**Анализ 1-5 глав "Основ социальной концепции Русской Православной Церкви"**

Игумен Вениамин (Новик) - кандидат богословия (Санкт-Петербург).

Необходимость социальной концепции Церкви вытекает из того, что христианство для христианина является, образно говоря, не только "религией для внутреннего употребления", или неким терапевтическим средством утешения, или системой самодисциплины, но и принципом его жизни в целом, включая ее социальный, культурный, политический, экономический, и даже экологический и биоэтический аспекты. Ориентация христианина в социуме требует наличия у Церкви представления о социально должном, о неком общественном идеале, воспринимаемом в эсхатологической перспективе спасения. Основная сложность в данном случае состоит в том, чтобы совместить земное и небесное, определить их соотношение. Основы христианства как религиозного учения имеют трансцендентный (запредельный, потусторонний) характер: воскресение из мертвых, страшный суд, определение посмертной судьбы (в аду или в раю). Социальная концепция возможна лишь при признании хотя бы относительной ценности земной жизни. В радикальной форме вопрос можно поставить так: "Что есть земная жизнь? Сплошной экзамен, зал ожидания или сад, который нужно неустанно возделывать'?". Слишком просто было бы ответить на уровне декларирования идеала: "и то, и другое, и третье". Религиозно осмысленное признание земного благополучия представляет значительную трудность в русском православии, в котором святость традиционно ассоциировалась с первоначальным смыслом евангельской нищеты.

В эпоху секуляризации и дифференциации общества-церкви отвели особый угол в социуме, а ее вмешательство в общественную жизнь считается некорректным и даже недопустимым (в разной степени в разных странах, конечно). У церкви, мол, совсем другие задачи. Вдруг появилось много ревнителей чистоты ее риз. Причем среди людей, давно исключивших религию из своего сознания. Сама церковь с этим была вынуждена согласиться, а многие верующие даже и внутренне приняли подобный изоляционизм, чему очень способствовала дуалистическая терминология "духовного" и "светского". Церковь отделяется не только от государства, но и от общества. Ее пророческая функция очень ослабляется, если не вообще утрачивается. При коммунистическом тоталитаризме любое отделение от государства (патерналистского) означает не свободу от него, а правовую дискриминацию. Церковь оказывается в социальном гетто. В такой ситуации не до создания социальной концепции. В СССР наличествовала одна "социальная концепция" (коммунистическая) для всех. Церковным людям предписывалось просто "сидеть тихо".

В условиях свободы Церкви выработка социального учения Русской Православной Церкви (далее: РПЦ) стала совершенно естественна и необходима. Священникам и мирянам нужно знать принципы своего взаимодействия (на личном и институциональном уровнях) с окружающим миром. Например, священноначалие традиционно не участвует в прямой форме в политике, но миряне могут это делать, не переставая быть православными христианами, на любом уровне. Упомянутые принципы должны вырабатываться, приниматься на церковных соборах и рекомендоваться всем членам Церкви. Для этого и существует ее социальная концепция.

Священноначалие РПЦ, видимо, решило избежать употребления терминов "учение" или "доктрина" (последний термин использует Католическая Церковь), предпочтя более скромную, но менее благозвучную и популярную "концепцию". Первый опыт социального учения РПЦ назван "Основами". Можно надеяться, таким образом, что социальная концепция получит в дальнейшем некоторую корректировку, развитие и перерастет в социальное учение.

Социальная концепция под названием "Основы социальной концепции РПЦ" (далее: ОСК РПЦ) принята на Архиерейском Соборе РПЦ, на котором присутствовало 146 епископов (Москва, храм Христа Спасителя, 13—16 авг. 2000 г.). В Архиерейском Соборе священники и миряне, как известно, не участвуют. В рабочую группу по созданию социальной концепции, как сообщил митрополит Кирилл в своем докладе на Соборе, входили архиереи и другие священнослужители, профессора духовных школ, сотрудники синодальных отделов - всего 26 человек. Выработка проекта ОСК имела полузакрытый характер.

К существенному недостатку ОСК можно отнести отсутствие вводной части. Необходимость их создания не очевидна для большинства православных. Преамбулы (вводного абзаца из 10 строк), на наш взгляд, недостаточно. Есть опасность восприятия документа по аналогии с многочисленными заявлениями Московской Патриархии в эпоху брежневской "борьбы за мир". В официальной брошюре, содержащей ОСК, имеется достаточно развернутое обоснование их необходимости.

Всего в документе 16 глав, рассмотрим первые 5.

Первая глава - "Основные богословские положения". Известно, что существует тесная связь между религиозностью, мировоззрением и ценностными ориентациями, предпочтениями, поведением человека не только в личной жизни, но и в социуме. Известно также, что Православие, носящее в целом монастырско-созерцательный характер, но бывшее большую часть своей истории государственным, в условиях отделенности от государства имело и имеет большие проблемы с осмыслением светского общества. В Православии отсутствует концепция полноценной жизни христианина "в миру". Монашеское служение остается несоизмеримым по своей значимости со служением мирян (православных в миру). Православные неофиты нередко стараются оставить светскую работу и оказаться поближе к храму или монастырю (сегодня, правда, в меньшей степени, чем при коммунизме).

Таким образом, в сознании многих православных существует жесткий дуализм "духовного" и "мирского", "церковного" и "светского". За этим дуализмом кроется вопрос: каким образом спасение, понимаемое в эсхатологическом смысле, совместимо со спасением как благоустроением человеческой жизни на земле, с христиански осмысленной ответственностью за происходящее в этом мире. Для верующего слишком велик соблазн духовного эскапизма, внутреннего ухода из этого мира, минимизации отношений с ним. Часто две ориентации вступают в жесткое противоречие, что составляет одну из причин человеческой драмы.

Эту серьезную проблему нельзя решить в одном абзаце несколькими общими фразами о желательности "участия в общественной жизни", "недопустимости манихейского гнушения жизнью окружающего мира", о любви Бога к миру, социуму, государству, которые "предназначены к преображению и очищению на началах богозагюведанной любви" (1, 3). В документе полностью отсутствует богословски мотивированная концепция ответственности христианина перед обществом. Призыв "верных чад" к участию "в общественной жизни, которое должно основываться на принципах христианской нравственности", явно недостаточен, т.к. РПЦ имеет развитую литурги-ческо-аскетическую монастырскую этику, но не имеет социально ориентированной этики, например, светской трудовой. Поэтому, в соответствии с современными православными представлениями о христианской нравственности, участие в общественной жизни ("этой суете"), скорее всего, желательно минимизировать, не говоря уже об участии верующих в политике, которая, по расхожему определению, "грязное дело". Образно говоря, намного проще попытаться выйти из грязной избы, сохранив чистоту риз, чем начать выметать мусор.

К сожалению, в документе не содержится ни одной ссылки на работы русских религиозных философов XIX - XX вв., которые серьезно потрудились именно над преодолением упомянутого манихейского дуализма и осмыслением религиозного значения земного благополучия людей, к созиданию которого, в первую очередь, призваны общественные, политические организации и государство. В четвертой главе (4, 2), правда, приводится важная мысль B . C . Соловьева (без ссылки на него) о праве как некотором минимуме нравственных норм, обязательных для всех членов общества, и о главной задаче закона: предотвращении ада на земле. Закон не должен носить максималистский характер, пытаться все регламентировать и устанавливать рай на земле.

Во второй главе ОСК ("Церковь и нация") после изложения библейского понятия "богоизбранного народа", проводится ненавязчивая параллель между гипотетическим моноконфессиональным православным сообществом (нацией) и упомянутым единым но вере израильским народом эпохи его провиденциального призвания. По сути дела, предлагается еще один формообразующий принцип нации (кроме гражданского и этнического): монорелигиозный. Ветхозаветный народ был именно таким, но можно ли пытаться подражать ему? Можно ли претендовать на богоизбранность? В проведении такой параллели, представляется, сказывается глубокий архаизм ОСК.

О политике Церкви в предполагаемом национальном государстве в данном разделе документа говорится, на наш взгляд, явно недостаточно. Поневоле напрашивается органическая аналогия: церковь большинства может рассматриваться как душа нации. Но какими принципами поведения должна руководствоваться Церковь большинства в многонациональном и поликонфессиональном государстве? Возможны ли в наше время подобные человеческие сообщества и даже нации, объединенные, наряду с другими признаками, православной верой? Может ли это быть целью православных, к которым в первую очередь обращены ОСК? Этот вопрос, конечно, остается открытым. Авторам ОСК следовало оговорить неизбежно возникающую проблему инакомыслия и инаковерия (прав человека) в подобных сообществах, предполагающих, по определению, значительное отождествление нации и государства, а, значит, и государственную церковь. В российской истории уже был печальный опыт подобного национально-религиозного и государственного интегрализма, выраженный в формуле министра народного просвещения С.С. Уварова (1838-1849) "православие, самодержавие, народность". Следовало это обстоятельство осмыслить, а не просто декларировать идеал предполагаемого единства.

Далее во второй главе определяется бинарная оппозиция вселенского и национального, однако не показано, как национальное связано со вселенским. Каково соотношение приоритетов в случае нередкой коллизии национального интереса и общечеловеческого принципа? Явно недостаточно предлагаемое простое конъюнктивное сопоставление двух ценностей. Мол, надо совмещать национальное со вселенским. При таком подходе требующее значительных усилий для понимания вселенское (по причине его отвлеченности) всегда будет вытесняться легко воспринимаемым конкретным национальным.

Не поэтому ли в ОСК ни разу не встречаются выражения "общечеловеческие ценности" или "христианский универсализм?" Зато употребляется странный неологизм "христианский патриотизм". Ни Патриарх Гермоген, ни прот. Иоанн Кронштадтский, высказывания которых приводятся в документе, не употребляли такого словосочетания. Чего нет в Евангелии, так это патриотизма. Самому Христу предъявляют обвинение в подрыве обороноспособности Израиля: "если оставим Его так, то все уверуют в Него, — и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом" (Ин. 11. 48). П.Я. Чаадаеву дорого обошлась фраза: "Прекрасная вещь - любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное - это любовь к истине" fl ]. Об этом много писал B . C . Соловьев, за что его усердно шельмовали в патриотической прессе. Или сегодня это не проблема, и правильная иерархия ценностей восстановлена? Не верится в такую легкую ясность. В конце раздела, правда, содержатся предостережения против идолатрии государства, ксенофобии и агрессивного национализма. Так что некоторое равновесие между крайними понятиями соблюдено.

В третьей главе ("Церковь и государство"} содержится информация о развитии взаимоотношений церкви и государства, предпринимаются попытки осмысления государства с религиозной точки зрения. Не удивительно, что глава написана в духе балансирования и взвешенности оценок. Кроме внутренних методологических трудностей совмещения абсолютного и относительного в социально-политической сфере, это обусловлено тем, что Православие существует не только в России, но и во многих других странах. Где-то оно является государственной религией, а где-то отделено от государства. Поэтому, несмотря на то, что высшие православные иерархи в России неоднократно ранее положительно отзывались о принципе отделения церкви от государства как гаранте церковной свободы и невмешательства церкви и государства в дела друг друга, в ОСК не прозвучало подобного мнения. Это можно понять. С точки зрения Церкви, отделение ее от государства - не самоцель. Главное - чтобы была церковная свобода. Как мы отмечали, при неправовых этатистских режимах отделение церкви от государства означает усиление ее дискриминации. Существует и другая причина такого умолчания: психологически РПЦ, несмотря на все исторические потрясения, продолжает ощущать себя государственной церковью (хотя бы потенциально), не хочет "сжигать мосты", соединявшие ее с государством на протяжении столетий. Кроме того, коллективистский российский комплекс (секулярный аналог соборности) РПЦ намного ближе, чем западный либеральный индивидуализм. Государство и общество в России в большой степени отождествлялись. Строго говоря, как не было общества в коммунистической России, так почти нет его до сих пор. Не случайно в ОСК отсутствует раздел "Церковь и общество". Авторы ОСК умудрились ничего не сказать о христианском понимании гражданского общества.

Это тем более странно, что в итоговом документе официальной научно-богословской конференции "Миссия Церкви. Свобода совести. Гражданское общество" (14-17 июля, Белгород), проходившей не только по благословению Патриарха, но и по определению Священного Синода, утверждалось, что "задача Церкви и ее миссии состоит в том, чтобы, заняв исторически присущее ей место, способствовать формированию и развитию гражданского общества". Причем документ свидетельствует, что "гражданское общество" понимается в общепринятом смысле, а не в каком-либо особенном. Интересно отметить, что в Конституции РФ также не говорится о гражданском обществе. Можно предположить, что авторы ОСК решили не опережать ее. Но вероятнее всего, богословски осмысленной концепции гражданского общества у РПЦ просто нет. Как нет, кстати говоря, ее и у государства. Но в Конституции все-таки встречается понятие "правовое государство". Современное понимание общества и государства невозможно вне взаимосвязанных концепций "правового государства" и "гражданского общества". В ОСК первое словосочетание не встречается ни разу, а второе один раз в порядке перечисления в конце документа. Отсутствует и богословская концепция принципа "прав человека". Видимо, все еще сказывается неверное, на наш взгляд, представление, что "права человека" - это не "духовный вопрос", а светский. Вопрос просто и привычно переводится в моралистическую плоскость, т.е. право элементарно смешивается с моралью.

Не случайно и отсутствие в документе современного термина "солидарность". Вместо этого предлагаются "сотрудничество" и архаически звучащее "соработни-чество", причем последнее касается Церкви, государства, политиков и культуры, но не общества (общественных организаций). Расхожее указание на то, что общество состоит из очень разных людей (социологический номинализм), не снимает проблемы богословского осмысления социума. Католическая церковь выходит из этого затруднения, вводя понятия "люди доброй воли" и "общее благо". И они отсутствуют в ОСК не случайно. Как и "общечеловеческие ценности". В целом совокупность высказываний и ОСК все же позволяет сделать вывод, что допускается сотрудничество с теми силами в обществе, которые не противоречат христианству.

Можно ли обойтись без общепринятой терминологии, характерной, например, для католической социальной доктрины? В православии еще не выработана богословская интерпретация такой терминологии. Авторы ОСК предпочли использовать только то, что хороню чувствовали.

Представляется важным, что в документе содержатся рассуждения о недопустимости ситуации, когда государство превышает свои полномочия, вступает в прямое противоречие с идеалами, представленными Церковью. История знает яркие примеры этому (национал-социализм в Германии, коммунизм в России), хотя в документе, очевидно, из соображений "политкорректности" (никого не задевать и никого не обижать), не содержится соответствующих ссылок. В этом случае Церковь оставляет за собой право на протест, обращение к мировому сообществу, призыв к гражданскому неповиновению (3, 5).

Нерелигиозным людям это может показаться некоей странностью, "клерикализмом" или абсолютистскими претензиями Церкви, но важно помнить, что в таких случаях происходит попрание государством и гуманных норм обращения с людьми, что совершенно недопустимо. В предельных случаях хорошо видна относительная (служебная) ценность государства, которому не следует переступать черту гуманизма. В противном случае к гражданскому неповиновению должна призывать не только Церковь, но и все гуманистически ориентированные организации. Трудно представить, что РПЦ, бывшая много столетий государственной Церковью, решится в ближайшем будущем на такие призывы. Но все-таки данный пункт доктрины представляется важным шагом в сторону преодоления архаической византийской "симфонии" (это предельно идеальный вариант) Церкви и государства (модель которой предписывалась 6-й новеллой ими. Юстиниана ( VI в.)) и перехода к модели отношений, основанной на договорном начале. К сожалению, в ОСК содержатся рассуждения только о "христианском патриотизме", но не о "христианском гуманизме", концепция которого, кстати говоря, была выработана в русской религиозной философии.

В целом, установка на десакрализацию государства, несмотря на некоторые сожаления о "религиозно более высокой форме государственного устроения", т.е. монархии, представляется важным положением ОСК. Впрочем, возврат к монархии в доктрине не исключается.

Наиболее существенным противоречием 3-й главы и ОСК в целом, на наш взгляд, является отрицание принципа свободы совести, который рассматривается как признак "распада системы духовных ценностей, потери устремленности к спасению в большей части общества", "массовой апостасии, фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом" (3, 6). Единственную пользу принципа свободы совести авторы ОСК увидели в том, что он позволяет Церкви иметь легальный статус в неблагоприятных светских условиях безрелигиозного мира. Свобода совести утилитарным образом признается только для себя, но не для других.

Сколько, казалось бы, написано о свободе совести, об этом условии sine qua non [1]настоящей религиозной веры, не говоря уже о правовом демократическом государстве, провозглашенном, кстати говоря, в ст. 1 Конституции РФ. Но нет, опять раздаются голоса против этого, возможно, высочайшего принципа веротерпимости в духовно-социальной жизни человечества.

Предполагается, что РПЦ (Московский Патриархат) исповедует православное христианство. То самое христианство, в котором свобода совести человека как раз и утверждается, причем самим Христом: "И познаете Истину, и Истина сделает вас свободными" (Ин. 8, 32). Или в Евангелии имеется в виду не свобода совести, а какая-то другая свобода? Посмотрим, как понимали свободу святые отцы древности. Св. Афанасий Великий (293-373): "Сам Господь не принуждает, а отдает на полное произволение, когда говорит всем: "если кто хочет идти за Мною" (Мф. 16, 24), а 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 отворяют, 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?" [2, с. 55].

Св. Иларий Пиктавийский (ум. ок. 367) обращался к императору Констанцию: "Для того вы и поставлены, за тем вы и смотрите, чтобы ваши подданные пользовались дорогою для них свободой. Возмущенный мир церкви нельзя восстановить, разрозненных нельзя собрать иначе, как предоставив им полную свободу жить но 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" [2, с. 55-56]. В подобном либеральном духе веротерпимости и уважения к свободе человека высказывались и другие выдающиеся христианские авторы первых веков христианской веры: Св. Феофил Антиохийский, Лактанций, Тертуллиан.

Либерализм возможен различный. Хорошо известны злоупотребления экономического либерализма, которые мало чем отличаются от знаменитого "естественного отбора", когда побеждает сильнейший и наглейший. Но речь о том, что высокие истины религии могут постигаться только свободно. Следовательно, должно иметь место уважение к свободному выбору человеком своего мировоззрения. Вместе со злоупотреблениями либерализма можно выкинуть и элементарное уважение к свободе человека, источником которой является Сам Бог.

Что нашло на соборных отцов рубежа II - III тысячелетий? Какой дух? Думается, не Святой, ибо там, где "Дух Господень, там свобода" (2 Кор. 3, 17). Казалось бы, все Православие основано на Св. Предании. Многие православные утверждают, что Православие и есть Св. Предание. Не может быть, чтобы высокопреосвященные архиереи его не знали. Отрицание принципа свободы совести в ОСК не подкреплено ни одной ссылкой на свв. отцов.

Знать-то они его знают, но, похоже, здесь действует другой, совсем не евангельский фактор. Православие в течение большей части своей истории существовало в условиях империи, как указывалось, являлось государственной религией, пользовалось определенными привилегиями. Отсюда почти автоматически следовала необходимость борьбы со всевозможными "еретиками". Причем борьбы не только путем убеждения, но и принуждения с помощью государства. Ортодоксальные христиане с принятием христианства как государственной религии из гонимых превратились в гонителей. "Еретики" преследовались, ущемлялись в правах и т.п. Достаточно вспомнить судьбу старообрядцев или русских протестантов в Российской империи, репрессии против русских, принимавших католичество. РПЦ, несмотря на разгром большевиками, последующее многолетнее полулегальное существование и не совсем понятное "духовное возрождение" во время "перестройки", психологически остается в имперском прошлом, когда у нее существовала монополия в религиозной сфере, а каждый русский обязан был быть православным. Канонизация последнего императора, кстати говоря, весьма будет способствовать укреплению монархического типа сознания и этнического понимания религиозности, не соответствующего современному пониманию свободы вероисповедания. Данное понимание закреплено в международных документах, признанных Россией (например, в "Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод").

Другой причиной неприятия архиереями принципа свободы совести является то историческое обстоятельство, что за свободу совести боролись не христианские церкви большинства, а религиозные меньшинства (секты), люди вообще нецерковные, в общем - всяческие "не наши". Принцип свободы совести действительно восторжествовал в эпоху секуляризации в Европе. Но вот как понимал это обстоятельство B . C . Соловьев (1847-1900): "Нельзя отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом. Уничтожение пыток и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих" [3].

Действительно, то, что христианский принцип свободы совести оказался восстановленным не христианами или бывшими христианами, порвавшими с Церковью, это вина христиан, и им следует признать свой грех в этой области и покаяться, а не упорствовать в церковно-корпоративных амбициях. Католическая Церковь совершила подобный акт на Втором Ватиканском Соборе, приняв "Декларацию о религиозной свободе" (7 дек. 1965), где совершенно определенно признаются принципы свободы совести и свободы вероисповедания. (Свобода вероисповедания является логическим продолжением свободы совести.) Действительно, никому на земле нельзя отнимать у людей Божий дар - свободу. Строго говоря, в ОСК РПЦ отрицается не столько свобода совести как таковая, сколько свобода совести, юридически оформленная в виде конституционного принципа. Надо отдать дань мужеству соборных отцов. Они решились подрывать не только основы конституционного строя России (Ст. 28 Конституции РФ), но и международного права. Ведали ли они, что творили? Митр. Кирилл считает возможным для себя публично заявлять, что западный либерализм чужд России, забывая при этом, что вся система имеющегося у нас права построена на принципах либерализма: состязательности судебного процесса, презумпции невиновности, неотчуждаемости прав человека. Он элементарно путает правовой либерализм с психологическим эгоизмом. Отметим, что либерализм в изначальном смысле - это культура уважения к личности.

Но хотелось бы спросить архиереев, а что, собственно, вы предлагаете? Если не казни вероотступников, как в исламском мире, то дискриминацию "еретиков", фило-католиков и прочих инакомыслящих, как это уже было в Российской Империи? Соборные отцы оказались единомышленниками с Римским Папой Пием IX , о котором Ф. Тютчев сказал в стихотворении " Encyclica " (1864): «Его погубит роковое слово: "Свобода совести есть бред"». Злые языки говорят, что РПЦ плохо относится к Католичеству. Действительно, к современному - может быть и не очень. А вот к католическому официозу середины прошлого века, к его пониманию свободы совести -так очень даже и хорошо. Впрочем, здесь могло иметь место и независимое творчество: есть общие архетипы сознания, характерные для "средневекового" мышления.

В то же время в других главах содержатся богословские рассуждения о человеке, сотворенном по образу и подобию Бога, наделенном достоинством, иногда нуждающемся в самой серьезной защите. Так, как в (12, 1): «Церковь исходит из основанных на Божественном Откровении представлений... о неотъемлемой свободе-и богоподобном достоинстве человеческой личности, призванной к "почести высшего звания Божия во Христе Иисусе" (Флп. 3, 14), к достижению совершенства Небесного Отца (Мф. 5, 48) и к обожению, то есть причастию Божеского естества (2 Пет. 1, 4)».

В (4. 6) говорится о человеке как онтологически свободном существе, о необходимости для человека «некой автономной сферы, где его совесть остается "самовластным" хозяином»: "Права на веру, на жизнь, на семью являются защитой сокровенных оснований человеческой свободы от произвола посторонних сил. Эти внутренние права дополняются и гарантируются другими, внешними - например, правами на свободу передвижения, получение информации, создание имущества, обладание им и его передачу" (4, 6).

Очевидно, что главы ОСК писались разными авторами, и части оказались концептуально не согласованными. Отрицание прав человека в третьей главе можно понять в связи с протестом против чрезмерного антропоцентризма, выраженном в (16, 4): Церковь "не может положительно воспринимать такое устроение миропорядка, при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность". Авторов 3-й главы почему-то испугали права человека как потенциальный источник анархии. Но ограничение беспредельному своеволию человека полагает именно закон, так что никакой анархии не должно возникать. Документ показывает, насколько не усвоена до сих пор в нащем обществе концепция прав человека как юридическая теоретическая основа правовой защиты прежде всего слабых. Подобное пренебрежение к правам человека контрастирует с утверждениями ОСК, что "Церковь всегда выступает в защиту безгласных и бессильных" (6, 6). Юридическое признание прав человека предоставляет механизмы именно для такой защиты.

Одним из самых проблемных остается вопрос о форме государственности, наиболее совместимой с Православием. Православная Церковь большую часть своей истории существовала в условиях монархии. Если на Западе Церковь зачастую противостояла государству, что способствовало выработке политической культуры баланса и компромисса, то на Востоке она сливалась с государством, что приводило к цезарепапизму. Вместо симфонии реализовывался некий церковно-государственный симбиоз, который рассматривался подданными как представительство Бога на земле. Сформировался неписаный догмат: "православный должен быть монархистом". Политическая теология в данном случае простая: одному Богу на небе должен соответствовать один царь на земле. Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. отменил 11-й анафематизм (монархический), направленный против отрицающих Промысел Божий в возведении на престолы православных государей и отрицающих излияние на них даров Св. Духа при помазании. Но это никак не повлияло на православное сознание. Многие об этом просто не знают. Из тех, кто знает, достаточное число говорит: "Ну и что? Это произошло под давлением политических обстоятельств". Как будто сам православно-монархический тип сознания сформировался не под давлением политических обстоятельств на протяжении долгого исторического периода.

Несмотря на то, что в ОСК повторяется решение Архиерейского Собора РПЦ 1994 г. о "непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя", в (3, 7) все же проводится некоторая классификация властных форм по степеням их "религиозной укорененности". Первое место занимает теократия (в древнем Израиле до эпохи Царств). Далее следует монархия. Об остальном можно только догадываться. Утверждается, что существует некоторое соответствие между уровнем духовного состояния народа и типом государственности. Это, конечно, так (то же самое можно сказать о типе хозяйствования). Оценка политической системы с высоты религиозного идеала при подобном рассмотрении неизбежна. Но вся сложность в том, какие делать выводы: в пользу монархии или республики? В ОСК монархическая форма правления понимается как "более религиозно укорененная". Католическая Церковь в XX в. после ужасов второй мировой войны, вызванных тоталитарными режимами, встала на путь признания демократических ценностей, прав человека. Как следствие, с необходимостью поддерживаются права человека, чему Папа Иоанн Павел II посвятил массу своих сил. Не отрекаясь от православной монархии как идеала, пусть в данной исторической ситуации и недостижимого, заняв позицию отстраненности, РПЦ освободила себя и от необходимости защищать современные демократические ценности, а, значит, и правовое государство и гражданское общество. Проблема религиозного осмысления либеральной демократии, уважающей права человека, остается открытой для православия. Напрямую ни из Св. Писания, ни из Св. Предания указанные ценности не выводятся. В значительной степени принятие их обусловлено духовно-рациональной парадигмой Нового Времени, эпохой Просвещения. Но это не означает, что эти ценности противоречат духу христианства в целом.

В четвертой главе ("Христианская этика и светское право") в (4,3) прослеживается некоторая ностальгия по законодательной регламентации всех аспектов жизни в социуме, как это имело место в древних (традиционных) обществах, не знавших прав индивидуумов. Не содержится попыток рассмотреть действительно непростой вопрос меры или баланса между степенью регламентации (необходимой для установления и поддержания порядка) и степенью личной свободы, без которой не может быть речи об осознанной вере и независимом мировоззрении.

Рассуждения о исцеляющей силе человеческих страданий, о том, что "добровольное страдание невинных за грехи преступников суть высшая форма искупления, имеющая своим пределом жертву Господа Иисуса, взявшего на Себя грех мира", были бы более уместны в курсе по аскетике, нежели в ОСК. Непонятно, каким образом "ущерб, нанесенный целостности божественного миропорядка, может быть восполнен через страдание преступника" (4, 2). Подобное объяснение слишком мистично для социальной концепции. Непонятно, почему следует отказываться от юридического принципа равной компенсации и от указания не на необходимые страдания преступника, а на необходимость элементарного возмещения пострадавшей стороне ущерба тем же преступником.

В (4, 9) христианину в определенных обстоятельствах дается санкция на позицию гражданского неповиновения. Причем не говорится, что предварительным условием такого поступка является призыв к нему паствы Священноначалием (почему-то это слово в тексте ОСК всегда начинается с прописной буквы). Это логически следует из предыдущих богословских рассуждений ОСК, но это означает и право на личную инициативу, несогласие с правящим режимом, можно сказать - на диссидентство, что является радикальным шагом в сторону признания прав личности. Хотя авторы доктрины вряд ли имели это в виду. Вероятнее всего, они рассматривали этот пункт ОСК как дальнейшую детализацию положения ОСК о праве Церкви (ее священноначалия) на призыв к гражданскому неповиновению.

В 5 главе ("Церковь и политика") содержатся рассуждения технологического порядка о возможности участия мирян в политике, но не высказывается никаких политических предпочтений. Не осуждаются, например, тоталитарные режимы, как это имеет место в социальной доктрине Католической Церкви. Такая осторожность обусловлена нежеланием вызвать раскол среди мирян по политическому признаку, хотя симпатии части духовенства к коммунистам должны были бы вызвать некоторую тревогу у руководства РПЦ. Важным моментом этой главы является то, что политические организации мирян не нуждаются в благословении со стороны высшего церковного руководства. Действительно, запретить мирянам заниматься политикой невозможно, т.к. РПЦ претендует на статус национальной церкви большинства российских граждан, и это означало бы отдать всю "политику" иноверцам. С другой стороны, РПЦ не хочет брать на себя ответственность за деятельность политических организаций мирян, чем и вызван отказ высшей церковной власти благословлять подобные организации.

**Список литературы**

Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 140.

Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. (Репринтное издание). М.. 1994. Т. 3.

Соловьев П.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 349.