), чтобы они предотвращали
хотя бы элементарные безобразия нашей жизни. Законы, которые, регламентируя
и ограничивая в чем-то жизнь, не препятствовали бы действию благодати,
развитию творческого начала жизни, проявляющегося прежде всего в раскрытии
человеческих личностей, улучшении человеческих отношений, в соответствующем
улучшении общественной атмосферы?

Есть и другая группа людей, которые как-то очень подозрительно легко
соглашаются с идеей прав человека, по всей видимости, не представляя всей
мировоззренческой и философской глубины этого понятия. Они здесь вообще не
видят проблемы, полагая, что "права человека" -- это что-то самоочевидное,
само собой разумеющееся, не требующее специального рассмотрения; что-то
вроде общепринятых правил вежливости. "Сегодня, мол, не средневековье и
поэтому никого на костре жечь не надо".

Но можно возразить, что если речь идет о такой важной вещи как спасение в
вечности, то совсем не очевидно, что еретиков не надо казнить. Тем более,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
что "еретики" угрожают потерей спасения не только для себя, но и для других.

[307]

Наши новоиспеченные либералы часто не чувствуют всего трагизма свободы, лежащей в основе этого вопроса.

Почти никто открыто против самой идеи прав человека сегодня не выступает, хотя и мало кто, как это всегда было на Руси, интересуется этой проблемой в теоретическом смысле. На вопрос, почему люди не интересуются правовыми вопросами и не участвуют в правозащитном движении, они обычно ничего вразумительного не отвечают, показывая тем самым, что особого значения правам человека как таковым они не придают. В то же время если все же заходит спор о правах человека, то многие приходят в такое волнение, как если бы речь шла о чем-то для них жизненно очень важном. Это свидетельствует о том, что нейтральность по отношению к этому вопросу была мнимой, и какой-то выбор на интуитивном уровне все же был сделан.

О правах человека говорится в Конституции РФ, и периодически высокопоставленные церковные иерархи в интервью одобрительно отзываются о правах человека и о тесно с ними связанном "отделении церкви от государства", тоже, похоже, не очень представляя всех последствий этих концепций. Очень редко кто решается, как ныне покойный митрополит Санкт-Петербургский и ладожский Иоанн (Снычев), открыто выступать против самой концепции прав человека.

Даже большевики, глубоко презиравшие "абстрактный гуманизм", "буржуазные свободы" и "общечеловеческие ценности", включили в советскую Конституцию действительно чисто западные по своему происхождению права и свободы человека, вовсе и не собираясь их как-то соблюдать, создав при

[308]

этом даже теорию, согласно которой права и свободы только тогда подлинны, когда они используются для "пользы", а не вообще как-либо, как кому в голову взбредет. Под "пользой" же понималось все то, что способствовало "делу строительства социализма". Большевики отвергли какое-либо непредусмотренное использование свободы, называя такое понимание свободы "формальным" и "буржуазным". Им тоже понятнее были обязанности, а не права. Западным "формальным" свободам и правам они противопоставляли "социальную обеспеченность трудящихся" (социальные права). Свободу же как таковую они ощущали, вопреки своим теориям, как досадную неопределенность, и пытались качественно определить свободу, связав ее с истиной в их понимании. Свободу они определили как "осознанную необходимость", которая в их сознании ассоциировалась с железными законами эволюционного и социально-исторического развития человечества. Свободным считался тот, кто признавал эти законы. Понятие свободы становилось, таким образом, вторичным и излишним.

Но проблема соотношения свободы и необходимости действительно очень сложная не только с философской, но и с практически-правовой точки зрения, когда то или иное решение этой проблемы касается самым непосредственным образом жизни каждого члена общества. Аскетическое снятие этой проблемы в жизни святых не устраняет необходимости если не полного философско-отвлеченного решения этой проблемы (что, строго говоря, невозможно), то хотя бы убедительной аргументации в пользу вполне конкретных правовых норм.

[309]

Между тем то, что обозначается выражением "права человека", является лишь вершиной айсберга, включающего в себя целый комплекс мировоззренческих и философских понятий, касающихся человека и общества, ключевым из которых является понятие "свобода".

Ясно также, что концепция прав человека -- западного происхождения, тесно связанная с общественным развитием Запада, прошедшего через Ренессанс, Реформацию, Просвещение, буржуазно-демократические революции и все последующие потрясения XX века.

Именно после Второй мировой войны, приведшей к невиданному в истории массовому надругательству над людьми, в европейском общественном сознании, в том числе и у христианских церквей, пробудилась озабоченность вопросом "прав человека" как прежде всего защитным механизмом, способным предотвратить подобные бедствия. Это было время появления многих движений за мир и правозащитных организаций. В эти годы оформляются Организация Объединенных Наций, Всемирный Совет Церквей, в деятельности которых защита прав человека становится постоянной темой, возникают общественные и христианско-экуменические по своему духу движения: Моральное перевооружение (Швейцария), Тэзе (Франция), Фоколяры (Италия) и многие другие, менее известные.

Важно отметить, что идея прав человека, проходя сложными извилистыми путями через всю историю человеческого общества, воплотившись в международных

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
декларациях, соглашениях и ряде конституций развитых западных стран
христианской культуры, на

[310]

процедурно-функциональном уровне "как" выражает, по сути дела, "что"
библейско-христианской традиции -- понимание человека как сотворенного "по
образу и подобию Божию", вообще универсализм в понимании человека (Во
Христе нет ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного; ни мужского пола,
ни женского. -- Рим. 10, 12; Гал. 3, 28).

Часто "права человека" понимаются как что-то светское, не имеющее никакого
отношения к религиозности; за права человека часто боролись люди
нерелигиозные, разного рода революционеры, но, как отмечали многие
исследователи, саму идею свободы и сознание права на свободу они, сами того
часто не сознавая, почерпнули именно в христианстве. За свободу совести
боролись и религиозные меньшинства, те, кого традиционные церкви называют
страшным словом "сектанты". Позже, если они оказывались в большинстве, то
сами превращались в убежденных гонителей всякого инакомыслия, полагая, что
любое отступление от истины, которой именно они обладали, должно беспощадно
каратся. Принцип свободы совести, таким образом, часто использовался
утилитарно из тактических соображений. Но важно отметить все же саму
апелляцию к этому принципу как к норме. Философской же разработкой проблемы
прав человека занимались единицы, а в России -- почти никто.

Без преувеличения можно сказать, что концепция "прав человека" является
венцом развития общественной мысли человечества, и отказ от нее равносителен
призыву возвращаться к архаическому родоплеменному строю, где личность была
подавлена коллективом, рассматривалась как его функциональная часть --
"винтик", где господствовала, как гово-

[311]

рят социологи, "мононорма", детально регламентирующая стиль поведения под
неусыпным надзором старейшин.

Очень легко показать "утопизм" правовой концепции, указав на повсеместное
нарушение прав человека, на то, что правительства, как правило, закрывают
глаза на самые вопиющие нарушения прав человека, если дело касается
какой-либо выгоды государства в целом.

Но с равным успехом можно критиковать сам принцип добра, указывая на его
слабость и практическую беззащитность перед злом, не пренебрегающим
никакими средствами, живописуя при этом всякие кошмарные сцены, как это
делал Иван Карамазов перед Алешей (роман "Братья Карамазовы", глава
"Бунт").

На открытую же критику самого принципа добра не решаются даже явные злодеи,
но покритиковать "отвлеченность", "неопределенность", "абстрактный гуманизм
общечеловеческих ценностей" желающих, как выясняется, не так уж мало.

Но почему-то часто считается, что христианство к гуманизму никакого
отношения не имеет. А ведь Сам Господь признал общечеловеческое "золотое
правило" нравственности, повторив его: "Как хотите, чтобы с вами поступали
люди, так поступайте и вы с ними" (Мф. 7, 12).

Так что представляется вполне допустимым говорить о христианском гуманизме,
предполагающем наряду с эсхатологической сотериологией [2] спасение через
творчество и культуру.

2 Эсхатология (греч.) -- богословское учение о конечной судьбе мира и
человека. Сотериология (греч.) - богословское учение о спасении человека в
вечности.

[312]

Конечно, гуманизм -- сложное многозначное явление; известно, что атеизм в
его систематической форме стал возможен именно в эпоху Просвещения. Но
важно понять, что сам гуманизм оказался возможным лишь в контексте
христианского миропонимания и христианской культуры.

Вопрос о правах человека в большой степени зависит именно от нашей оценки
гуманизма как общественно-культурного явления. При отрицании гуманизма как
имеющего положительный (в том числе и религиозный) смысл, невозможна и сама
постановка вопроса о правах человека. Особенность гуманизма в том, что он
тесно связан со смыслом земной жизни человека. Если земная жизнь никакой,
хотя бы относительно самостоятельной, ценности не имеет, нигилистически
отрицается или рассматривается только как место испытаний до Страшного
Суда, то говорить о каких-то правах человека становится неуместным [3].
Одни люди отрицают гуманизм (вместе с миром, "лежащим во зле"), исходя из
дуалистическо-религиозных представлений, своеобразного религиозного
перфекционизма. Это отрицание может происходить и в моралистической форме,
когда "альтруистические обязанности" противопоставляются "эгоистическим
правам" [4].

3 С богословской точки зрения это вопрос о возможности второстепенных
ценностей в иерархической системе ценностей.

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
4 Примером здесь может служить наше недавнее коммунистическое прошлое. Несмотря на усиленно насаждаемую идеологию коллективизма и альтруизма, общественная жизнь становится все менее гуманной.

[313]

Другие легко соглашаются, как уже говорилось, с идеей прав человека, часто не представляя всей глубины проблемы.

2. Закон и право.

2.1. Подмена "права" правилом.

Очень часто под правами вообще понимают либо правила, либо привилегии. Действительно, совершенно очевидно, что общество и государство могут существовать только в условиях жесткой регламентации определенных сторон жизни. Некоторые даже полагают, что чем больше степень этой регламентации (в том числе и интеллектуальной), тем больше будет в обществе порядка и тем лучше это будет для всех граждан [5].

Последовательное применение этого подхода уподобило бы общество полностью детерминированному механизму наподобие часов, где каждая шестеренка исправно выполняет свое предназначение, а совокупная работа всех шестеренок обеспечивает точный ход часов.

Такой методологии старались, вопреки всей своей "диалектике", придерживаться большевики, понимая под правом в основном правила, законы, нормы, указы [6], а еще чаще - всевозможные ведом-

5 Еще небезизвестный Козьма Прутков высмеял этот подход в своем "Проекте о введении единомыслия в России". В "Проекте" с железной логикой показывается "польза" единомыслия.

6 См. статья "Право" в любом советском словаре.

[314]

ственные инструкции, о которых публика просто не знала. Свое главное оправдание такой детерминизм находит в принципе так или иначе понимаемого "общего блага". Этот подход, при котором право понимается как обязанность, и можно определить как детерминистский [7]. Именно такой подход порождает хорошо известный обвинительный уклон в судопроизводстве.

2.2. "Право" как ограниченная свобода.

Согласно другому подходу, который можно назвать либеральным [8] (в литературе этот подход называется юридическим; от *jus* -- право), сущностью права как именно права являются не нормы, а справедливость (*justitia*), классическая формула которой -- "*suum cuique* -- каждому свое". За каждым признается его не подлежащая отчуждению личная сфера, а значит -- его свобода в этой сфере. Поскольку в общегитии невозможна полная свобода (которая в таком случае становится вседозволенностью, произволом, анархией) и границей свободы одного

7 Интересно заметить, что поведенческий детерминизм в большой степени свойствен животному миру, где каждая особь в стае знает свое место, свои обязанности и свои привилегии.

8 Термин "либерализм" изрядно пообтерт и дискредитирован в общественном мнении, но другого слова пока нет. Считается даже хорошим тоном ругать либерализм, хотя в основе этого термина лежит хорошее латинское слово "*liberalis*" -- свободный.

[315]

человека должна быть свобода другого человека, то для защиты людей друг от друга прежде всего и служат государственные законы (правила, нормы). Законы в этом случае тоже нужны для "наведения порядка", но коренное различие здесь состоит в том, что главной целью при либеральном подходе является не порядок сам по себе, а максимально возможная в обществе свобода граждан. Правом в этом случае считается свобода выбора в рамках закона. Правом можно и не воспользоваться, это в точном смысле слова то, что предоставляется свободе выбора. Таким образом, право действует в рамках закона, и его не следует путать с законом.

Можно сказать иными словами, что право при либеральном подходе есть намеренно созданная область неопределенности, в границах которой у людей есть возможность выбора [9]. Закон есть условие (необходимое, но недостаточное) для осуществления права как свободы. Должен быть "не человек для субботы, а суббота для человека" (Мк. 2, 27).

Как писал С. Н. Булгаков, цитируя В. С. Соловьева: "Право есть свобода, обусловленная равенством. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как синтез

9 Конечно, и при детерминистском подходе остается какая-то возможность выбора, ведь невозможно все предопределить. Но при либеральном подходе эта область значительно шире. Кроме того, эти два подхода несут с собой различные идеологии, создающие соответственно различные "духи законов".

[316]

свободы и равенства. Понятия личности, свободы, равенства составляют сущность так называемого естественного права" [10].

Человек должен быть свободен потому, что это соответствует его человеческому достоинству; внешняя свобода есть средство, точнее, отрицательное условие свободы внутренней, нравственной, которая есть образ Божий в человеке.

В работе "О социальном идеале" С. Н. Булгаков убедительно показывает, что "естественное право" на самом деле не так уж естественно, а имеет религиозную основу.

Вопрос о правах человека, таким образом, тесно связан с вопросом о свободе и не сводится к вопросу об арифметическом балансе прав и обязанностей, который никого вдохновлять, конечно, не может. А без вдохновения ничто путное в этом мире не делается. Справедливость же и свобода вдохновляют. В. С. Соловьев определил справедливость как любовь в социальной сфере [11]. Для понимания изложенного подхода к праву необходимо понимать связь между уважением к справедливости и уважением к свободе индивидуума.

10 Булгаков С.Н. О социальном идеале // Сб. статей "От марксизма к идеализму", Спб., 1903; См. то же: Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т.1.С.263.

11 Соловьев В.С. Собрание сочинений и писем: в 15 т. М., 1993. Т. 2. С. 180.

[317]

2.3. Терминологическая нечеткость. Широкое и узкое понятие права.

Много путаницы вносится и из-за терминологической нечеткости.

Следует четко различать закон и право; в то же время во многих языках для определения законодательных систем используются такие выражения, как: международное право, конституционное право, гражданское право, уголовное право, семейное, жилищное, финансовое и др., предполагающие, прежде всего, изложение законов.

В Церкви имеется "каноническое право", хотя здесь подразумеваются именно нормы, законы, правила, а не какая-либо свобода выбора. (Особенно нелепо звучит выражение "крепостное право". Следовало бы говорить -- "крепостной регламент".)

Конечно, такие выражения сложились исторически, и сами законы отражают представления народа о справедливости и правде, и в этом смысле эти законы "правильные", "правые", связанные с высоким понятием "правды".

Перечисленные виды "права" включают в себя не только соответствующие кодексы, содержащие перечни законов, но и обширную комментирующую литературу, раскрывающую и философию, лежащую в основе этих законов.

То есть термин "право" здесь используется в широком смысле, и его следует отличать от собственно права как гарантированной свободы выбора. Именно это "узкое" понимание права и составляет "соль" права как такового.

[318]

Исторически понятно формирование юридической и правовой терминологии, но очевидно, что терминологический синкретизм (смешение закона с правом) не способствует ясности понимания закона и права как тесно связанных, но все же совершенно разных понятий [12].

Определение Марксом права как "возведенной в закон воли господствующего класса" объявляет источником права силу, что отрицает понятие "права" как таковое.

"Право сильного" -- это из области естественного (животного) мира, где сильные особи безжалостно уничтожают слабых.

Сила же должна быть нужна не для нарушения прав слабых (это происходит "естественно" и без всяких законов), а для защиты прав всех посредством законов. Это и является главным признаком правового государства.

В этом смысле правовое государство, признающее равные права различающихся по силовым способностям людей, очень даже "неестественно", но именно эта "неестественность" возвышает человека над животным миром. Таким образом, понятие "естественного права", несмотря на солидную историческую традицию, не лишено двусмысленности.

12 Четкое разделение "закона" и "права" имеется в английском языке.

Юридически оформленное право в нем называется не "правом" (right), а "законом" (law).

[319]

Невнятная терминология продолжает способствовать размыванию самого понятия права, сущностью которого являются свобода и права человека.

2.4. Опасность отождествления закона и морали.

Существует также опасность отождествления закона и морали, сведения закона к морали через промежуточный термин "право", несущий в себе и легалистический и нравственный смысл. Возникает очень популярный в России

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
патерналистский соблазн -- строить общественные отношения по типу семейных, где должны быть "совет и любовь". В этом случае сама постановка вопроса о правах и свободах часто кажется неуместной, как это, действительно, кажется неуместным в семье. Правовой вопрос здесь подменяется моральным аспектом взаимоотношений людей. Всегда можно назидательно сказать людям, что они плохо совместно живут только потому, что не достигли соответствующего нравственного уровня, при котором уже никакие законы не понадобятся. Это, в общем-то, верно, но только отчасти. Непонятно только одно: почему в ожидании того счастливого времени, когда все достигнуто необходимого нравственного совершенства (что само по себе очень проблематично), не следует уделить серьезного внимания тем самым законам, которые по своей сути защищают прежде всего слабых? Ведь заботиться о слабых можно не только путем личной или даже организованной благотворительности, но и путем принятия соответствующих законов.

[320]

Такое умонастроение, подменяющее закон моралью, может проявляться и по коммунистической линии утилитаристского коллективизма с целевой функцией "общего блага" [13], и по религиозной линии в виде этико-социальной проекции восточного монофизитства, что также приводит к правовому нигилизму. Из того, что в Царстве Божием не будет юриспруденции, почему-то делают вывод, что и в земных условиях на нее не следует обращать особого внимания.

Возможна и обратная редукция -- морали к закону, что приводит к законничеству и бюрократии.

Крайности, как известно, сходятся, и эти две редукции (сведение закона к морали и морали к закону) органически сочетаются при патерналистско-тоталитарном режиме.

Пример нашего недавнего прошлого у нас всех перед глазами. Никто, конечно, специально не занимался никакими "сведениями" и "редукциями", но это в условиях этатизма (огосударствления всех сфер жизни) происходило само собой. Атмосфера всеобщей лжи и неадекватная терминология еще более запутывали картину.

2.5. Свобода и благодать.

В основе этой проблемы лежит хорошо известный в богословии вопрос о соотношении свободы и благодати [14], имеющий большое значение при выборе по-

13 Вместо славянофильской "соборности" при этом получается лагерный общак.

14 Начало широкому обсуждению этого вопроса положил известный спор св. Августина и Пелагия.

[321]

веденческого стереотипа, при определении, что следует предоставить воле Божией, а в чем можно проявить человеческую активность. Недостаточно просто сказать: "должно быть и то и другое". По какой границе осуществляется знаменитая синергия (взаимодействие) воли Божией и воли человеческой? Какова степень асимметричности этих волей?

Не слишком ли мы безвольно предаем неправду на "волю Божию", просто боимся быть "изгнанными правды ради", не веря в обетованное Христом блаженство (Мф. 5, 10)? Нет ли в нашем поведении явной асимметрии между двумя нашими активностями: в сфере, где следование "правде" может привести к изгнанию и к материальным потерям, и в совсем другой сфере - карьерно-материальных приобретений? В первом случае мы, оправдывая свое бездействие, лукаво полагаемся на "волю Божию", а во втором -- на свою волю и собственные усилия.

2.6. Закон и благодать.

Тот же вопрос можно переформулировать и в новозаветной терминологии "закона и благодати" [15]. Вроде бы должно быть ясно, что закон и благодать относятся к разным онтологическим уровням, имеют различный онтологический статус; поэтому здесь нельзя решать вопрос путем простого выбора в пользу закона или благодати на основе вкусовых, мировоззренческих и любых других предпочтений.

15 Если проводить параллель с дилеммой "свобода и благодать", то здесь "закон" соответствует "благодати", а "благодать" -- "свободе".

[322]

Нравственное начало, конечно, ближе к благодати, чем к закону, но историческая практика показывает, что в случае, когда отождествляется закон и нравственность, когда хотят решать многие вопросы не сложным путем судебных процедур, а "просто по справедливости" (как это было в русской крестьянской общине), то строится неправовое патерналистское государство, ориентированное на семейный или родоплеменной тип общественных отношений с акцентом на обязанностях. В результате вместо ожидаемого семейного тепла развивается nepотизм и взяточничество.

3. Что такое права человека?

Большинство людей под "правами человека" понимает что-то положительное, что-то вроде правил хорошего тона, что, мол, нельзя обижать людей, так как это нехорошо. В общем-то, это верно, но явно недостаточно. Особенно если попытаться осмыслить права человека с религиозной точки зрения. Здесь возникают такие проблемы, при неправильном подходе к которым можно не только не превзойти праведности "законников и фарисеев", но и оказаться в языческом, если не в доязыческом состоянии. Например, можно рассуждать так: при чем тут какие-то "права", если речь идет о спасении?

С богословской точки зрения вопрос сводится к религиозному осмыслению временного в перспективе вечного, к вопросу о вторичных ценностях. Здесь, как известно, существует две крайности: спиритуализм и материализм. [323]

При первом подходе, характерном для Востока, земная жизнь рассматривается лишь как место испытаний и подготовки для вечности, поэтому любые земные потрясения и страдания следует воспринимать как нечто неизбежное (восточный спиритуализм всегда связан с фатализмом). Ведь душа человека все равно бессмертна, и никакое убийство на физическом плане само по себе не может лишить человека того, что ему суждено. Тем более, что всегда можно помолиться о страждущем человеке, и если Господу будет угодно, то Он избавит страждущего от физических бедствий, а если не избавит, то, "стало быть, так и надо". Предпринимать же что-либо "на физическом уровне" не следует.

При втором, материалистическом (и отчасти -- безрелигиозно-гуманистическом) подходе все бедствия человечества определяются несовершенными условиями жизни ("бытие определяет сознание"), а поэтому следует изменить условия общественной жизни, и тогда многие проблемы решатся сами собой. Из этой крайности образовался хорошо известный русский коммунизм. При этом подходе, поскольку человек рассматривается не как творение Божие, а лишь как потомок высокоразвитой обезьяны, правовой вопрос, в основе которого лежит уважение к человеческой личности, тоже не возникает, тем более, что материализм претендует на знание исторических закономерностей, оставляющих человеку лишь один вид свободы -- соглашаться с ними ("свобода есть осознанная необходимость"). Но поскольку коммунизм, утратив Бога, стал воспевать человека и его активизм, то в коммунизме удивительным образом сочетались фатализм и волюнтаризм. [324]

Для полноты картины можно вспомнить и либерализм, акцентирующий то, что называют "правами человека первого поколения", предоставляющий всем равные "правила игры", но не учитывающий неравные стартовые возможности разных людей. "Права человека" здесь понимаются преимущественно в отрицательном смысле: человек свободен в той мере, в какой он не нарушает свободу другого человека (как это сформулировано во французской "Декларации прав человека и гражданина", 1791). Известно, что слабым местом либерализма является невнимание к тому, что позже определили правами второго поколения, то есть "социальными правами". Обобщенно это можно назвать "правом на жизнь". Здесь имеются в виду социальные гарантии для тех, кто не может полноценно участвовать в постоянной конкуренции и борьбе за жизнь.

В христианской традиции, благодаря Боговоплощению, утверждается сочетание духовного и материального, которое есть, так же как и духовное, творение Божие. Поэтому забота о человеческой телесности и соответственно об условиях ее существования по-христиански оправдана.

В христианстве, открывшем в человеке новое измерение и новую глубину, давшем ему возможность найти свое полное и окончательное определение в своем личном единстве с Божеством, открывается и новый смысл человеческой свободы.

Уже поэтому должно быть ясно, что люди не имеют права наносить прямым или косвенным образом материальный и душевный ущерб друг другу или отнимать ту свободу, которую дал Бог. На юридическом языке источником прав, как и достоинства,

[325]

человека является не какое-либо земное начальство, а Бог. Именно поэтому и можно эти права назвать "неотчуждаемыми".

Кроме многочисленных примеров христианской благотворительности во исполнение прямой заповеди Христа, можно привести яркий пример прямого правозащитного действия святителя Николая, когда он, согласно церковному преданию, открыто вступил в конфликт с властями (вмешался в политику), воспрепятствовал смертной казни трех мужей, несправедливо осужденных. В сознании святого была связь между вопросом их спасения в вечности и их физическим спасением в этой жизни.

Поэтому, не вдаваясь в сложный и, как правило, не доступный для нас вопрос

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org о спасении (в вечности) других людей, не превращаясь в "спасателей", следует делать то, что предписывает нам та самая любовь к ближним, которую заповедал нам Спаситель. Конечно, мы не юристы и не обязаны знать с полной достоверностью, кто осужден справедливо, а кто -- нет. Но существуют случаи, когда картина бывает совершенно ясна, и тогда вмешательство становится нравственной обязанностью. Сама концепция "прав человека" возможна только при признании достоинства и свободы человека. И христианское основание для этого существует: "человек сотворен по образу и подобию Бога" и наделен свободой Самим Богом. В западной богословии было постепенно осознано, что благодать аннулирует закон только в Царстве небесном или в душе святого, а в земных общественных условиях (все общество святым быть не может) благодать не отменяет закон, а восполняет.

[326]

Закон имеет свои пределы, свою нижнюю границу, нарушение которой приводит к тяжелым последствиям анархии. Но закон имеет и свой потолок: он не может все предусмотреть и не может научить людей любить друг друга. Так, выбор поведения, соответствующий евангельским заповедям (в западной традиции советам: нищета, целомудрие), человек может делать только лично для себя, не пытаясь возвести это в общеобязательное для всех правило. То же самое касается известных Евангельских заповедей. Закон же, согласно пониманию В. С. Соловьева, предназначен не для того, чтобы устроить на земле рай радостного общения душ, но для того, чтобы предотвратить преждевременное наступление ада.

Возникает все тот же вопрос: а почему, собственно говоря, следование Истине нельзя возвести в обязательное правило? Но высшая Истина обладает одним важным свойством, которым очень часто пренебрегали в истории: она может быть воспринята только свободно, может победить только своей внутренней силой. Иначе следовало бы оправдать костры инквизиции, все виды насилия, творимые именем религии, не говоря уже о таких относительно "тонких" (по сравнению с костром) вещах, как институт государственной религии, а priori ущемляющий право на свободу совести для всех инаковерующих.

Вопрос о свободе в теоретическом смысле является философским вопросом, имеющим много измерений -- социальное, психологическое, нравственное, и без преувеличения можно сказать: это очень сложный и важный вопрос. Отсутствие в нашем обществе интереса, соответствующего важности этого вопроса,

[327]

может объясняться не только сложностью правовой проблематики, но и отчаянием организовать какую-либо правовую защиту. Многие даже скажут, что надо не философией права заниматься, а "дело делать", забывая о том, что любому делу предшествует мышление ("В начале было Слово"), и что нет ничего практичнее хорошей теории.

Вся глубина этого вопроса была показана Ф. М. Достоевским в "Легенде о Великом инквизиторе". Основная сложность здесь состоит в том, что очень трудно почувствовать нравственный аспект свободы. "Великий инквизитор" хотел исправить "ошибку" Бога, наделившего человека свободой.

Обычно свобода понимается как что-то формальное, пустая возможность выбора; а когда выбор сделан, то свобода вроде бы и ни к чему. Для христианина истинная свобода возможна только во Христе. Для него это -- абсолютная истина. Но мы часто не знаем, как эта истина должна выражаться не только в аскетическо-индивидуальном аспекте, где высшим проявлением свободы является самоотречение, но и в социальной плоскости (взаимоотношений людей).

Например, как следует относиться к "еретикам", к людям других вероисповеданий, к атеистам и агностикам? Следует ли их гнать, как-то терпеть или даже радоваться такому религиозному разнообразию? Все вроде бы согласны, что восприятие истины может быть только свободным. Но свобода всегда несет с собой риск, в том числе и риск заблуждения, отказа от этой Истины. Как совместить монизм Истины с плюрализмом свободы?

Но во-первых, истина религиозная отличается от истин научных (проверяемых).

[328]

А во-вторых, не должно ограничивать друг друга в религиозной свободе, так как все люди обладают одним онтологическим статусом, онтологически находятся на одном уровне и не имеют права решать друг за друга мировоззренческие вопросы.

В западном общественном сознании исторически сложилось представление, что первичным изначальным правом человека является право на свободомыслие, не доходящее, правда, до атеизма. Исторически борьба за это право происходила в эпоху Реформации как за право исповедовать различные формы христианства. И действительно, религиозно-мировоззренческие представления в целом являются важнейшим фактором самосознания, и посягательство на эту сферу равносильно посягательству на самую человека, на его "я", его

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
аутентичность, его совесть.

"Свобода совести -- основа всякого права на свободу, поэтому она не может быть отменена или ограничена людской волей, государственной властью. Она есть изъявление Бога. Бог в свободе видит достоинство сотворенного им человека. Только в свободном существе образ и подобие Божии обнаруживаются" [16].

Исторически сложилось так, что свобода формирования и выражения мировоззренческих и интуитивно-религиозных установок сознания человека стала называться "свободой совести".

16 Бердяев Н.А. Государство //Сб. "Власть и право. Из истории правовой мысли". Л., 1990. С. 288.

4. Краткий исторический экскурс.

4.1. Античная традиция.

Классическим примером постановки проблемы прав человека остается известный сюжет из драмы Софокла "Антигона", где дочь Эдипа Антигона, вопреки запрету правителя Фив царя Креонта, ссылаясь на "закон богов, не писанный, но прочный", предала погребению тело своего убитого в сражении брата, который, с точки зрения властей, был политическим преступником. За это Антигона была жестоко наказана.

По представлению греков, отказ кому-либо в погребении был поступком безбожным и варварским, "одинаково ненавистным и людям, и богам". Воля человека (Креонта) "не может быть", -- заявляет пред царем Антигона, -- "выше воли бессмертных, выше законов не писанных, но неизгладимых, существовавших всегда..."

Вопрос можно поставить так: существуют ли такие права человека, которые не подлежат отчуждению другими людьми? Что является источником права? Бог или человек? Если Бог, то может ли человек посягать на то, чем он сам наделить другого человека не может?

Понимание человека, его природы, меры допустимого и недопустимого по отношению к нему определяются религиозно-философскими представлениями своего времени. Языческий мир не знал того высокого представления о человеческой личности, какое дает Библейско-христианская традиция. Языческий мир в целом не знал и жалости к поверженному врагу, не видел в нем существа, в чем-то совершенно

[330]

равного единоплеменникам. Известно, что даже такие просвещенные умы древности, как Платон и Аристотель высказывались в пользу рабства, не считая рабов за полноценных людей.

Но элементы универсальной (общечеловеческой) этики уже ярко выражены в "естественной" философско-этической мысли стоиков (Зенон, Эпиктет, Сенека, Цицерон).

В этике стоицизма люди рассматривались равными на основе универсализма рассудочной и волевой способностей человека.

Нотом homini deus est, si suum officium sciat (человек человеку бог, если знает свои обязанности - античное высказывание III в. до Р. Х.).

Цицерон писал: "Нотом res sacra hominis - человек вещь священная для другого человека". (Ср.: "Блажен иннок, который всякого человека почитает как бы богом после Бога" [17].)

Такое понимание человека человека противостояло древней языческой ксенофобии и обоготворению государства как самоцели. В этике стоицизма была развита идея естественного права, которое выше по своему статусу государственных законов. Последние только тогда и являются законами в собственном смысле слова, когда отражают естественный закон.

Конечно, эту мысль можно найти в истории и раньше, например у греческих софистов. Здесь важно заметить, как по линии естественного откровения развивалась та же самая идея, что в области сверхъестественного Откровения. Вспомним, что Климент

17 Преподобный Нил Синайский (V в.) // Добротолюбие. Т. 2. М., 1995. С. 222.

[331]

Александрийский (II-III вв.) видел провиденциальную параллель между Библией для иудеев и философией для эллинов. Известно, что эти две линии сошлись в учении о "логосе" евангелиста Иоанна Богослова. Логос греческой философии был отождествлен со Вторым Лицом Троицы -- Сыном Божиим (Ин. 1, 1).

Светские исследователи иногда утверждают, что языческий политеизм не породил такой нетерпимости, как библейско-церковный монотеизм с его религиозной догмой: "extra ecclesiam nulla salus" (вне церкви нет спасения). Религии Греции и Рима состояли из множества легенд, мифов и обрядов, но не имели ничего похожего на религиозную догму, с ее ортодоксальностью и соответствующей эксклюзивностью. Сократ подвергся гонениям скорее за инакомыслие, чем за инаковерие, хотя и был обвинен в

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org том, что "вводит новых богов".

Тацитовское "Deorum iniuriae -- Diis curae" (оскорбления богов касаются только самих богов) объясняется не только отточенностью юридического мышления римлян, но и равнодушием к религии в атмосфере религиозной римской эклектики.

Соблюсти библейское "Мне отмщение и аз воздам" (Втор. 32, 35), "не мстить за Бога" в условиях монотеизма (истина только одна!) оказалось намного сложнее.

4.2. Библейская традиция.

Ветхозаветное Откровение впервые в истории дает представление о равном достоинстве всех людей как сотворенных "по образу и подобию Божию".

[332]

Важно отметить, что элементы общечеловеческой (универсальной) этики выражены уже в Ветхом Завете, где Закон предписывал защиту не только вдов и сирот, но и чужестранцев, от "имеющих власть" (Исх. 23, 9; Лев. 19, 33-4). Одно это уже означало огромный отрыв от архаического родоплеменного языческого сознания, не распространявшего на чужаков "внутренние" этические нормы. Ксенофобия была нормой для языческого мира.

Важными понятиями ветхозаветной этики были социальные понятия "правды" и "справедливости", укорененные в Боге:

"Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды" (Исх. 23, 2);

"Мерзок пред Господом, всякий делающий неправду" (Втор. 25, 16);

"Господь есть Бог правды" (Ис. 30, 18).

"Правда" здесь понимается не в каком-либо кланово-национальном, корпоративном или даже вероисповедальном смысле, а именно как "правда Божия", имеющая общечеловеческий смысл.

В Ветхом Завете содержится и четкое различие трех основных властей:

"Господь - судья наш, Господь -- законодатель наш, Господь - царь наш" (Ис. 33, 22).

Независимость судебной власти - важнейшее следствие и главная цель разделения властей. В библейской истории есть яркий пример такой независимости, когда пророк и судья Самуил отстраняет от власти царя Саула (1 Царств.). Можно назвать это "библейским Уотергейтом", сравнив с ситуацией 1974 г., когда Верховный суд США заставил Президента США

[333]

Р. Никсона уйти в отставку по причине нарушения его администрацией Конституции США. Линия на ограничение абсолютной власти монарха через судебную власть стала одной из тех силовых линий огромного значения, которые пронизывают тысячелетия, выстраивая от древности к современности цепь сходных феноменов человеческой истории [18].

Новозаветное Откровение, Боговоположение Второго Лица Св. Троицы -- Сына Божия в Иисусе Христе -- безмерно углубило и одновременно конкретизировало ветхозаветное понятие "образа и подобия Божия".

В Новом Завете уже содержится совершенно ясная заповедь любить всех людей без исключения, включая врагов (Мф. 5, 44-45), что является и вершиной универсальной (общечеловеческой) этики. Иисус Христос проявил большую терпимость, запретив устраивать какие-либо чистки (Мф. 13, 24-30).

В книге пророка Исаяи осуждаются те, кто "требующему суда расставляют сети" (Ис. 29, 21), но не вменяется само требование суда в религиозную обязанность.

В Евангелии уже содержится прямая заповедь не судиться, и Сам Господь отказался восстановить справедливость в споре за наследство между двумя братьями (Лк. 12, 13).

То, что апостол Павел пользовался своими правами римского гражданина, еще ничего не говорит о религиозной ценности права как такового. Можно сказать, что апостол Павел пользовался этим правом

18 Баренбой Петр. Первая конституция мира. М., 1997. С. 84.

[334]

как средством для своей миссии и не более того. Означает ли это, что само понятие "прав" органически чуждо евангельскому духу?

Здесь важно понять, что евангельские заповеди имеют

предельно-эсхатологический характер, по сравнению с которым понятие не только права, но и даже закона кажутся чем-то очень второстепенным. Кроме того, эти заповеди обращены к личности человека, его совести, и, даже признавая их универсальный характер, эти заповеди можно прилагать только к себе, но не к другим. Господь совершенно определенно говорит, что не

следует заботиться о пище и одежде для себя (Мф. 6, 25), но следует заботиться о пище и одежде для другого (Мф. 25, 31-46) [19]. Хотя ясно, что пища и одежда сами по себе не имеют сотериологического

(эсхатологически-спасительного), а проще говоря - высокого религиозного

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
смысла. Важно наше отношение к материальной стороне жизни. Если человек оказался без пищи и одежды не только по причине ограбления (как в притче о милосердном самарянине. -- Лк. 10, 28–36), но в результате несправедливого суда (пострадать может и много людей), то означает ли это, что в этом случае христиане не должны чувствовать никакой ответственности за происходящее? Иисус не дал заповеди обращаться в суд в случае нарушения чужих прав. Но Евангелие и не содержит подробных рекомендаций или запретов на все случаи жизни.

Вопрос можно поставить так: пробуждает ли дух Евангелия в нас чувство ответственности за проис-

19 Бердяев Н.А. афористично писал, что "забота о хлебе для себя есть материальная забота, а забота о хлебе для другого есть духовная забота." [335]

ходящее в обществе, способствует ли правозащитной деятельности, например? Или следует в духе восточного фатализма целиком полагаться на "волю Божию"? Но ведь по такой логике и любого страждущего можно предоставить воле Божией. Не будет ли это лицемерием, рядящимся в ризы благочестия? В "Заповедях блаженств" (Мф. 5, 1–12) дважды говорится о "правде", и содержится обетование Царства Небесного изгнанным за "правду". Высокое понятие "правды" включает в себя и понятие "справедливости", то есть несет в себе и некоторый социальный и юридический смысл, актуальный в нашей земной действительности.

В Библии нет и выражения "человеческое достоинство", которое появилось позже как результат социокультурного развития, углубления самосознания человеческой личности, когда человеческая мысль обратилась не только к проблеме наилучшего устройства общества, государства, но и к проблеме защиты человека от этого общества и государства, всегда по своей левиафанской природе склонного рассматривать человека как свой составной элемент, легко заменяемый винтик в общественном устройстве. Вопрос можно поставить и так: следует ли осмысливать в Евангельском и святоотеческом духе новые общественные реалии, о которых нет упоминания в Св. Писании, или нет?

4.3. Христианская традиция.

Известно, что христианские апологеты в основном были сторонниками свободы совести.

[336]

Св. Иустин философ был одновременно чуток к библейскому и к стоическому пониманию правды и истины: "Люди истинно благочестивые и любознательные должны уважать и любить только истину и отказываться от последования мнениям предков, когда они худы: такова обязанность, внушаемая разумом... Любитель истины должен всячески и больше своей собственной жизни стараться соблюдать правду в словах и поступках своих, хотя бы смерть угрожала ему" (Апология I, 2).

Хотя св. Иустин в прямой форме не говорит о свободе совести, сам дух его философии христианского универсализма [20] много говорит в пользу этого принципа.

Тертуллиан (II–III вв.) писал: "Каждый человек имеет естественное право и власть почитать то, что он признает достойным поклонения. Религия одного человека ни вредна, ни полезна для другого. Не религиозно принуждать кого бы то ни было к религиозному почтению. Его должно воздавать добровольно, не вследствие насилия" [21].

Свобода совести, таким образом, следует из естественного права.

У Тертуллиана ясна выражена мысль о служебном предназначении государства. Следует уважать государственную власть не саму по себе, а до тех пор, пока она соответствует своему предназначению и не посягает на Божественные почести (Scorpisce, 14). Источником права, по Тертуллиану, является Бог (Apologeticum, 30).

20 "Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам".

См.: Св. Иустин. Апология II, 13.

21 Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви (репринт). М., 1994. Т. III. С.42.

[337]

Лактанций († ок. 320), которого иногда называют "христианским Цицероном", четко говорит о приоритете личности над государством: "люди, утверждающие, что надо уважать своих сограждан и не заботиться о чужеземцах, разрушают общество рода человеческого и вместе с тем уничтожают благость, щедрость и правду" (О Божественных наставлениях, VI, 6).

Лактанций убежденно повторяет мысль Цицерона об универсальной этике (общечеловеческих ценностях), которая до сих пор остается недостаточно популярной, несмотря на всю ее кажущуюся простоту: "Истинный закон есть прямой и с природой сообразный разум, который врожден во всех людях,

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org который неизменен, постоянен и вечен, который велит делать добро и запрещает делать зло... Ни сенат, ни народ не могут ничего в нем отменить, ни опровергнуть... Нет надобности ни в объяснениях, ни в толкованиях на него... Тут не случится, чтобы один закон был для Рима, а другой для Африки, один для настоящего, другой -- для будущего времени. Он для всех народов одинаков и пребудет во все времена неизменно" (О Божественных наставлениях, VI, 8).

Слова Лактанция звучат почти по-евангельски: "Нужно защищать религию не убивая, но умирая; не жестокостью, а терпением; не злодеянием, а честностью... Ибо нет ничего в такой мере свободного (добровольного), как религия..." [22]

Без комментариев ясно, до какой степени это противоречит расхожему представлению о религии как полезной обрядности.

22 Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. С. 42.

[338]

Секулярный взгляд на государство встречается и у восточных отцов, хотя и реже, чем у западных.

Так, св. Феофил Антиохийский (II в.) писал: "Царь сотворен не для того, чтобы ему поклоняться, но чтобы воздавать ему законную честь. Он не Бог, но человек, от Бога поставленный, не для того, чтобы ему поклонялись, но чтобы судил праведно, ибо ему некоторым образом вверено от Бога управление... но никому не следует поклоняться кроме Бога" (Апология. 1-я книга к Автолику, II гл.).

Св. Иларий Пиктавийский († ок. 367) обращался к императору Констанцию: "Для того вы и поставлены, за тем вы и смотрите, чтобы ваши подданные пользовались сладчайшей свободой. Возмущенный мир церкви нельзя восстановить, разрозненных нельзя собрать иначе, как предоставив им полную свободу жить по своим убеждениям, без всякого рабского принуждения... Если бы вы употребили насилие даже в интересах истинной веры, и тогда епископы, с их учительским авторитетом, пошли бы против вас и сказали: Бог - Господь всей вселенной, Он не нуждается в подневольном послушании, не требует вынужденного исповедания. Его нельзя обмануть, а Его благоволение можно заслужить искренним исповеданием Его" [23].

Св. Афанасий Александрийский писал, защищаясь от агрессивных ариан, которых поддерживал император Констанций: "Сам Господь не принуждает, а отдает на полное произволение, когда говорит всем: "если кто хочет идти за Мною" (Мф. 16, 24),

23 Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. С. 55-56.

[339]

и ученикам: "не хотите ли и вы отойти?" (Ин. 6, 67) ... Спаситель, приходя ко всякому, не вторгается с насилием, а только стучит (Откр. 3, 20) ... и когда открывают, входит, а когда медлят и не желают принять, уходит. Нет, не мечами и стрелами, не посредством военных отрядов, а убеждением и советом возвещается истина. А какое убеждение там, где страх от царя? Какой совет там, где возражающего наказывают изгнанием или смертью?" [24]

Но значение этих протестов ослаблялось тем, что, как считал профессор СПбДА В. В. Болотов (1854-1900), они исходили от партии гонимой (арианами). Будь эти слова сказаны тогда, когда громы императорской власти разражались над арианами, -- их действие, может быть, было бы более сильным [25].

Последовательное разделение сфер Божественного и светского (кесарева) очень важно, так как язычески-сакрализованный тип государства, несмотря на все попытки его "воцерковления" в христианскую эпоху, всегда противостоял, особенно на Востоке, человеческой личности, отказывая ей в праве самоопределения [26].

Конечно, не все христиане так рассуждали, и некий Юлий Фирмик Матерн в своем сочинении "De errore profanarum religionum" (О заблуждении нечестивой религии) (348), адресованном тому же импе-

24 Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. С. 55.

25 Там же. С. 56.

26 Насколько актуальны эти мысли раннехристианских авторов, видно из истории нашей страны, особенно из коммунистического 70 летнего периода, когда государство имело структуру древневосточной деспотии.

[340]

ратору Констанцию, советовал ему искоренять насильственными мерами язычество, указывая на библейский пример истребления богоизбранным народом хананеев.

Классическим для той эпохи было понимание свободы совести у блаженного Августина (354-430). До тех пор пока еретики (донатисты) имели преобладающее положение в Африке и преследовали его, Августин был горячим сторонником свободы совести; но потом, когда их позиции ослабели, он обратился к императорской власти с просьбой подавить еретиков. Удачный опыт

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosofff.org этой операции убедил его в пользу избранного метода, и Августин даже сформулировал принцип: "multis enim profuit prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri" [27], находя, что подобное принуждение не менее оправдано, чем то, которое совершается над больным человеком, не знающим о своей болезни. Если следует его изолировать ради заботы о здоровых, то тем более следует принимать строгие меры к еретикам, которые уводят верующих от спасения. Таким образом, Августин полагал, что насилие оправдано, если оно совершается во имя истины. Он указывал и на слова "убеди прийти" (Лк. 14, 23) из евангельской притчи о званых на вечерю. Греческий глагол убеждать имеет характер принудительности. Впоследствии аргументация Августина использовалась для оправдания казней еретиков.

Св. Амвросий Медиоланский одобрял насильственные действия императора Феодосия против язычества,

27 Смысл высказывания: страх и страдание иногда способствуют приближению к истине.

[341]

разрушение языческих храмов и статуй [28]. В 380 году Феодосий издал эдикт, обязывающий все подвластные ему народы исповедовать "ту религию, которой апостол Павел научил римлян; что должно веровать в Единое Божество Отца, Сына и Св. Духа, равночестных во Святом триединстве". Эдикт устанавливал уголовную ответственность за поклонение другим богам.

В 382 году был издан закон, карающий манихеев смертной казнью, конфискацией имущества и возлагающий обязанность на префектов претория учреждать специальных должностных лиц -- инквизиторов, которые должны были разыскивать манихеев и обвинять их перед судом.

В целом западные христианские авторы (Лактанций, св. Амвросий, св. Августин, св. Григорий Великий) утверждали, что человек должен добровольно отвечать Богу верой в него, поэтому никто не может быть принуждаем принимать веру вопреки своей воле. Самому характеру веры претит принуждение.

Св. Фома Аквинский был явным сторонником веротерпимости, убеждая правительство не подавлять религиозные меньшинства, не лишая их возможности свободно прийти к истинной вере.

Конечно, было бы натяжкой попытаться путем подбора более или менее подходящих цитат из Евангелия и из работ христианских авторов обосновать современную концепцию прав и свобод человека с соответствующими механизмами их защиты.

28 Ему принадлежит призыв: "olve, qbaleso, atque excute sectam gentilium!" (Смысл высказывания: следует гнать язычников).

[342]

В основе права лежат две великих идеи: абсолютное достоинство человеческой личности и равенство всех людей. Эти идеи входили в сознание человечества постепенно и явились продуктом исторического развития. Всемирное значение эти идеи получили лишь в проповеди Евангелия [29].

Важно то, что именно в Библейско-христианской традиции признается историческое развитие человечества, а значит, и необходимость творческого осмысления новых общественных реалий в свете Божественного Откровения. За кажущимся "формализмом" права кроются глубокие вещи: правда и справедливость.

4.4. Особенности понимания власти на Востоке и на Западе.

На протяжении всей интеллектуальной истории Западной Европы наряду с разработкой богословских и философских вопросов, существовал и постоянный интерес к социально-политической и правовой проблематике. Конечно, интерес к праву возник не на пустом месте: существовало достаточно разработанное Римское право, которое можно считать вершиной развития "естественного права" в древнем мире. Христианство дало более глубокое понимание человеческой личности, изменило ее самоощущение и самосознание [30]. Это происходило, конечно, не одно-

29 Булгаков С.Н. О социальном идеале // Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т.1.С/ 260/

30 См.: Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности //БТ. М., 1975. N 14.

[343]

моментно, а на протяжении многих лет. Образно говоря, "естественное" стало приобретать новый смысл и как бы восполняться "сверхъестественным" (укорененностью в трансцендентном).

Характерной чертой западного менталитета было мнение, что "сверхъестественное" и "естественное" не должны противоречить друг другу и что "сверхъестественное" может проявляться не только прямо (что бывает крайне редко), но и опосредованно, косвенным образом, через "естественное". Для западной мысли было также очень свойственно критическое отношение к

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
власти. Не всякая власть считалась законной властью ("от Бога", см.: Рим. 13, 1), а только та, которая соответствовала своему предназначению. В Средние века было даже разработано теоретическое положение, оправдывающее свержение дурной власти.

В целом Запад пошел по пути ограничения государственного левиафана; там была презумпция недоверия к государству. Восток же двинулся по пути "воцерковления" государства. Здесь была презумпция доверия к государству, в котором видели что-то мистическое. Но в результате не левиафан "воцерковился", а сама Церковь "вогосударствилась", т. е. стала выполнять сервильные функции.

В Восточной части Римской империи -- в Византии чувствовалось, соответственно, влияние восточного фатализма. Известному высказыванию апостола Павла: "нет власти не от Бога" (Рим. 13, 1) здесь придали почти безусловный смысл, не обращая особого внимания на последующие слова апостола о качестве этой власти от Бога, при которой начальник является "Божиим слугой", носящим меч для

[344]

наказания делающих зло (Рим. 13, 3-6), равно как и на слова апостолов Петра, Иоанна и других о том, что "должно повиноваться больше Богу, чем людям" (Деян. 4, 19; 5, 29).

В Византии, а позже и в России, не без давления самой императорской власти, христиане все отношение к ней свели к молитве за власть, даже если она была явно богоборческой (наиболее яркий пример: коммунистическая власть в России). Отношения Церкви и государства мыслились не в паритетно-правовой (как на Западе), а в гармонической парадигме (симфонии), согласно VI новелле (новом законе), изданной при Византийском императоре Юстиниане (483-565). Новелла гласила, что "священство и царство суть величайшие дары Божии. Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому, если первое поистине беспорочно и украшено верностью Богу, а второе украшено правильным и порядочным государственным строем, то между ними будет добрая симфония для пользы человеческого рода". Случай, когда священство и царство перестают соответствовать своему высокому предназначению, вообще не рассматривается.

В восточном синкретическо-созерцательном понимании принцип власти, несмотря на все исторические перипетии, не слишком отделялся от конкретных носителей этой власти. Власть понималась не в служебной функции, а как нечто самодовлеющее, не подлежащее дальнейшему развитию и совершенствованию, представляющее как бы зримый образ Божия присутствия на земле. Нетрудно здесь заметить значительное сходство "православной империи" с сак-

[345]

рализованнными восточными деспотиями, где царям воздавались божеские почести.

При таком "гармоническом" подходе, когда предполагалось строительство не столько государства, сколько "царства", сам вопрос о каких-либо правах даже не возникал. Ведь правовые вопросы могут возникать между чужими, посторонними людьми, а не между "отцами и чадами", "братьями и сестрами", решившими жить не "по закону", а "по благодати". Для этого нужно не правовые ограничения в виде конституций для монархов "выдумывать" (чем занимались на Западе), а довериться "власти, которая отечески о нашем же благополучии печется. Она отвечает перед Богом, а мы, неразумные чада, должны пребывать в смирении и послушании".

При всей привлекательности, особенно для инфантильного типа сознания, сакрально-патерналистской модели в ней есть одно очень слабое место. Что будет, если высшая наследственная власть в лице помазанного на царство императора по той или иной причине перестанет соответствовать своему высокому предназначению? Ведь по восточному пониманию посягательство на власть равносильно худшему виду бунтарства -- богоборчеству. Если это все-таки происходит, то в страшной всеокрушающей форме бунта, уничтожающего все, что так или иначе связано с империей, как это было в России после 1917 года. Ничто так не громит, как обманувших идолов. В таких случаях вся пирамида власти, еще недавно обладавшая, особенно на эстетическом уровне, значительно большей привлекательностью, чем какой-нибудь западный "скучный" принцип "разделения властей", рушится действительно "до основания".

[346]

Согласно западно-христианской традиции понимания человека, в нем наряду с богоданным образом имеется значительная поврежденность как следствие "первородного греха". Поэтому полного доверия не может быть ни к кому, и особенно не следует доверять тем людям, от которых много зависит, то есть людям, обладающим властью. Согласно такому взгляду, выраженному Джоном

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Локком (1632–1704), не существует никаких гарантий непогрешимости высшей власти.

Ясно, что если даже таинство Крещения не гарантирует ни от чего, то в еще большей степени это касается обряда помазания верховного властителя на царство, который не является таинством.

Критическое отношение к власти на Западе, изъятие носителя власти из разряда совершенно особенных людей исключает какую-либо сакрализацию власти. Власть отводится охранительно-хозяйственная административная роль. Принцип авторитета в вопросах отвлеченно-умозрительных если и не исчезает совсем, то в большой степени теряет свою значимость. Принцип авторитета вытесняется принципом естественного разума, в основе которого лежит доверие к универсализму рационального начала, проявляющемуся в каждой человеческой голове.

На Западе в ходе его исторической трагедии было осознано, что лучше пойти на риск "неправильного мировоззрения" при жестком соблюдении необходимого минимума правовых норм, чем организовывать принудительно "правильное".

Исторически борьба за это право происходила в эпоху Реформации и Просвещения как за право исповедовать различные формы христианства.

[347]

На Востоке, где произошла догматизация высказывания апостола Павла о богоустановленности любой власти (Рим. 13, 1–6), помазанный св. миром царь практически изымался из разряда простых смертных, что фактически наделяло его свойством непогрешимости. Это косвенно отразилось в царском титуле "автократор" (самодержец). Самодержец не подотчетен никакой земной инстанции (как и Папа, который выше соборов) и отвечает только перед Богом [31].

На Востоке, в том числе и в России, юридический закон понимался не как абсолютная норма, а как некое приложение к мировоззрению, как что-то вторично-вспомогательное. Отсюда и легкость обращения с законодательством, использование его для достижения желаемой цели. Здесь не чувствовалось внутреннего "сопротивления материала" законов. Казалось бы, что плохого в умножении законов, попытках законодательно закрепить, например, религиозно-нравственные нормы, придать им статус обязательности? Ведь люди должны, прежде всего, честно выполнять свои обязанности. Кстати говоря, это и существовало в Законах Российской Империи, что не уберегло ее от катастрофы. Морализаторство в законодательной сфере приводит к ее разрушению. Законодательная сфера имеет свои собственные закономерности (это не тавтология!), с которыми следует считаться.

31 Интересно отметить, что на Западе догмат о папской непогрешимости (точнее – безошибочности) был провозглашен лишь в 1870 г. на Первом Ватиканском соборе, когда папа уже окончательно утратил светскую власть.

[348]

Из одних и тех же по сути христианских основ на Западе и на Востоке делались совершенно различные выводы. Если для Запада (особенно англосаксонского) ключевым словом была "свобода", то для Востока -- "послушание" и "смирение".

Послушание требует подчиненности личности чему-то внешнему: авторитету или силе, которые неизбежно сакрализуются, государство понимается при этом как нечто богоданное.

Свобода предполагает автономию человеческой личности, кладет предел тотальным посягательствам государственной власти. Государство при этом неизбежно десакрализуется, начинает пониматься в служебной функции.

4.5. Свобода совести -- основное право человека как человека.

В западном общественном сознании исторически вырабатывалось представление, что первичным изначальным правом человека как человека является право на собственную идентичность, что невозможно без свободы мысли.

Действительно, религиозно-мировоззренческие представления в целом являются важнейшим фактором самосознания, и посягательство на эту сферу равносильно посягательству на самость человека, на его "я", его аутентичность, его совесть.

Исторически сложилось так, что свобода формирования и выражения мировоззренческих и интуитивно-религиозных установок сознания человека стала называться "свободой совести".

[349]

"Свобода совести -- основа всякого права на свободу, поэтому она не может быть отменена или ограничена людской волей, государственной властью. Она есть изъявление Бога. Бог в свободе видит достоинство сотворенного им человека. Только в свободном существе образ и подобие Божии обнаруживаются" [32].

4.6. Спор о "свободе совести" на Религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге (1901–1903).

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
Именно в такой, очень созвучной нашему времени плоскости ставился вопрос на Религиозно-философских собраниях начала нашего века в Санкт-Петербурге (1902–1903) под председательством ректора Санкт-Петербургской Духовной академии (далее: СПбДА) епископа Ямбургского Сергия (Страгородского), будущего патриарха. Этой теме, вызвавшей острые дискуссии, были посвящены три заседания (VII–IX).

Пробуждению интереса к вопросу о свободе совести очень способствовал Орловский миссионерский съезд в сентябре 1901 года, где был сделан доклад, вызвавший бурную дискуссию. В докладе М. А. Стаховича четко прозвучало требование свободы совести: "Меня спросят: чего же вы хотите? Разрешения не только безнаказанного отпадения от православия, но и права безнаказанного исповедания своей веры, т. е. совращения других? Это подразумевает– 32 Бердяев Н.А. Государство //Сб. "Власть и право. Из истории правовой мысли". л., 1990. с. 288.

[350]

ся под свободой совести? Особенно уверенно среди вас, миссионеров, я отвечу: да, только это и называется свободой совести... Запретным пусть будет не вера, а дела; не чувства, а поступки, ущербы, изуверство, все то, что уголовный закон карает" [33].

Богослов-мирянин С. Нилус назвал в "Московских ведомостях" Стаховича "Робеспьером". Епископ Никанор в том же издании сказал, что само словосочетание "свобода совести" абсурдно, так как совесть -- судья, а судья подчиняется закону [34].

Против Стаховича выступил и протоиерей Иоанн Кронштадтский: "В наше лукавое время появились хулители святой Церкви, как граф Толстой, а в недавнее время некто Стахович, которые дерзнули явно поносить учение нашей святой веры и нашей Церкви, требуя свободного перехода из нашей веры и Церкви в какие угодно веры... Нет, невозможно предоставить человека собственной свободе совести именно потому, что он существо падшее и растленное..." [35]

Князь С. М. Волконский в своем докладе "К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести", положившем начало обсуждению, не отрицая высшей истины христианства, обращал

33 миссионерское обозрение. 1991. №11. с. 535.

34 Такой же ход мысли был выражен в "Силлабусе (перечне) ошибок" (1864) папы Пия IX. Через 100 лет на Втором Ватиканском Соборе католическая Церковь официально признала принцип свободы совести.

35 миссионерское обозрение. 1991. №11. с. 535. В этом номере был целый раздел, посвященный орловскому инциденту. Со статьями против Стаховича выступили епископ Никанор, В.А. Тернавцев и др.

[351]

внимание слушателей на то, что в России произошла некоторая натурализация православия, отождествление религиозного и национального факторов, что породило неписанный, но очень популярный императив: "русский должен быть православным". Это приводило соответственно к многочисленным ущемлениям в правах "инославных". Насилие и принуждение в делах веры противны духу христианства. Церковь, в лоно которой можно войти, но выйти из состава которой воспрещается, теряет свою внутреннюю силу. Обязательность исповедания господствующей религии влияет расслабляющим и развращающим образом на общественную совесть. Заботой человека становится вместо осуществления внутреннего качества веры внешнее соблюдение видимости. Запрещением отпадения от православия поощряется лицемерие [36].

Князь Волконский считал, что не следует смешивать свободу совести с элементарной распушенностью и вседозволенностью.

В дискуссии, следовавшей за основным докладом, архимандрит Антонин (Грановский) со всем жаром присущего ему красноречия убеждал, что "никакой истины Библия не повторяет с таким напряжением, как первой заповеди: "Я Господь Бог твой, у тебя не должно быть иных богов кроме Меня". Этот монотеистический принцип противоположен политеистическому языческому. Свобода совести, таким образом, будет способствовать реставрации элементарного язычества. Христианство есть божественная прививка,

36 Записки Петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903), спб., 1906. с. 113–133.

[352]

восстанавливающее духовное здоровье. Спрашивается, о каком тут праве может быть речь? О праве на болезнь? Печальное и трагическое право", – восклицал Антонин. -- "Вы домогаетесь свободы верования, как кому взбрело; извольте, это ваше эгоистическое стремление, но не санкционируйте его именем Евангелия. Идея солидарности в глубине своей не христианская, и соиздание в одних и тех же пространственных границах алтарей истинному Богу и рядом какому-нибудь Ваалу недопустимо... Принцип свободы как произвола лежит в демоническом начале". Отсюда возникает вопрос о компромиссе Христа с

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
демоном.

На это Д. С. Мережковский возразил, что все обстоит как раз наоборот: принцип насилия лежит в демоническом начале... Если мы примем меч насилия, то мы отступаем от Христа и попадаем в ложь.

Позже архимандрит Антонин понял, что он смешал два разных вопроса (истинность христианства и принятие христианства, которое может быть только свободным), говорил не по теме, впад в апологетику. В последующих своих рассуждениях он высказался за свободу совести и против насилия в делах веры, заметив, правда, что говорить о свободе совести вне Церкви это значит внутренне не понимать Церкви.

"Если же государство берется защищать церковные интересы, стоящие выше его, не входящие в его прямое ведение, оно возбуждает против себя оппозицию и теряет свою компетентность", -- добавил он в своем последнем выступлении на эту тему.

Доводы оппонировавших сторон в споре не исключали друг друга, а, скорее, взаимодополняли. Одни выражали бескомпромиссность веры (в догматической сфере), другие -- необходимость уважения к сво-

[353]

боде человека, к его праву на инакомыслие (этическая сфера). Вера может быть только свободной и не терпит никакого насилия. Архимандрит Антонин был бы совершенно прав, если бы он говорил только об истинности христианства и не затрагивал бы вопрос о праве человека выбирать путь к Высшей истине

[37].

Взвешенными были выступления председательствовавшего епископа Сергия. Не отрицая самого принципа свободы совести, обоснование которого с чисто теоретической стороны вроде бы не представляло особого затруднения, он предупредил о том, к чему может привести прямолинейное и немедленное приложение этого принципа на практике. Миллионы незрелых душ могут соблазниться такой свободой, которую они поймут как вседозволенность, что, в свою очередь, могло привести к непредсказуемым последствиям. Он обратил внимание слушателей также на историческую и духовную роль Православия в России.

Доцент СПбДА В. В. Успенский сказал, что свобода совести есть неизбежное условие самого существования христианства. Боятся гибели Церкви, боятся разрыва с государством. Но Церковь есть учреждение Божественное; если она не устоит, то что могут сделать слабые человеческие силы? Говорят также, что если теперь дать свободу, то Церковь будет расхищена. Но если известная часть общества принадлежит к Церкви только под угрозой наказания, то разве такая принадлежность имеет какую-

37 типологически такой же спор в Католической Церкви предшествовал принятию (7 декабря 1965 г.) на Втором Ватиканском соборе "Декларации о религиозной свободе".

[354]

нибудь цену? Если Церковь выстояла в первые века христианства, то теперь она тем более выстоит. Свободы не следует бояться.

В. А. Тернавцев (чиновник Св. Синода) подверг князя Волконского жесткой критике, обвинив его, по сути дела, в исторической безответственности. Но В. А. Тернавцев в своем, хотя и очень содержательном, выступлении говорил не столько о принципе свободы совести, сколько об исторической роли Православия. Спор о свободе совести есть спор о государстве и его религиозном призвании должен быть предложен не Церкви как священству, а властителям как христианам, их совести. Церковь же такого вопроса не должна бы принимать вовсе. В. А. Тернавцев отрицал какое-либо религиозное содержание в этом вопросе. Это вопрос для светской власти. Неслучайно "свобода совести" -- это один из главных принципов революции. Но движение, отрицавшее веру в корне, могло ли поставить вопрос о религиозном призвании светской власти и государства?

"Думать, что Новый Завет допускает языческую свободу, -- продолжал Тернавцев, -- а тем более право пропаганды в новых богов -- это безумие... Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили в глубине морской" (Мф. 18, 6) -- вот учение Христа. Тернавцев даже предположил, что если бы государственная власть была в руках первых христиан, то они употребили бы понуждающую силу для оберегания общин от соблазнительей. Но он согласился, что ни один из высших вопросов веры не обставлен таки-

[355]

ми трудностями, как вопрос о свободе совести, и что здесь недостаточно предложить только теоретическое его решение.

В. М. Скворцов (чиновник особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода К. П. Победоносцеве и редактор "Миссионерского обозрения") попытался опровергнуть либеральный принцип ненасилия в области веры, исходя из

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
текстов Священного Писания:

Апостол Павел: "Если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет проклят" (Гал. 1, 8).

"кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема" (1 Кор. 16, 22).

Апостол Петр говорил о необходимости "заграждать уста невежеству безумных людей" (1 Петр. 2, 15).

Он говорил также о лжеучителях, вводящих "пагубные ереси, отвергающих искупившего их Господа, навлекающих на себя же скорую погибель" (2 Петр. 2, 1).

Апостол Павел ослепил Елиму-волхва (Деян. 13).

Но здесь не столько отрицается свобода совести, сколько утверждается активность христианина. Весь вопрос в том, какими методами следует отстаивать истинную веру. Где граница между убеждением, принуждением и насилием?

Строго говоря, только последний пример с ослеплением волхва можно считать подходящим для оправдания насилия в делах веры. Но важно заметить, что и ослепление волхва происходит не столько по воле апостола Павла, сколько по воле Божией, "рукой Господней" (Деян. 13, 11).

Здесь более уместны были бы примеры из Священного Писания Ветхого Завета.

Например, уничтожение Содома и Гоморры, десять казней египет-

[356]

ских, умерщвление пророком Илией 450 пророков Ваала (3 Цар. 18, 40), умерщвление сынами Левиными 3000 израильтян, поклонившихся золотому тельцу (Исх. 32, 26-29), или общее избиение богоизбранным народом язычников-идолопоклонников, населявших Палестину.

Но в ту эпоху был более непосредственный уровень богообщения. Поражение врагов Израиля происходило с непосредственной помощью Божией, как в сражении с Амореями, когда на них падали камни с неба. Но и тогда "было больше тех, которые умерли от камней града, чем тех, которых умертвили сыны израилены мечом" (Ис. Нав. 10, 11). далее, Иисус Навин остановил солнце, и "Господь сражался за Израиль" (Ис. Нав. 10, 12-14).

Именно на это обстоятельство обратил внимание участников собраний в своем заключительном выступлении профессор А. В. Карташев, приведя яркий пример из русской истории.

Вопрос о свободе религиозной совести был предметом первого, известного нам церковно-общественного спора, возникшего по поводу отношения к

"жидовствующим" еретикам в начале XVI века. Спорящие партии представляли: с одной стороны -- Иосиф Волоцкий, идеолог государственной церкви, защитник внешних средств борьбы с еретиками; а с другой -- группа белозерских старцев-"нестяжателей", последователей Нила Сорского и проповедников относительной свободы совести. Иосиф Волоцкий писал: "грешника или еретика руками убити или молитвою -- едино есть", потому что к внешним воздействиям прибегали святые люди. Кроме уже упомянутых примеров из Ветхого Завета, Иосиф Во-

[357]

лоцкий вспомнил епископа Льва Катанского, который, связав епитрахилью волхва Илиодора, сжег его чудесным огнем, а сам остался нетронутым обьявшим его пламенем. На это белозерские старцы возразили: "А ты, господине Иосифе, почто не испытал своей святости, не связал архимандрита Касьяна (сожженного за ересь) своею мантиею, пока бы он не сгорел, а ты бы его в пламени держал? Поразумей, господине, как много розни промеж Моисеем, Илией, Петром, Павлом и тобою".

Белозерские старцы привели до сего дня остающийся самым серьезным довод в пользу того, что мы называем "свободой совести". никому не дано права действовать от имени Бога, "выбирать плевелы на пшеничном поле" (Мф. 13, 24-30), тем более проявляя неразборчивость в средствах. Есть определенная граница, которую никому не следует переступать.

"Если бы Сам Господь хотел во что бы то ни стало, даже вопреки индивидуальной свободе, покорить все человечество под знамя единой спасающей веры, то Он давно бы, -- продолжил свое выступление А. В. Карташев, -- потряс бы землю громами, молниями и трубными гласами. Между тем миллионы людей в прошлом, настоящем и будущем умирали и будут умирать без Христа, и Владыке мира как будто не жаль этих душ. Он долго терпит, очевидно, потому, что не хочет недобровольного себе поклонения. Вот пример для церкви, который должен удерживать ее от соблазна быть неразборчивой в средствах миссии... Таким образом, на почве идеальной вопрос о законности внешних мер ограничения религиозной совести решается совершенно в отрицательном смысле. Практи-

[358]

ческое же разрешение вопроса чрезвычайно трудно и почти невозможно. Слишком много интересов церковных, государственных и национальных здесь

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org переплелось. Результат получается такой, что даже самые горячие исповедники религиозного призвания власти сегодня находят, что вмешательство государства в дела церкви все-таки не имеет того характера безукоризненности и святости, каких, по их упованию, власть может достигнуть, если она возрастет до высоты богосыновства", -- такими словами закончил свое выступление А. В. Карташев.

Обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев выразил свое отношение к дискуссиям вполне определенно: в начале апреля 1903 года он просто закрыл Религиозно-философские собрания. Уровень дискуссии о свободе совести на Религиозно-философских собраниях был достаточно высоким. Были приведены все основные аргументы "за" и "против" принципа свободы совести.

Обобщая дискуссию, вопрос можно поставить и так: каким образом можно совместить истину со свободой, предполагающей возможность отказа от истины? В подходе к этому вопросу человеческий разум, не владеющий полной истиной, должен признать границы своих полномочий, особенно относительно решения судьбы других людей. Признание самого права на мысль (а значит -- на инакомыслие), на мировоззрение, на вероисповедание (а значит -- на инаковере) должно быть признано истинным. В области веры, как и в области мировоззрения, не должно быть никакого принуждения. Любая правовая

[359] дискриминация есть принуждение. Истина веры такова, что может быть принята только свободно. Решение этого вопроса в социальном плане может быть основано только на некотором компромиссе (веротерпимости). Важно понять, что этот социальный компромисс не имеет ничего общего с вероотступничеством в пределах какой-либо конфессии. Здесь очень важно разделять вероисповедный уровень и социальный уровень. Противники "либерального" принципа свободы совести ломаются в открытые двери, пытаются доказать, что истина и порядок лучше лжи и беспорядка. Важно также понять, что какого-либо иного принципа свободы совести (не либерального) не существует. Само слово *liberalis* означает "свободный".

4.7. Новый федеральный закон "О свободе совести и религиозных объединениях" (вступил в силу 1 октября 1997 года).

К сожалению, никакой общественной дискуссии, если не считать разрозненных статей в прессе (в основном в еженедельнике "Русская мысль"), перед принятием нового "Закона о свободе совести и религиозных объединениях" (сентябрь, 1997) не было. Хорошо известно, в какой атмосфере и какими нечистоплотными методами этот антиконституционный Закон принимался [38]. До принятия этого Закона для

38 Григата А. По свежим следам. Как предали Конституцию //Религия и право. М., 1997. N 2-3.

[360] подготовки общественного мнения в оборот была запущена идеологема "тоталитарные секты". Основной мотивировкой принятия этого Закона и явилось желание противостоять злоупотреблениям в "сектах". Предыдущий закон "О свободе вероисповеданий" (25.10.1990) давно казался слишком либеральным. Следовало "дать бой тем, кто к нам понаехал". (Здесь виден отголосок "холодной войны".) Всякого рода "заединщикам" и борцам за национальную идентичность из Государственной Думы удалось сделать то, что не получилось у Верховного Совета осенью 1993 года по причине его роспуска (разгона). Теперь традиционными (в Законе -- "уважаемыми") для России были объявлены четыре восточные религии: православие, ислам, буддизм и иудаизм. Все остальные подлежат дискриминации в разной степени. В окончательном тексте Закона появилось наряду с перечисленными (традиционными) религиями "христианство". Но это мало меняло дело, так как фактически дискриминации подвергается все "немосковское", в том числе и православие других юрисдикций. Главным антиконституционным положением Закона является нарушение презумпции невиновности в виде установления 15-летнего испытательного срока для всех религиозных объединений при получении юридического лица. Кроме того, этот Закон, вопреки Конституции РФ, имеет обратную силу: религиозные организации, имеющие статус юридического лица, но без 15-летнего испытательного срока, могут его лишиться при перерегистрации. Иностранным религиозным организациям вообще запрещается заниматься культовой и иной религиозной деятельностью, они не могут иметь статус религиозного

[361] объединения (ст. 13, 2) [39]. Это положение Закона очень напоминает "Силлабус" (1864) папы Пия IX, где среди многих заблуждений того времени, под номером 78 осуждается поддержка права иностранцев селиться в католических странах и публично отправлять свой культ [40]. Новый Закон своим духом не только исключает возможность какого-либо

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
экуменизма и религиозного примирения в России, но и способствует нагнетанию
разобщенности в многоконфессиональном обществе [41]. Только невысокий
уровень религиозности в обществе, социальная маргинальность религии, может
смягчить социальные последствия этого Закона.

Закон противоречит Конституции РФ и нормам международного права: "Всеобщей
декларации прав человека" и "Европейской конвенции о защите прав человека и
основных свобод", которую Государственная Дума РФ ратифицировала 20 февраля
1998 года, взяв соответствующие обязательства.

В начале 1998 года на федеральном уровне были приняты подзаконные акты,
правила, методические рекомендации по применению Закона, но никакие
толкования Закона не могут устранить его явного противоречия Конституции
РФ. Несколько религи-

39 Если бы такой закон существовал бы в X веке, то христианизация Руси была
бы невозможна, а князь Владимир считался бы "разрушителем национальной
(языческой) идентичности"

40 Через сто лет на Втором Ватиканском соборе Католическая Церковь
официально признала принцип свободы совести, приняв "Декларацию о
религиозной свободе".

41 См. экспертное заключение на этот закон в журнале "Религия и право". М.,
1997. № 2-3.

[362]

озных объединений, чьи права были грубо нарушены властными структурами со
ссылкой на Закон, официально обратились 1 июля 1998 года в Конституционный
Суд РФ с требованием признать неконституционными отдельные положения
Закона.

По сути дела, сторонники нового закона ломятся в открытые двери, пытаются
доказать, что порядок лучше беспорядка. Для усвоения и поддержки этой
простой и очень доходчивой мысли совсем не нужно понимать философскую
глубину принципа свободы совести, не нужно понимать, зачем следует называть
секты религиозными меньшинствами и зачем их следует защищать.

В заключение приведу мнения о принципе свободы совести двух замечательных
христианских мыслителей: профессора СПбДА Василия Васильевича Болотова
(1854-1900) и профессора Московского университета (до высылки из России в
1922 году) Бориса Петровича Вышеславцева (1877-1954):

"Лишь светлое религиозное разумение, возвысившееся до убеждения, что Бог не
требует себе поклонения невольного, и сопровождаемое смиренным сознанием,
что мы не можем, мы не умеем доказать другим истину нашей веры так ясно и
убедительно, чтобы они добровольно поклонились нашему Богу, -- является
надежной опорой веротерпимости, и вопрос о свободе совести поэтому и
остается вопросом, что люди не все достигли такой высоты понимания" [42].

42 Болотов В.В. Рецензия на сочинения кипарисова В. "О свободе совести"/
Христианское чтение. СПб., 1886, № 7-8, с. 268.

[363]

"Ценность свободы совести, свободы слова и свободы союзов -- бесспорна с
христианской точки зрения, ибо прямо выросла из христианства. Она есть
ценность, лежащая в основе свободного общения душ, в основе духовного
единства и, следовательно, в основе соборности и любви. Лишить человечество
одной из этих свобод -- значит лишить его возможности осуществлять
соборность и проявлять любовь, иначе говоря, стремиться к воплощению
Царства Божия. Эти ценности, защищаемые современной демократией, суть
вечные ценности, которые, с христианской точки зрения, перейдут в Царство
Божие. Они уже содержатся в самой идее Царства Божия, ибо оно есть свобода,
общение и союз" [43].

5. Выводы.

1. В основе любых социальных и правовых концепций лежит то или иное
понимание человека (антропология).

2. Библейско-христианская традиция имеет высокое представление о человеке
как "сотворенном по образу и подобию Бога". На философском языке, человек
укоренен в трансцендентном. Люди наделены некоторыми качествами (прежде
всего свободой самоопределения), неким достоинством, которые не подлежат
отчуждению другими людьми или челове-

43 Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый град.
Париж, 1932, № 2. С. 46.

[364]

ческими институтами. Только таким образом можно обосновать идею
неотчуждаемости (экстерриториальности) фундаментальных человеческих прав.
(Можно использовать и понятие "естественного права", но обоснование права в
этом случае получается менее стройным.)

3. В основе понятия "права", таким образом, лежит свобода выбора человека.
Естественным ограничением свободы человека является свобода другого
человека (ср.: Конституция РФ, статья 17, п. 3). Право -- это прежде всего

Православие. Христианство. Демократия. В. Новик filosoff.org
возможность выбора в ограниченной законом области свободы. Право -- это
свобода, гарантированная государством.

Наша Конституция плохо работает, так как наше общество оторвано от
Библейско-христианской традиции. В Православии, к сожалению, пока не
выработана концепция "права" в собственном смысле слова.

4. Содержанием сферы основных прав и свобод человека как человека является
прежде всего свобода самовыражения человека, право на непохожесть на
других, то есть права и свободы, перечисленные во "Всеобщей декларации прав
человека". Эти права и свободы соответствуют достоинству человека и не
нарушают прав и свобод других людей.

5. Законы в правовом государстве существуют, в первую очередь, для
возможности физического выживания граждан и для реализации гражданами своих
прав и лишь затем для оптимизации функционирования общества, решения
каких-либо стратегических задач.

6. Истина, открываемая религией (даже традиционной), не подлежит какой-либо
юридической кодификации на государственном уровне, так как рели-
[365]

гиозная истина является предметом веры, а не объективно проверяемого
знания. В области веры людям не дано судить друг друга или ограничивать
друг другу свободу, источником которой является Бог. Религиозный и
идеологический плюрализм имеет, таким образом, религиозное обоснование.

7. Абсолютность Богооткровенной истины для верующего сознания не должна
исключать признания равенства других религий и конфессий на правовом
уровне. Христианская философия права апофатически подходит к антиномии
свободы и истины, намеренно оставляя здесь область неопределенности, без
которой невозможна свобода.

8. Человек древнее государства, располагаясь по "шкале" ценностей выше
государства, "его права и свободы являются высшей ценностью. Признание,
соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина -- обязанность
государства" (Конституция РФ, ст. 2). Излишне говорить, насколько это
положение Конституции опережает фактическую ситуацию в России.

Изложенная точка зрения вписывается в либеральную традицию, но она не более
либеральна, чем поведение Самого Христа в Его земном воплощении, который
никого не понуждал идти за Собой, а лишь приглашал.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы,
недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет
магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных
сайтов. Интеграция, хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!