ламентом. Однако Французская революция и Наполеон, провозгласив необходимость однозначного выбора между старым порядком и новым, христианством и разумом, революцией и контрреволюцией, свели данную альтернативу на нет» (p. 309).

Французская революция похоронила мечты религиозных просветителей о «срединном основании». Европа оказалась почти безвозвратно поделена на два враждующих лагеря — сторонников традиционной религии и сторонников Просвещения. Одни требовали возврата к привычным ортодоксальным формам, другие — движения к Просвещению. Религиозное Просвещение «не смогло вписаться в новую конфигурацию политики и религии вплоть до того, что оно стало практически немыслимым. „Интерпретационная матрица“ Революции оказалась непригодной для осмысления религиозного Просвещения, приведя к тому, что последнее оказалось фактически забыто» (p. 311). Никакие последующие усилия по возрождению идеалов религиозного Просвещения в XIX и XX веках так и не увенчались успехом, хотя, конечно, были отдельные всплески, как, например, во время расцвета «теологического Просвещения» в Германии в середине XIX века. Однако, как пишет Соркин, «эти наследники были лишь эпигонами религиозного Просвещения. Индивидуально или коллективно, по своему размаху и влиянию, власти и престижу, они были лишь бледными подобиями движения XVIII века» (p. 314).

Размышления Соркина о судьбах религиозного Просвещения напрямую выводят нас на проблемы обществ XXI века. Ведь мы унаследовали у наших предшественников эту непримиренную оппозицию Просвещения и религии, прогресса и традиции, разума и веры, науки и Писания, — оппозицию, выход из которой через поиск того самого «срединного основания» является одной из самых насущных задач в условиях постсекулярной эпохи.

Д. Узланер

Костюк К. Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб.: Алетейа, 2013. — 448 с.

Константин Костюк еще в конце 1990-х начал писать о социальной и политической мысли в русском православии, а также о социальном учении других христианских конфессий,

и был одним из немногих авторов, живо откликнувшихся на появление в 2000 году документа «Основы социальной концепции РПЦ». В 2002 г. он защитил в католическом университете в г. Айхштедт (Германия) объемную диссертацию на немецком языке «Понятие политического в русской православной традиции. Соотношение церкви, государства и общества в России»[8]. И вот, наконец, русский читатель имеет возможность познакомиться с результатами проведенного К. Костюком исследования, рядом с которым сегодня вряд ли можно поставить что-либо равновеликое.

Первое, что приходит на ум в качестве сравнения после прочтения книги, это, конечно, «Пути русского богословия» Г. Флоровского (работу которого, кстати, автор время от времени цитирует). В случае К. Костюка мы встречаемся с таким же масштабным, но при этом еще более широким, историческим охватом русской религиозной мысли.

Но и отличие очевидно. Оно проявляется не только в том, что в данном случае мы имеем дело с весьма взвешенным, отстраненно аналитическим подходом, свободным от той подчеркнутой резкости и субъективности в оценках, которые характерны для знаменитого труда Флоровского. Главное — сам предмет исследования. Костюк поставил перед собой задачу извлечь из той же традиции и истории идей именно «социально-этическое» измерение — то, что «в истории православной мысли тематизируется достаточно редко, а как самостоятельный феномен не выступает на поверхность практически никогда» (с. 7). Тому есть и объективная причина, поскольку, как напоминает автор, социальная этика — сравнительно новая дисциплина, и то, чем она занимается (человек и государство, человек и власть, человек и социальная система), в досекулярную эпоху было встроено в систему религиозных (христианских) представлений. Более того, «категории социальной этики прочитываются не только в богословских трудах, но и вообще в структурах традиционного общества, существовавшего столетиями, во всей истории народа, его склада и быта».

Книгу, состоящую из восьми глав, условно можно разделить на три части. Первая (главы 1–2) посвящена «культурно-историческим корням»: особенностям восточной и западной церковных традиций, в том числе пла-

8. Издано отдельной книгой: *Kostjuk K.* Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005. [Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 24.] — 409 S.

тоновскому и аристотелевскому наследию в православном богословии, а также основным элементам социально-христианской мысли в Византии, которая и стала основным источником христианских смыслов и ценностей для русского православия.

Вторая, собственно историческая, часть (главы 3–6) охватывает период от принятия христианства до XX века. Подробно и обстоятельно разбирается московский период — эпоха, о которой автор пишет так: «Мышление Московского государства образовало идеальный тип социальной мысли православия, который трактовался в дальнейшем как некий незыблемый комплекс основоположений, верных для всех времен. При том, что сеть понятий и представлений была лишь слегка намечена в богословско-теоретическом ключе, она в дальнейшем мифологизировалась и превратилась в легендарную канву всего церковного мышления» (с. 144). В особом разделе автор, опираясь на древние памятники и труды русских историков, описывает этот «канон ценностей», в который входят такие элементы, как «православие», «царь», «служение, жертвенность, терпение», «честь и долг», «вече и воля», «правда», «милость», «гроза» («понятие грозы отождествлялось с понятием власти и ее силы», а также «порядка в государстве»), «Святая Русь», «старина».

Далее рассматриваются «социально-культурные представления» в русском православии (глава 4), то есть касающиеся суда, быта, экономики, просвещения, а кроме того, социально-пророческая функция церкви и, наконец, феномен отпадения от церкви высшего слоя.

С Петром начинается эпоха российской секуляризации. Этот трехвековой период автор исследует, обращаясь к творчеству православных иерархов и богословов, государственных идеологов, религиозных философов и писателей, прослеживая «развитие идеи социального христианства» в XIX веке и извлекая социально-этическое измерение русской православно-ориентированной мысли в более позднюю эпоху в разных контекстах (включая дореволюционный, советский и эмигрантский).

Третья часть исследования посвящена постсоветскому периоду, который автор считает самым продуктивным с точки зрения развития социальных идей церкви (с. 336). В седьмой главе разбираются позиции «церковных идейных лидеров, чьи взгляды по вопросам веры и общества стали служить ориентиром и позицией для многих миллионов верующих»: митрополита Иоанна (Снычева), протоиерея Александра Меня и ми-

трополита (ныне патриарха) Кирилла (Гундяева), которые представляют, соответственно, право-консервативное, либеральное и либерально-консервативное течения.

Последняя глава в основном посвящена анализу социальной концепции Русской православной церкви (2000), по поводу появления которой автор пишет: «Впервые церковь осознала свое право иметь свои представления о правильно устроенном обществе и сообщать о них самому обществу. После столетий отсутствия этого права подобная заявка прозвучала поистине революционно» (с. 359). Автор анализирует содержание концепции, выделяя такие темы, как «Политика и политическая этика», «Общество и социальная этика» и «Отношение к жизни и биоэтика», а также обращает внимание на отсутствие в документе многих элементов христианского социального учения, которые он считает необходимыми.

Кроме того, внимание уделено и двум другим документам, которые рассматриваются в русле развития социального учения РПЦ: «Своду нравственных принципов и правил в хозяйствовании» (2004) и «Декларации о правах и достоинстве человека» (2006), принятых Всемирным русским народным собором. К сожалению, позиция церкви по вопросу прав человека анализируется и обсуждается автором исключительно на материале «Декларации» — весьма краткого, «тезисного» текста, к тому же не имеющего статуса собственно церковного документа. Несомненным упущением является то, что проигнорирован более поздний и гораздо более богатый в идейном и аргументационном отношении документ «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека», принятый Архиерейским собором в 2008 году — именно в развитие социального учения РПЦ.

На протяжении книги автор дает обзор политических и социокультурных процессов, а также краткие характеристики релевантных для исследования персон, мыслителей и исторических деятелей, чтобы на каждом этапе проанализировать основные тенденции и сделать соответствующие обобщения. Такая стратегия вполне оправдана в нынешней культурной ситуации. Напоминание о многих почти хрестоматийных фигурах и событиях представляется уместным и необходимым, если иметь в виду новые поколения читателей. В этом смысле книга К. Костюка имеет просветительское значение и может служить одним из учебных пособий по отечественной истории, религиозное измерение которой долгое время либо искажалось, либо почти игнорировалось.

«Идеологическое» кредо автора специально не обозначено, однако имплицитно присутствует в оценках. Можно сказать, что оно состоит из трех элементов: научной основательности и беспристрастности в работе с материалом, исторического реализма (в смысле оценки идей и представлений с точки зрения их соответствия реальным социальным процессам) и личной заинтересованности — как православного христианина — в прояснении и разработке социально-этической позиции Русской Церкви, релевантной современным процессам (что уже вполне эксплицитно проявляется в авторском Заключении к книге).

К каким же общим выводам приходит исследователь? «Православие стремится, находясь и служа в мире, отталкиваться от него, а не в него погружаться... Церковь желает быть и оставаться в мире, но в качестве „не от мира сего“, сохраняя жест упрека... Принимать мир она может, только „воцерковляя“ его... Поэтому свою этическую миссию церковь видит не в том, чтобы „улучшить“ законы этого мира, а в том, чтобы эсхатологически преобразить их»; «...столетия не привели к выработке внутримирской этики: каждый православный и сегодня должен соразмерять свои действия не по закону мира сего, а по высшему божественному закону». «Этой модели церковная жизнь следует столетиями, а то, что из этого следует „оставленность“ мира, неухоженность бытовой жизни, институциональная слабость церкви и духовенства, наконец, жажда вольности со стороны мира и даже соблазн к преследованию церкви, — это вещи для нее внешние, которые она не в силах изменить» (с. 387).

В результате — отсутствие целостного социально-этического учения, а вместо этого — лишь возможность для исследователя, как он сам говорит, «построить типологию воззрений, что, собственно, и было сделано в работе». Эти воззрения касаются таких разнопорядковых понятий, как государство, царь, отчизна, война, служение, власть, милость, правда, наконец, труд и семья. Нетрудно заметить, что почти все эти весьма архаичные понятия восходят к «канону ценностей» Московской Руси. За пределами описываемого этими понятиями пространства «лежит современное общество — не народ, не Отчизна, а сложный комплекс разнородных социальных отношений, взаимодействий и групп. В лице активной лаицистской мысли церковь его опознала — в качестве соборности». Автор считает, что «соборность — это практически единственное и в то же время самое выразительное со-

циальное понятие, описывающее состояние современности», однако и оно остается неразвитым и неразработанным (с. 392). Подобное можно, по мнению автора, сказать и о социальной концепции, составители которой «были столь осторожными, что сохранили практически все нормы, транслируемые традицией, и лишь описали, но не задали то положение вещей, которого требует христианский разум» (с. 393). В ответ Костюк выделяет пять *социально-этических* тем и проблем, которых нет или которые остаются неразработанными не только в традиции, но и в основах социальной доктрины: понятие любви («похоже, что евангельская весть о любви не пробивает границы социального», замечает автор); образование и просвещение; деньги и собственность; рабочий и профсоюз (разговор об этой последней теме разворачивается в более общие соображения: «В фокусе христианской социальной мысли должно проявляться динамичное, институционально дифференцированное общество, имеющее будущее. Недостаточно просто говорить об абстрактном „мире“, который можно принять или отвергнуть» — с. 394); наконец, понятие секулярной современности.

Последний момент весьма важен, особенно сегодня, когда и в России, и в мире мы наблюдаем уже пост-секулярные тенденции и процессы. Это игнорирование церковным сознанием смысла и проблематики секуляризации — с одновременным ее обличением (при том, что секуляризация в России началась не в 1917 году, а именно с Петра[9]) — генетически связано с определенным богословием власти (ему посвящен в книге особый раздел): «Теология власти, которая сформировалась в Московской Руси, была пафосным, вершинным выражением социальной онтологии „освящения“ бытия, которая была сокрыта в православном сознании. Если в византийской традиции взойти семени „священной власти“ мешало историческое разделение властей, то в эволюции Московии царская власть скоро оказывается не просто национальным политическим центром, но основой и оплотом *пребывания церкви в этом мире* — мире, окруженном чуждыми, сатанинскими силами» (с. 126). «Благодаря полаганию политической власти в центр мировоззренческого универсума, русское православие сформулировало понятие самодержавия, которое образовало основную специфику русской религиозной культуры... В самой православной церкви

9. См.: *Синелина Ю. Ю.* Секуляризация в социальной истории России. М.: Academia, 2004.

фигура царя превращается в некий архетип предания и традиции, от силы влияния и обаяния которого церковь не может освободиться по сей день» (с. 149). Одновременно «в новом прочтении [самодержавия в имперском варианте] русским правителям удалось соединить независимость протестантской концепции земного властителя и православную претензию на тотальность власти» (с. 224).

В этой связи с исторической точки зрения важно следующее: «На рубеже XVII–XVIII вв. в жизни церкви происходили более значительные сдвиги, чем в любое последующее время, включая времена ее преследования. Церковь, которая столетиями была сердцем общественной жизни, в течение всего лишь нескольких поколений перестала быть включенной в эту жизнь. Христианская эпоха российского общества закончилась. Была продолжена жизнь церкви как института, но ей уже подлежали совсем иные общественные функции» — а именно «социальная функция *охранительства*, сохранения незыблемого состояния остальных слоев общества», возложенная на нее, по существу, уже светской элитой (с. 200).

В результате в XIX веке «возник тот специфический феномен „официальной церкви“, который, начиная с этой эпохи, существовал на протяжении двух последующих веков, даже в советское время. Конституирующим элементом этой позиции было аккуратное дистанцированное воспроизведение государственной политической доктрины, отличающееся колоритом богословской лексики, при четком межевании как с внешними светскими социальными партийными учениями, так и с внутренними христианскими идеологическими течениями» (с. 236). Социальная тематика была табуирована и для церковных иерархов, и для академического богословия, в котором «наблюдался все тот же уход в традиционную этику добродетелей» (с. 234); «социальное воспринималось как внешнее окружение, обволакивающее, но никак не входящее в систему христианской жизни» (с. 247). С этим связан и другой отмечаемый автором важный момент (при разборе позиции видного иерарха и богослова архиепископа Сергия (Страгородского), будущего патриарха советского времени) — скептическое отношение к праву, что «вело не только к принижению значения права по сравнению с моралью, но и к попыткам трансформировать право в мораль» (с. 249).

С другой стороны, «в то время как в школьном богословии так и не был найден язык, адекватный современному общественному процессу, этот язык раз-

вивался в рамках религиозной философии. Ценой этому была, однако, дистанцированная позиция, которую церковь заняла по отношению к этим философам» — поскольку они «лишь в определенной степени апеллировали к авторитету церкви, на свой „страх и риск“» (с. 296). Официальной церковью «религиозная философия, при всем своем богатстве идей и высочайшем теоретическом уровне, как правило, не рассматривается как аутентичный источник православного мышления» (с. 270). При этом автор отмечает, что «основной сложностью богословов и философов для развития социальных идей в православии было отсутствие опоры для философствования, какой для католичества служило естественное право» (с. 307).

Автор дает почти исчерпывающий обзор социального измерения воззрений наиболее заметных светских интеллектуалов, подразделяя их на «славянофилов», «консерваторов», беллетристов, либеральных религиозных философов и эмигрантов XX века. Вместе с обзором церковных авторов и богословов, а также различных идеологических течений, вплоть до официальных (и некоторых «зеркальных», диссидентских) позиций советской эпохи, это создает объемную картину религиозных социально-этических идей и представлений в XIX–XX веках (отметим, что библиография, русская и иностранная, занимает в книге 45 страниц).

Однако главное достоинство книги, на наш взгляд, состоит не столько в охвате материала (который всегда можно увеличивать или всегда считать недостаточным), сколько в эмпатической способности автора проникать во внутреннюю логику религиозного сознания — конкретного мыслителя, идеологического направления или целой эпохи. Речь идет в данном случае именно о *логическом строе*, выявить и описать, а затем и оценить который позволяет, с одной стороны, неидеологическая исследовательская позиция, а с другой, определенная логическая же ангажированность, то есть заинтересованная позиция интеллектуала-христианина. Это плодотворный (можно сказать, «счастливый») подход, который, к примеру, был удачно реализован Ярославом Пеликаном в его монументальной «Христианской традиции». Именно такой подход оправдывает краткие, порой афористичные, но емкие авторские характеристики (что отчасти справедливо и по отношению к вышеупомянутому труду о. Георгия Флоровского).

Несмотря на бескомпромиссность оценок, позиция автора является *критической* именно

в научном, а не в полемическо-публицистическом смысле. Поэтому исследование Константина Костюка следует рассматривать как существенный вклад не только в понимание религиозно-общественных процессов в российском прошлом и настоящем, но, будем надеяться, и в дело развития и уточнения социального учения Русской православной церкви.

Говоря о недостатках рассматриваемого издания, хотелось бы обратить внимание не столько на некоторые ошибки и неточности фактического свойства[10], сколько на более чем небрежное отношение издателя, который не озаботился не только литературной редактурой, порой необходимой, но и просто качественной корректурой. В то же время, несмотря на эти печальные проявления общего упадка издательской культуры в нашей стране, следует поблагодарить всех, кто обеспечил выход в свет этой замечательной книги, которую заинтересованные читатели уже давно с нетерпением ждали.

А. Кырлежев

10. Например, автор спутал православную американскую семинарию в Крествуде, принадлежащую Православной церкви в Америке, и семинарию Русской Зарубежной церкви в Джорданвиле; к тому же Н. Афанасьев никогда не был профессором американской семинарии — с. 330.