

Социально-экономическая проблематика в теории и практике институционального христианства

Вениамин Владимирович СИМОНОВ

доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Церкви, исторический факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Адрес: 119192, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4. E-mail: simonov_vv@gov.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Симонов В.В. (2018) Социально-экономическая проблематика в теории и практике институционального христианства // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 83–103. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-83-103

АННОТАЦИЯ. В статье сформулирована проблема современного кризиса институционального христианства, развивающегося на фоне системного кризиса мировой экономики. В данном контексте рассмотрены проблемы снижения массовой христианской религиозности современного «развитого» общества, маргинализации христианского сознания, а также попытки институциональных церквей предложить ответ на актуальные социально-экономические вопросы современности. Основы развития социально-экономического учения в католическом богословии обеспечены длительной исторической традицией, возникновение которой обязано реакции Святого престола на «кризис веры», связанный с генезисом промышленного капитализма. Социально-экономическое учение католицизма существенно эволюционирует: от классической политэкономии и тредюнионизма через постиндустриализм и неолиберализм в сторону неокейнсианства, сохраняя при этом вполне традиционные терминологические рамки классической политэкономии. Важное место при этом занимают преодоление «ка-

толического модернизма», с одной стороны, и попытки институциональной рецепции ряда явлений, возникших внутри церкви, с другой. Русское православное богословие прошло в исследуемой сфере более сложный и менее последовательный путь. Генезис и развитие промышленного капитализма практически не оказали влияния на отечественный богословский дискурс. Фактически первым приближением к проблеме оказались «Основы социальной концепции РПЦ», положительный потенциал содержания которых связан именно с началом пути от концепции к учению. В силу ряда причин, как социально-религиозных и экономических, так и концептуальных, система социальных инициатив РПЦ остается на ранних стадиях развития.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковь, институциональное христианство, социальное богословие, системный экономический кризис, маргинализация христианского сознания, религиозность, экономика, социальное учение, Русская православная церковь, Католическая церковь

Системный кризис мировой экономики и институциональное христианство

Современный этап развития мирохозяйственных связей, получивший на рубеже столетий наименование глобализации¹, ознаменовался выявлением кризисных явлений в мировом институциональном христианстве², длительное время носивших латентный характер. В литературе часто применяется термин «постхристианство» в качестве базовой характеристики современной общественной религиозности.

Социологи отмечают в развитом мире общее снижение религиозности и вовлеченности верующих в приходскую жизнь³, существенную либерализацию мышления, выходящую за догматические рамки (например, в отношении ЭКО, аборт, однополых браков, женского священства), различные деформации личной религиозности (у православных, отметим, личная религиозность остается одной из наиболее высоких).

«Доля тех, кто говорит, что верит в Бога, ежедневно молится и регулярно посещает церковь или иные [организованные. – В.С.] богослужения в целом постепенно сокращается», причем в основном – за счет «растущего [в числе респондентов. – В.С.] меньшинства, тех, кто отвечает “нет”, в особенности в поколении миллениума, отрицающих принадлежность к какой-либо организованной вере» [Cooperman 2015]⁴ – все это относится не только к состоянию религиозности в США, но и ко многим конфессиональным объединениям в целом, включая отечественный религиозный ландшафт⁵.

Кризис церковного общественно-го сознания; явственно проявляющаяся десакрализация или профанация сакрального; литургический, догматический, социальный, гендерный, возрастной и организационный кризисы; кризис канонического сознания; наконец, нравственный кризис – все эти элементы общего кризиса институционального христианства в большей или меньшей степени затронули практически все социальные институты, именующие себя христианскими церквями⁶. Сово-

1 Выделение в западной литературе глобализации в особый, самостоятельный период, началом которого полагаются 90-е гг. XX в., носит в определенной степени искусственный характер, поскольку не учитывает (как это часто принято в новейшей англоязычной историографии, начинающей теоретические построения в лучшем случае с года рождения их авторов) тех глобалистских тенденций, во многом основанных на принципах «доктрины Монро», которые развивались в мировой экономике и политике на протяжении всего XX в. Как отметил Дж. Стиглиц, «сторонники глобализации отличаются (...) предвзятостью. Для них глобализация (которая обычно ассоциируется с торжествующим капитализмом американского образца) и есть прогресс» [Стиглиц 2003].

2 Под институциональным христианством (или институциональной церковью в широком, не богословском смысле) мы понимаем не только «исторические церкви», но и все организованные христианские конфессии и деноминации, именующие себя церквями и воспринимающие себя как таковые.

3 Согласно данным опросов, проведенных нами совместно с «Левада-центром» в РФ в 2009 и 2014 гг., порядка 91–92% православных респондентов не участвуют в жизни приходских общин. В США, по данным Pew Research Center за 2014 г., низкую приходскую активность проявляют 12% всех опрошенных христиан, 11% православных, 14% католиков и 19% т.н.з. протестантов «мейнстрима» [2014 U.S. Religious Landscape Study (2014) // Pew Research Center, June 4 – September 30, 2014].

4 В США, например, по данным Pew Research Center, число «религиозно не вовлеченных» возросло с 36,6 млн в 2007 г. до более 55 млн в 2014 г. (+ более 2/3).

5 Два примера. В США, согласно опросу Pew Research Center 2014 г., число респондентов (всех конфессий), посещающих богослужения «несколько раз в году или реже», в 2007–2014 гг. возросло с 44,8% до 49,6% (+4,8%). Согласно данным наших опросов (совместно с «Левада-центром»), в 2014 г. число православных респондентов, посещающих богослужения «примерно раз в год» и «реже», составило 25%, «никогда» – 37%; в 2009–2014 гг. по воскресеньям богослужения «никогда» не посещали, соответственно, 60% и 61% православных респондентов, в будние дни – 66% и 68%.

6 Мы не останавливаемся подробно на экспозиции перечисленных кризисных явлений – в весьма подробном виде она дана в: [Симонов (2) 2017].

купность перечисленных кризисных явлений дает основания говорить о кризисе институционального христианства⁷.

Институционализированное, «церковное» христианство перестает ныне быть культурообразующим фактором даже на бытовом уровне. Напротив, «массовая культура» начинает формировать под свои представления идеологию поместных «верующих»⁸ (православных – с поправкой всякий раз на национальные особенности⁹; католиков; разноконфессиональных армий; протестантов отдельных деноминаций и др.)¹⁰.

Ситуация существенно усугубляет системным кризисом, охватившим мировую экономику в «нулевых» годах

XXI в. и продолжающимся по настоящее время¹¹, – кризисом модели инфляционного развития, проявляющимся как модифицированный кризис перепроизводства переоцененных товаров в условиях разбухания фиктивного капитала, инвестиционной гиперактивности и невозможности монетизации виртуальных денег в целях стимулирования потребления. Политические круги промышленно развитых стран, однако, продолжают трактовать современный кризис как финансовый и используют в качестве противодействия кризисным явлениям паллиативные инструменты, лишь усугубляющие экономическую дестабилизацию.

7 Живописные иллюстрации данного посыла (вплоть до фактов неверия в существование Бога и отрицания необходимости Церкви среди респондентов, самоопределившихся как православные) дают современные социологические исследования; см., например: [Smith 2012; Cooperman 2015; Sandstrom, Alper 2015; Djankov, Nikolova 2018]. Так, согласно опросу 2014 г., 26% всех респондентов и 15% православных считают себя «совершенно нерелигиозными», при этом 7% всех респондентов и 3% православных (!) не верят в существование Бога, 34 и 41% (соответственно) «иногда сомневаются» в Его существовании, 14 и 12% не верят в Бога, но верят в «некую высшую силу», 48 и 37% никогда не посещают церковь; число православных респондентов, бывающих в церкви еженедельно, составляет порядка 6%.

8 Под верующими для целей настоящей статьи мы понимаем тех, кто самоопределяется в качестве таковых, без конкретизации объекта верований и без учета системности религиозного поведения.

9 Константинопольский собор 1872 г. в довольно резких (для церковной дипломатии) выражениях осудил этнофилетизм: «Мы отвергаем и осуждаем племенное деление, то есть племенные различия, народные распри и разногласия в Христовой Церкви, как противные евангельскому учению и священным законам блаженных отцов наших, на коих утверждена Святая Церковь и которые, украшая человеческое общество, ведут к Божественному благочестию. Приемлющих такое деление по племенам и держащих основывать на нем небывалые доселе племенные сборища, мы провозглашаем, согласно священным канонам, чуждыми Единой Кафолической и Апостольской Церкви и настоящими схизматиками (расколниками)». Каноническое значение приведенного соборного решения осталось, однако, только потенциальным: в течение XIX–XX вв. из Константинопольского патриархата выделился ряд национальных автокефалий, пополнивших диптих Поместных православных церквей наряду с уже существовавшими Русской и Грузинской православными церквами: Элладская (самопровозглашение автокефалии в 1833 г., признание ее Вселенским патриархатом в 1850 г.), Румынская (соответственно, 1865 и 1885 гг.), Болгарская (1872 и 1945 гг.), Сербская (признана в 1879 г.), Польская (1924 г.), Албанская (1929 и 1937 гг.), Чешская (признана в 1998 г.), а также не признанная до сих пор Вселенским престолам Православная церковь в Америке (не признанный Фанаром московский томос о даровании ей автокефалии был дан в 1970 г.). На национальной основе состоялись автономия Финляндской (с 1923 г. в составе Вселенского патриархата) и Японской (в составе РПЦ) православных церквей.

10 Об этом говорит, например, явственная «либерализация» мышления христиан всех конфессий. Так, в США, например, социологически (исследование Pew Research Centre 2014 г.) фиксируется рост положительных настроений в отношении признания обществом однополовых отношений даже среди всегда наиболее консервативных в этом плане католиков (рост с 58% до 70% в 2007–2014 гг.); число респондентов-католиков, высказавшихся за признание легальности абортов, не изменилось (48%), однако недавнее голосование по этому вопросу в «католической» Ирландии, обеспечившее, в противовес официальному учению Католической церкви, безусловный перевес данной позиции (68%), дало основание многим комментаторам говорить о том, что «Измудный Остров не в замешательстве, а апостазурует», и о том, что «католическое» безверие становится серьезной проблемой «внутри и для» Католической церкви. Более того, не далее как в начале июня 2018 г. (Reuters, June 8, 2018) папа Франциск высказался в пользу рукоположения «пожилых женатых мужчин» в целях преодоления недостатка в желающих принять священство в отдаленных изолированных регионах (вроде Амазонии); критики восприняли предлагаемое нарушение 18 правила Эльвирского собора (IV в.) как очередной шаг в «протестантизации Католической церкви» (отметим: периодически активизирующаяся дискуссия по поводу отказа от целибата развивается в католицизме уже ряд лет).

О том, что завершение кризиса – факт, пока еще не состоявшийся, несмотря на все заявления политических кругов, говорит, например, подвеченный интернетом (Bloomberg, РБК) очередной прогноз Дж. Сороса о наступлении «крупного финансового кризиса в недалеком будущем» на основе роста курса доллара, режима жесткой экономики и стремительного бегства капиталов с развивающихся рынков: «Все, что может пойти не так, пошло не так», – считает Сорос.

Существенно снижая возможности потребления всех слоев общества (в особенности тех, кто составляет его массовую основу) как в текущем, так и в будущих периодах (ввиду сокращения потенциала социального и пенсионного обеспечения), системный экономический кризис оказывает на религиозную сферу общества противоречивое воздействие: с одной стороны, стимулирует определенное повышение религиозной активности, с другой – минимизирует время, доступное для осуществления религиозных практик (ввиду неуклонного увеличения производственного времени, необходимого для поддержания минимального уровня благосостояния личности и домохозяйств). На этом фоне быстро развиваются процессы секуляризации общественного сознания [Симонов 2005].

Именно сочетание внутренних негативных тенденций с внешним социально-экономическим давлением придает современному кризису институционального христианства системный характер.

Современный системный кризис в истории институциональной церкви – не первый. Не углубляясь в средневековье и новое время, следует констатировать, что нечто подобное породил, например, развивающийся промышленный капитализм на рубеже XIX–XX вв.

Системный кризис всякий раз формулирует в различных сферах человеческого общежития определенные вопросы к институциональной церкви. Выработанная веками церковная позиция в отношении подобного рода вопросов – знать, понимать, богословски оценивать, содействовать, но не участвовать (*not to be involved*) в процессах

эпохи сего¹². Как писал известный английский католический богослов о. Рональд Нокс: «Церковь в союзе с миром расцерковляется»¹³.

Церковная миссия в основе своей может быть только богословской – если Церковь не богословствует, она встает в ряд ординарных секулярных институтов. Церковное богословие призвано охватить все стороны тварного бытия, все его аспекты, рецептировать элементы культуры в целом, включая экономику и социальные отношения как часть культуры человечества.

На христианском Востоке институциональная церковь вопросов кризиса периода промышленного капитализма не заметила [Зоитакис, Симонов 2017] – возможно, под влиянием внешних факторов, оказывавших на нее существенное давление (мусульманское господство, существенно искажавшее канонические основания и греческих православных патриархов, и монофизитских церковных институций; прозелитизм западных христианских конфессий; национально-освободительные движения, вылившиеся на церковном уровне в формирование национальных автокефалий, выделившихся из Вселенского патриархата; Первая мировая война, активно втянувшая в свой ареал восточные христианские нации; двухсотлетнее синодальное церковное управление, кризис монархии и революционные события 1905–1907 и 1917 гг. в России), вынуждавшее церкви восточных христиан сосредоточиться прежде всего на проблемах институционального самосохранения в исторически сложившемся виде, сведя пасторологическую активность (в условиях раз-

12 Ср.: наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего (τοῖς αἰῶνος τούτου), против духов злобы поднебесной (πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) (Еф. 6: 12).

13 «A Church in alliance with the world has unchurched itself» (цит. по: [Dubay 1999]).

ных стадий перехода к капитализму) в основном к элементарной пропаганде веры и сохранению традиции в среде малограмотного населения, не подготовленного к серьезным богословским изысканиям.

Русское богословие на почве рецепции социально-экономических процессов оказалось практически бесплодным: в дореволюционный период оно дало лишь два специальных – крайне лаконичных и крайне неоригинальных – труда по данному вопросу, ныне представляющих собой ценность разве что в плане истории отечественной экономической мысли [Симонов 2005]¹⁴.

Напротив, на христианском Западе церковная институция не только сформулировала для себя новую проблематику, но и попыталась дать на нее сильные ответы в весьма широком спектре – от тред-юнионизма и идей классового сотрудничества, развитых папой Львом XIII в рубежной энциклике *Regum novarum*, которая положила начало социальному учению Римско-католической церкви, до неоднородной и не вполне сформировавшейся «в поисках гармонии с духом времени» идеологии и практики «католического модернизма», а впоследствии – движения «священников-рабочих» и «теологии освобождения».

Десоциализация – продукт секулярной глобализации и вызов церковной институции

Важный аспект современной социально-экономической действительности – сочетание агрессивной секуля-

ризации с нарастающей десоциализацией общества [Симонов 2005]: человек перестает быть «существом общественным», общество фрагментируется, снижаются возможности для социальной самоорганизации, личность выталкивается в плоскость жестко индивидуализированного бытия. Как отмечают представители отраслей знания, весьма далеких от богословия и церковной истории, например современный влиятельный теоретик архитектуры К. Александер (профессор Университета Беркли, Калифорния), «западное индустриальное общество – первое общество в человеческой истории, в котором человек принуждается жить без внутренних связей с обществом»¹⁵.

Церковь, которая может существовать только как общество (*ἐκκλησία*, сообщество людей, собравшихся в определенных целях – для богопочитания и манифестации своей веры), в этих условиях остается одним из немногих очагов социализации, принимая на себя в онтологическом плане миссию ресоциализации современного социума.

«Если религия утратит влияние на социальную жизнь, она перестанет влиять и на жизнь в целом. Это – то, что случилось с Европой. Секулярная цивилизация не довольствуется доминированием над внешним миром, оставляя внутренний мир человека религии; она требует себе всецелого человека» [Dawson 1933].

В указанном контексте церковная социальная деятельность – не только и не столько различные аспекты социального служения (диакония)¹⁶, а конфессионально определившаяся деятельность,

14 Мы не останавливаемся специально на «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова, поскольку эта работа имеет главным образом учебно-просветительский характер, пытаясь ввести в круг актуальных проблем современной автору русской общественной мысли переводимые с немецкого посылки социальной философии Ф. Шеллинга.

15 «Western industrial society is the first society in human history where man is being forced to live without the intimate contacts of community».

направленная на поиск путей трансформации всего общества в соответствии с христианскими нормами бытия. Как с долей профетической скорби отмечал известный своими евангелизаторскими и апологетическими трудами английский доминиканец о. Винсент МакНабб: «Начало всего – учение. Это – как в строительстве дома ... чем крепче стены, тем величественнее руины» [McNabb 1903]. Здесь церковный универсализм¹⁷ явно противостоит секулярной глобализации¹⁸.

Одной из самых распространенных в настоящее время научных парадигм, касающихся роли и места институционального христианства¹⁹ в мировом развитии, является парадигма о социально-экономическом индифферентизме христианства вообще и православия в особенности.

При этом некоторые современные исследователи с уверенностью настаивают на том, что, несмотря на активные антирелигиозные мероприятия (включая прямые репрессии) властей в странах коммунистического блока после победы Октябрьской революции 1917 г., «во многих аспектах коммунизм может быть понят как второе пришествие православия», имея в виду коллективистские (общинные) и патерналистские установки православного богословия; при этом православие сделало людей менее счастливыми и настроило

их против капитализма [Djankov, Nikolaeva 2018].

Однако данная позиция вряд ли может считаться объективно отражающей реальное положение дел.

Христианская церковь (вне зависимости от конфессиональной принадлежности) успешно занималась и занимается хозяйственной деятельностью²⁰, участвует (объективно и субъективно) в процессах социальной динамики, хотя и не всегда спешит обдумывать эти процессы и придать своим мыслям богословское или хотя бы научное оформление.

Социально-экономическая доктрина современного католицизма

Современная Римско-католическая церковь, исходящая из посылки о том, что «богословское измерение необходимо как для истолкования, так и для решения актуальных проблем человеческого сообщества» [Компендиум 2006], продолжает богословские размышления относительно социальной природы и предназначения человека и его деятельности в социальной и экономической сферах (от политической сферы, после явной неудачи господствовавших несколько веков «теории двух мечей» на Западе и симфонии на

16 Ср.: «Церковь, связывающая себя прежде всего с культурной и социальной активностью, должна потерпеть неудачу, поскольку это – замена одного вида материализма на другой. Важно, что Американская церковь, со всеми деньгами и собственностью, ныне поражена своим же собственным “активизмом”, который представляет собой не что иное, как американскую разновидность пелагианства» [Thornton 1986].

17 Лат. *universum* – мировое целое, мир, вселенная; универсальное, онтологически всеобщее, вселенское значение Церкви заложено в Никео-Цареградском Символе веры: «Верую ... во едину святую, соборную (греч. *καθολικὴν*, лат. *catholicam*, от др.-греч. *καθολικός* — всеобщий, всецелый) и апостольскую Церковь».

18 От лат. *globus* – 1) шар (*solis et lunae*): *g. Terrae* – земной шар. В контексте определения онтологической сущности глобализации интересны иные словарные значения понятия *globus* – все они подчеркивают аморфность состояния, бесформенность, качественную неопределенность и даже несут прямо негативную коннотацию: 3) глыба, сплошная масса, ком; 4) куча, груда; ... 6) клубок; 7) толпа, множество; 8) шайка, клика: *g. conjunctionis* или *consensionis* – шайка заговорщиков (см.: [Дворецкий 1976]).

19 Под институциональным христианством мы понимаем организованные (на различных основаниях и в различных масштабах) христианские конфессиональные/деноминационные общины, самоопределяющиеся как христианские церкви.

20 Интересный этюд, анализирующий отечественную монастырскую активность на этом поприще на рубеже XIX–XX вв., см. в: [Гувакова 2017].

Востоке, христианское богословие в новейшее время предпочитает мудро дистанцироваться – чем дальше во времени, тем больше²¹). Позиции энциклики *Rezum novarum*, почитаемой краеугольным камнем католического социального учения, продолжают, переосмысливаются и развиваются в ряде папских и соборных документов от Иоанна XXIII до Франциска I.

Другое дело, что эти размышления, вполне естественно, в существенной степени находятся в русле политико-экономических теорий, господствующих в те или иные исторические периоды, вплоть до современного неолитерализма.

Так, один из ведущих представителей современного католического социально-экономического богословия кардинал Хёффнер уверенно выводил исторические корни католической социальной доктрины из «палеолиберализма» Адама Смита, критикуя лишь его деистские основания, подразумевающие наличие некоей «невидимой руки», которая уравнивает общественное хозяйство [Хёффнер 2001]. Тем не менее следы этой «невидимой руки» явно присутствуют и в католической социальной доктрине: «Добродетель человека, даже его святость, не всегда достаточны, чтобы обеспечить ему хлеб насущный», и поэтому «социальные отношения должны были бы быть устроены таким образом, чтобы самим своим естественным ходом они парализовали недобрые поползновения и сделали бы доступной для каждой благонастроенной души ее законную часть земного счастья» [Лобье 1989].

Межвоенный период не дал существенного прогресса в плане разви-

тия социального учения Католической церкви – в этот период Ватикан, помимо ряда внутренних проблем (преодоление «модернизма», каноническая реформа, литургические изменения и др.), был занят, прежде всего, собственным конституированием как полноправной единицы мировой политической системы и противостоянием коммунистическим идеям, разрушительным для религиозных идеологий. Социальная позиция католицизма определялась в это время идеологией, сформулированной в *Rezum novarum* и давшей теоретическую основу папским попыткам призвать общество к применению систематизированного социального учения церкви на практике (особо отметим энциклику Пия XI *Quadragesimo anno*, 1931). Усилились лишь «антитоталитарные» посылки доктрины (прежде всего, относительно частной и общественной собственности) [Voss, Pasture, Maeyer 2005] – под «тоталитарными режимами», которые «устанавливались в Европе» после Первой мировой войны, понимаются при этом прежде всего советский социализм (трактуемый как коммунизм) (энциклика *Divini Redemptoris*, 1937, содержащая «систематическую критику коммунизма» как «извращения по сути») и немецкий и итальянский фашизм (энциклики *Non abbiamo bisogno*, 1931, и *Mit brennender Sorge*, 1937).

Тем не менее необходимо отметить и определенный антилиберальный настрой энциклики *Quadragesimo anno*: она «отвергает либерализм, понимаемый как неограниченная конкуренция экономических сил, но подтверждает ценность частной собственности, ссылаясь на ее социальную функцию» [Компендиум 2006].

21 «Церковь не смешивается с политическим сообществом и не связана ни с какой политической системой» – «различение между религией и политикой ... представляет собой специфическое достижение христианства» [Компендиум 2006].

Время для активного развития социального учения наступило после Второй мировой войны, с формированием широкого социалистического блока и крахом колониальной системы. Определенный стимул развитию дали и некоторые процессы внутри церкви, прежде всего – движение «священников-рабочих».

Начиная с понтификата Иоанна XXIII и II Ватиканского собора увидел свет ряд папских и соборных²² документов, непосредственно или опосредованно посвященных социальным проблемам [Симонов 2005]. Энциклики Иоанна XXIII (*Mater et Magistra*, 1962; *Pacem in terris*, 1963²³), Павла VI (*Populorum progressio*, 1967; апостольское послание *Octogesima adveniens*, 1971, иллюстрирующее теоретический переход папского богословия к теории постиндустриализма) и особенно Иоанна Павла II (*Laborem exercens*, 1981; *Sollicitudo rei socialis*, 1987²⁴; *Centesimus annus*, 1991) содержат суждения о конфликте труда и капитала («рабочий вопрос», рассматриваемый как «ключ к социальному вопросу»), о развитии теории социальных конфликтов, взгляды на отношения государства и собственности вплоть до проблем государственного регулирования экономики, на

проблемы заработной платы (и распределения вообще), беспартийного профсоюзного движения, осуждают «феномен потребительства», который «стойко ориентирует людей на то, чтобы “иметь”, а не “быть”», и др.

Формируется целая система взглядов, возникает богословская социально-экономическая концепция («Компендиум социального учения Церкви», текст которого основан, главным образом, на манипулировании цитатами из папских документов, прежде всего Иоанна Павла II, собранными и расположенными в заданной логической последовательности), через которую «Церковь намеревается возвещать и актуализировать Евангелие в сложной сети общественных отношений» и которая претендует на универсальность (вселенскость)²⁵, адресуясь «не только к католикам, но и к верующим иных исповеданий, ко всем людям доброй воли», и потому «носит экуменический, межрелигиозный и общечеловеческий характер» [Компендиум 2006]. Она приобретает катехизическое значение [Catechism 1994].

При этом «Учительство Церкви подчеркивает, что в современном, все более секуляризирующемся мире провозглашение Евангелия должно включать в себя и возвещение социально-

22 II Ватиканский собор не составил специального документа, посвященного социально-экономической проблематике; тем не менее ряд проблем этого круга был поднят в пастырской конституции о Церкви в современном мире *Gaudium et spes*. Отдельные социальные проблемы «рода человеческого», который «все больше и больше сливается в гражданское, экономическое и социальное единство», затронуты также в догматической конституции о Церкви *Lumen gentium*.

23 Существенное новшество данной энциклики состоит в том, что папа обращается к «общественным властям мирового сообщества», которые призваны «рассматривать и разрешать проблемы экономического, социального, политического и культурного содержания, касающиеся универсального общего блага». Комбинация данного пассажа с обращением к «тем, кто осуществляет глобальное планирование» [Компендиум 2006], приводит сторонников «теории заговора» к мыслям о связях Ватикана с гипотетическим «мировым правительством».

24 Здесь впервые делается акцент на сущностном различии прогресса и развития: подлинное развитие не может ограничиваться умножением благ и услуг – того, чем можно обладать и, добавим, что можно считать последствием «беспорядочной любви [человека] к себе» [Catechism 1994], но должно способствовать «полноте человеческого бытия».

25 На том основании, что «Единая Церковь Христова, которую мы исповедуем в Символе веры как единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую (...) пребывает в Католической церкви, управляемой Преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним, хотя и вне ее структур существуют многие элементы освящения и истины» [*Lumen gentium* 8; Catechism 1994], что «все члены Церкви причастны к ее секулярному измерению», а также и в той связи, что «единство судьбы» современного человечества «зачастую обусловлено и даже навязано техникой и экономикой» [Компендиум 2006].

го учения» – постольку, поскольку «общество – а вместе с ним политика, экономика, труд, право, культура – не есть чисто светская и мирская среда», «общество ... имеет отношение к человеку» и, в этой связи, «не остается на обочине или за пределами возвещения и домостроительства спасения» [Компендиум 2006]. Это социальное учение способно ответить на вызовы времени, поскольку «не существует истинного решения “социального вопроса” вне Евангелия» [Компендиум 2006].

Отметим попутно своеобразную антропологическую посылку социального учения Католической церкви: общество в нем – объект, отдельный от человека, и рассматривается наряду с ним, а также важный христологический аспект учения: «Бог во Христе искупает не только отдельного человека, но и социальные отношения между людьми» [Компендиум 2006].

Отношение к папским вероучительным писаниям (а именно к этой категории следует отнести папские энциклики, связанные с изложением социального учения в целом или отдельных его аспектов) как к не подлежащим изменению декреталиям, которые можно лишь изучать и трактовать, привело со временем (в соответствии с динамикой внешних для церкви социально-экономических реалий и внутренними вызовами, с которыми Католическая церковь встречалась по мере реализации этой динамики – «католический модернизм», «теология освобождения» и др.): 1) к консервации смитианства (позднее – в форме неолиберализма) в социальном учении Католической церкви и 2) к необходимости смены концепции без ак-

центуации процесса этой смены – от концепции «солидарности» в системе «гражданского общества», весьма политично отраженной в «Компендиуме социального учения Церкви», до резких антикапиталистических и антиглобалистских акцентов в выступлениях пап Бенедикта XVI и Франциска (который, как о нем шутят с явственной долей правды, «похоже, переписывает Библию в духе социалистического повествования»²⁶). Среди базовых основ политико-экономического бытия общества – «предоставление существенных для людей услуг, некоторые из которых одновременно являются правами человека: питание, жилище, труд, образование и доступ к культуре, транспорт, здоровье, свободная циркуляция информации и охрана религиозной свободы»; одна из генеральных целей – формирование (в продолжение «дела Иисуса с помощью Его Духа») экономики как «инструмента, служащего целостному росту человека и общества, росту человеческого качества жизни» [Компендиум 2006].

На пути к преодолению неолиберализма

Современное социальное учение Католической церкви как часть ее «секулярной миссии» – «целостный и солидарный гуманизм», который «способен одушевить новый социальный, экономический и политический порядок»²⁷ [Компендиум 2006] – в общем виде можно представить таким образом: социально ответственное (на принципах «солидарности» и «суб-

26 «Pope Francis seems to be rewriting the Bible as a Socialist narrative».

27 Содержание этого *novus ordo*, вкладываемое в него различными политико-экономическими кругами, является в настоящее время предметом обширной литературной полемики.

сидиарности»²⁸) государство, основанное на «социальном мире», «прекращении дискриминации и несправедливого распределения благ» (на «принципах социальной справедливости и солидарности»), в условиях капитализма²⁹ (при гарантированности «объективного равенства между различными общественными классами перед законом» и «сотрудничества ... между капиталом и трудом, при котором «труд и капитал должны дополнять друг друга»³⁰), широкого распространения частной собственности³¹ и приводящей к растущей интеграции национальных экономик «глобализации финансов, экономики, торговли и труда» (которая «сама по себе» служит «источником развития и прогресса», но подвергает «трудящихся риску эксплуатации со стороны экономических механизмов и в результате безудержного стремления к повышению производительности»).

Вопрос о реализуемости данной модели вообще – или исключительно при посредстве существенного повышения уровня самосознания (прежде всего ре-

лигиозного) во всех слоях общества – прямо не ставится. «Типично, что определенный тип мыслителей называют суггестивными мыслителями. Но очень просто предложить нечто – и предоставить другим обнаружить, что это нечто неработоспособно»; ради сохранения семантической точности приведем эту мысль и на языке оригинала: «It is typical that some types of thinkers are called suggestive thinkers. But it is easy enough to suggest something, and leave it to be found unworkable by other people» [*Chesterton* 1930]. Собственно, и сама социальная доктрина «предостерегает от таких идеологических позиций и от такого мессианизма, которые поддерживают иллюзию, что можно полностью изгнать бедность из нашего мира» [Компендиум 2006].

Глобализация (как форма реализации «вселенскости человеческой семьи»), сопровождаемая «либерализацией рынков и обострением конкуренции», «обменов и циркуляции капиталов», осуществляет «переход от экономики индустриального типа к экономике, центрированной, по существу, на

28 «Согласно этому принципу, все общества высшего порядка должны оказывать помощь ("subsidiarity") обществам низшего порядка» [Компендиум 2006].

29 «Если под "капитализмом" понимать экономическую систему, которая признает важнейшую и положительную роль предпринимательства, рынка, частной собственности и вытекающей отсюда ответственности за средства производства, а также свободной креативности человека в области экономики, ответ, несомненно, будет положительным. Хотя, возможно, уместнее было бы говорить об "экономике предпринимательства", о "рыночной экономике" или просто о "свободной экономике". Но если под "капитализмом" понимать систему, где свобода в экономической области не включена в надежный юридический контекст, который ставил бы ее на службу целостной человеческой свободе и рассматривал как особое измерение этой свободы, укрепленной в нравственности и религии, тогда ответ будет решительно отрицательным» [Компендиум 2006].

30 В том числе на основании «древней», XIX в. еще, теории классового мира и сотрудничества, желавшей «объединить, насколько возможно, труд и капитал» на основе «совладения» – «причастности трудящихся собственности, участия в управлении ею и в распоряжении ее плодами» [Компендиум 2006].

31 «Частная собственность и другие формы частного владения благами» обеспечивают каждому человеку совершенно необходимый простор для личной и семейной автономии, и потому их нужно рассматривать как расширение человеческой свободы. ... они составляют одну из основ гражданских свобод." Частная собственность – это существенный элемент экономической политики, подлинно социально ориентированной и демократической, и гарантия правильного социального порядка. Социальное учение требует, чтобы собственность на блага была равно доступна всем – тогда все станут, хотя бы в какой-то мере, собственниками – и отвергает формы "общего и смешанного владения", признавая в то же время субъектами права собственности как «отдельного человека», так и «сообщество» и рассуждая о «частной и общественной собственности». В то же время современный извод социальной доктрины католицизма, в соответствии с «принципом всеобщего предназначения благ» и отрицанием «абсолютизации роли» частной собственности, указывает и на то, что «христианская традиция никогда не признавала право на частную собственность абсолютным и неприкосновенным», ибо оно представляет собой «не цель, а средство» [Компендиум 2006].

услугах и технологических нововведениях», децентрализует производственный процесс, позволяет «освоить новые формы производства», совершенствует размещение производительных сил (в том числе развивая производственные процессы «вдали от потребительских рынков»), реорганизуется транспортную систему и информационные потоки, фрагментирует производственный цикл для достижения большей эффективности и прибыли и в то же время минимизирует потенциал гарантированной долговременной занятости, снижает социальную ответственность («собственность оказывается всё более удаленной, и собственник зачастую равнодушен к социальным последствиям принимаемых им решений») и несет в себе угрозу «нового типа колониализма». Тем не менее «глобализация априори не хороша и не плоха сама по себе, но ее качество зависит от того, как человек ее использует» [Компендиум 2006].

Необходимостью – в частности, диктуемой «самой внутренней логикой производственного процесса» – признается создание «экономических систем, в которых антиномия между трудом и капиталом будет преодолена», с целью максимально нравственного инструментального использования экономики: «Предмет экономики – формирование богатства и его постоянный прирост. ... Цель экономики – не сама экономика, но ее человеческое и социальное предназначение. Ведь экономика, как в научном отношении, так и на уровне практики, не имеет целью реализацию человека и доброкачественную совместную жизнь людей. Перед экономикой стоит частная задача: производство, распределение и потребление материальных благ и услуг» [Компендиум 2006].

В этом контексте, признавая эффективность рынка как «незаменимо-

го инструмента внутреннего регулирования экономической системы», доктрина предостерегает от «“идолопоклонства” перед рынком» и критикует «представление о том, что можно предоставить исключительно рынку распределение всех категорий благ», поскольку «уже констатирована его неспособность удовлетворить важные человеческие потребности только на основе «типичных для рынка правил «эквивалентного обмена» и договорной логики» [Компендиум 2006].

В этой связи вовсе не исключаются (в рамках, определенных юридической системой) и различные «регламентационные вмешательства как плод внутринациональных и международных соглашений», в том числе и «исполнение государством заместительной функции», «уместное» в чрезвычайных ситуациях, когда гражданское общество не в состоянии «автономно» обеспечивать экономическое развитие и обеспечивать «условия для большего равенства, справедливости и мира».

«Нужно, чтобы рынок и государство действовали согласованно и дополняли друг друга». «Ответственность государства» как «гаранта системы социального обеспечения и социальной защиты» лежит прежде всего в сфере труда: его «обязанность» – «проводить активную политику в области труда, то есть благоприятствовать созданию рабочих мест внутри страны, стимулируя с этой целью развитие производства» [Компендиум 2006].

Важной особенностью новой стадии развития доктрины стала серьезная переакцентуация – если начальный ее этап основывался на осмыслении креативной роли капитала в обществе и экономике, то ныне речь в аналогичном контексте идет (в соответствии с направлением, определенным энциклопедией *Laborem exercens*) глав-

ным образом о труде³², социальной защите и гарантиях, об эксплуатации трудящихся³³, употребление же самого понятия «капитал» минимизировано: «Труд – основополагающее благо для личности, первостепенный фактор экономической деятельности, ключ ко всему социальному вопросу», он «превосходит по статусу любой другой фактор производства», в том числе и капитал [Компендиум 2006]. Более того: учение признает факт и смысл «классовой борьбы» и все в более резких выражениях описывает процессы отчуждения и эксплуатации, с одной стороны, и ограниченности модели «свободного рынка», с другой: «Мир труда ... отмечен нестабильностью, неслышанными формами эксплуатации, а то и рабства, даже в так называемых богатых обществах. ... угрожающе растет число новых бедных и продолжает увеличиваться – по разным причинам – разрыв между менее развитыми и богатыми странами. Свободный рынок, экономический процесс, приводящий к положительным результатам, демонстрирует, тем не менее, свою ограниченность» [Компендиум 2006].

В то же время «Церковь ... не предлагает систем или моделей социальной организации», не намеревается «структурировать или организовывать общество» [Компендиум 2006] и осуществляет свою евангелизаторскую миссию в любых социально-политических об-

стоятельствах: «Отцы Церкви больше настаивали на необходимости обращения и преобразования совести верующего, чем на требовании изменить социальные и политические структуры своего времени» [Компендиум 2006].

Тем не менее социально неподобающей считается «любая форма материализма или экономизма, пытающаяся низвести труженика до уровня простого орудия производства, рабочей силы, имеющей исключительно материальную ценность», «непоправимо» извращая «сущность труда» [Компендиум 2006].

Католическое участие в социальной деятельности, вызванное к жизни как объективными условиями развития капитализма на рубеже XIX–XX вв., так и началом формирования социального учения, определившего отношение Католической церкви к социальным проблемам в современном мире, развивалось по двум направлениям: в плане развития исторически сложившегося участия в ней собственно церковных структур, включая монастырские (образование – в границах, устанавливаемых текущим законодательством стран базирования; медицинская помощь; социальное призрение, включая призрение престарелых клириков), и в плане активизации участия мирян в социальной жизни (апостолат мирян), в том числе и на институциональной основе (вроде

32 «Вера проливает свет на достоинство труда: как деятельность человека, направленная на его самореализацию, труд приоритетен по отношению к капиталу и дает трудящимся право на его плоды» [Компендиум 2006]. Среди важнейших прав человека, выделенных Иоанном Павлом II в энциклике *Centesimus annus*, – «право участвовать в труде ... и зарабатывать этим трудом на жизнь себе и своим близким», включая и возможность делать сбережения [Компендиум 2006]; политэкономически эту посылку можно трактовать как подход к определению соотношения количества необходимого и прибавочного труда. Доктрина признает также законность забастовки, «когда она представляется неизбежным или необходимым средством для достижения соответствующего положительного результата», если все остальные методы преодоления конфликтов оказались неэффективными» [Компендиум 2006]. «Труд, "основной ключ" ко всему социальному вопросу, обуславливает не только экономическое, но также культурное и нравственное развитие личности, семьи, общества и всего человеческого рода» [Компендиум 2006].

33 «В центр пастырской заботы Церкви все настойчивее выдвигается рабочий вопрос, или проблема эксплуатации трудящихся, проистекающая из новой, промышленной организации труда по капиталистическому образцу, который «постепенно приобрел мировые масштабы» [Компендиум 2006].

«Католического действия», с окончанием Второй мировой войны формирующегося по социально-профессиональному принципу, а также возникших после II Ватиканского собора социальных, благотворительных и миссионерских мирянских общин в русле соборных реформ – персональная прелатура «Opus Dei», католические экуменические организации «Община св. Эгидия» и «Movimento dei Focolari», всемирно распространенное культурно-благотворительное движение «Comunione e Liberazione» и др.)³⁴.

Вместе с тем церковные структуры втянуты в собственно экономическую деятельность (иногда даже предсудительную – например, обслуживание счетов нелегальных организаций).

Особую функцию выполняет т. наз. банк Ватикана – основанный в 1942 г. для управления средствами церковных институций «Институт религиозных дел». Его клиентская база и бизнес-интересы к началу понтификата Франциска I явно превышали заявленные задачи (формально депозиты в банке могут открывать служащие Ватикана, религиозные ордена и благотворители, для которых банк должен обеспечивать бесперебойность расчетов и финансовые консультации).

Социально-экономическая проблематика в русском богословии

Одна из особенностей Русской церкви состоит в почти полном отсутствии интереса к богословскому дискурсу. Почти все русское богословие – вторично, а все попытки оригинальности натыкались на незнание греческих подлинников тех источников, которыми пытались оперировать; даже Библию по-гречески (не говоря об иврите Ветхого завета) никто толком не знал. И это естественно: Владимир поспешил³⁵ – внедрил иноязычное христианство. Сами книги, полученные Русью, были не на местном, а на «славянском» языке: мы привычно постулируем, что он был понятен во всем «славянском» ареале, однако берестяные грамоты показывают, что древнерусский бытовой язык от «славянского» языка книг отличался, многих слов мы не только в церковнославянских текстах не встречаем, но даже и понять не можем, и об этой разнице вполне резонно писал в самом начале XVIII в. Димитрий Ростовский³⁶. И имен христианских русские толком не приняли, оставшись при своих привычках – новгородский поп Домка, например, мог запросто

34 На сей счет существует весьма обширная литература, избранными ссылками на которую мы в контексте предлагаемой статьи вынуждены ограничиться: Muckermann F. (1929) *Katholische Aktion*, München; Guerry E. (ed.) (1936) *L'Action Catholique: Textes pontificaux classés et commentés*, Paris; Restoring All Things: A Guide to Catholic Action (1938), N.Y.; Ferre W. (ed.) (1942) *Introduction to Catholic Action*, Wash.; Civardi L. *Manuale di Azione Cattolica*. 2 v. Rome, 1945–1947; Hesburg T.M. (1946) *The Theology of Catholic Action*. Notre Dame (Ind); Tiberghien P. (1949) *L'Action Catholique: Precisions nouvelles*, Paris; Mathias L. (1952) *Catholic Action: Theory and Practice*, Madras; Newman J. (1958) *What Is Catholic Action?* Dublin; Formigoni G. (1988) *L'Azione Cattolica Italiana*, Milano; Casella M. (1992) *L'Azione Cattolica nell'Italia contemporanea: 1919–1969*, Rome; Preziosi E. (1996) *Obbedienti in piedi: La vicenda dell'Azione Cattolica in Italia*, Torino.

35 «Владимир поспешил, а греки спускали, – невежд ненаученных окрестили», – мысль, со времен повести «На краю света» Н.С. Лескова приписываемая (как говорят, без оснований) митрополиту Плутону (Левшину).

36 «Из начала убо греки в Россию с Владимиром от Херсона пришедши, и российскаго языка поучившиися, и не совершенно российскую речь уразумевши, преводили своя книги на российский язык. Таже россияне греческаго языка поучившиися, и несовершенно греческую речь уразумевше, начала преводити греческия книги на свой российский язык. Первое убо греческии переводчики, российскии неких речей несовершенно уразумевши, на некоторых местех не против греческаго преложиа: такожде и российскии переводчики греческии неких речей несовершенно познавши, на неких местех не против греческаго положиа» [Димитрий Ростовский 1855]. Переводами занимались, по большей части, сами греки, волею случая оказавшиеся на русской земле, поэтому семантических тонкостей от таких переводов ожидать вряд ли стоит – невнятное «чермнуетбоса дряселюя небо» (Мф. 16: 3) тому явная иллюстрация.

вступить в переписку с какой-нибудь Офимьей, не заглянув в святцы, где таких имен и близко нет: кто это Домка? Домнин? Дамиан? Дементий? а ведь он – поп, т.е. носитель определенной культуры... Еще в XIX в. Белинский сокрушался о России, которая «представляет собою ужасное зрелище страны... где люди сами себя называют не именами, а кличками: Ваньками, Стешками, Васьками, Палашками» [В.Г. Белинский – Н.В. Гоголю 1953].

В целом богословский интерес приносился обычно извне (соборы, как Стоглав, где обсуждались богословские и канонические проблемы, инициировались «царскими вопросами», внутри церковной институции особой потребности в них не наблюдалось; произведение, считающееся первым явлением оригинального русского богословия – «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона – представляет собой политическую гомилию, а не богословский трактат, и об оригинальности его говорить трудно: это трактовка известных мыслей Евангелия от Иоанна и Павловых посланий, да и обстоятельства его создания, как и точная датировка, нам неизвестны), а если и изнутри церкви – то генерировался он, как правило, внешней, часто инациональной средой (как в случае с идеями Максима Грека, их последующим осуждением, а затем – его почитанием и канонизацией; такой же была и «Никонова справа», породившая широкую богословскую полемику: вся подоплека пришла из Греции с греческими книжками и переводчиками).

И старообрядцы, богословие которых родилось практически принудительно как ответ на «Никонову справу», толковали тексты подчас «от ветра главы своя», и их оппоненты не блистали академическими успехами – сам помянутый Димитрий Ростов-

ский, на основании «грамматического еллиногреческого языка правила», весьма своеобразно философствовал, например, о старообрядческом именовании Иисуса: «Исус же что знаменует, внемлите. По-гречески Ἰησους, по нашему глаголется равный; Оус же глаголется ухо: та два речения егда в едином месте сложити, будет Исоус, еже глаголется равноухий» [Димитрий Ростовский 1855].

Попытки завести собственное богословие после Петра I вылились в переводы с немецкого богословских и церковно-исторических трудов протестантских, в основном, авторов, главным образом в духовно-образовательных, «школьных» целях. Богословие, усвоенное из «Закона Божия», достигшее своих вершин в филаретовском «Катехизисе» и фундаментально-компильтивном «Догматическом богословии» Макария (Булгакова), долго должно оставаться верхом богословской рефлексии.

В советский период, естественно, и те немногие очаги отечественной богословской мысли, которые возникли на рубеже XIX–XX вв., были погашены, так что нельзя не согласиться с мыслью, время от времени высказываемой в литературе и в личных беседах: церковной науке в России сложиться и оформиться не удалось, импульсы для ее спорадического развития продолжали оставаться внешними.

Отсутствие в православии традиции рефлексии на социально-экономические темы (единственное исключение, пожалуй, – полемика иосифлян с «нестяжателями») привело к тому, что основные проблемы, поставленные перед обществом развитием капитализма, а в XX в. и социализма, оказались вне богословского дискурса.

Подготовленные во второй половине 1990-х гг. в структуре ОВЦС и принятые Архиерейским собором 2000 г.

«Основы социальной концепции РПЦ»³⁷ представляют собой первый и не очень удачный подход к проблеме. Это естественно – как было отмечено на соборе тогдашним председателем ОВЦС митрополитом Кириллом (Гундяевым; ныне – патриарх Московский и всея Руси), «никогда прежде не существовало официального церковного документа, в котором бы была сформулирована и систематизирована позиция церкви по широкому кругу проблем, имеющих отношение к жизни общества, причем не только в Русской церкви, но и в других автокефальных Православных церквях. ... Накопилось много и таких вопросов, на которые не был дан ясный церковный ответ; да и не все ответы, уместные в прошлом, могут применяться сегодня».

Уже лексически ограниченность масштаба текста выражена достаточно четко: в отличие от римско-католического «учения» общественности была представлена «концепция», т.е. точка зрения, позиция, не носящая прямо, по определению, учительного характера, скорее – «церковный ответ» на текущие события. Именно поэтому, надо полагать, существенная часть материала представлена в виде логической конструкции «Церковь и ...». В отли-

чие от католического социального учения, «Основы...» не столь глобальны и всеохватны, избобилуют целым рядом частных проблем (вплоть до отношения церкви к гомосексуализму), от подробного рассмотрения которых вполне можно было бы отказаться без существенного ущерба для богословия, при этом уровень теоретизирования явно оставляет желать лучшего. А такие серьезные экономические феномены современной эпохи, как глобализация, рассматриваются скорее с политико-правовой, чем с экономической точки зрения³⁸.

Нельзя не обратить внимания прежде всего на политико-экономическую осторожность (если не сказать – ограниченность) документа: в своей экономической части он жестко лаконичен, ряд животрепещущих проблем просто не обсуждается. Например, проблемы эксплуатации труда капиталом, заработной платы и ее соотношения с необходимым и прибавочным трудом для авторов «Основ...» не существует – термин «эксплуатация» в тексте употреблен всего четыре раза (из них три – в связи с сексуальными и один – с экологическими проблемами), слово «капитал» встречается лишь один раз (в контексте глобализации), а терминов «капитализм» или «профсоюзы» не су-

37 «Основы...» неоднократно переиздавались и широко представлены в сети Интернет, начиная с официального сайта Московской патриархии, поэтому мы не указываем в списке литературы какое-либо определенное издание.

38 «Глобализация имеет не только политико-правовое, но также экономическое и культурно-информационное измерение. В экономике она связана с возникновением транснациональных корпораций, где сосредоточены значительные материальные и финансовые ресурсы и где трудится огромное количество граждан разных стран. Лица, стоящие во главе международных экономических и финансовых структур, сосредоточивают в своих руках огромную власть, не подконтрольную народам и даже правительствам и не признающую никаких пределов — будь то государственные границы, этническо-культурная идентичность или необходимость сохранения экологической и демографической устойчивости. Подчас они не желают считаться с традициями и религиозными устоями народов, вовлекаемых в осуществление их планов. Церковь не может не беспокоить и практика финансовых спекуляций, стирающая зависимость доходов от затраченного труда. Одной из форм этих спекуляций являются финансовые «пирамиды», крушение которых вызывает широкомасштабные потрясения. В целом подобные изменения в экономике приводят к утрате приоритета труда и человека над капиталом и средствами производства. ... Церковь ставит вопрос о всестороннем контроле за транснациональными корпорациями и за процессами, происходящими в финансовом секторе экономики. Такой контроль, целью которого должно стать подчинение любой предпринимательской и финансовой деятельности интересам человека и народа, должен осуществляться через использование всех механизмов, доступных обществу и государству».

ществует вовсе³⁹. И сама экономика как комплексный объект анализа в тексте не присутствует, отдельно выражается отношение лишь к ее элементам – труду, собственности, хотя частные упоминания об отдельных экономических явлениях и процессах рассыпаны по тексту без надлежащего теоретического осмысления.

Категория труда рассматривается не как базовый элемент развития экономики и социальных процессов, а как нечто данное, имманентное и необходимое человеку: «Труд является органичным элементом человеческой жизни. ... Слово Божие не только обращает внимание людей на необходимость ежедневного труда, но и задает его особый ритм».

Труд при этом носит двойственный характер, но не в привычном для экономической науки смысле (абстрактный и конкретный труд), а в контексте нравственных оценок: «С христианской точки зрения труд сам по себе не является безусловной ценностью. Он становится благословенным, когда является соработничеством Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке. Однако труд не богоугоден, если он направлен на служение эгоистическим интересам личности или человеческих сообществ, а также на удовлетворение греховных потребностей духа и плоти».

Зато четко подчеркивается индифферентность церкви в отношении различных форм собственности: «Под собственностью принято понимать общественно признанную форму отношения людей к плодам труда и естественным ресурсам. В число основных полномочий собственника обычно вклю-

чают право владения и пользования, право управления и получения дохода, право на отчуждение, потребление, изменение или уничтожение объектов собственности. Церковь не определяет прав людей на собственность».

Предложенное определение, кстати сказать, не учитывает характер собственности (как экономической категории) как исторически развивающихся общественных отношений по поводу распределения (присвоения) общественного продукта и совершенно излишне теоретизирует по поводу стандартных полномочий распоряжения, владения и пользования объектом собственности, имеющихся у ее субъекта. Скорее речь в нем идет не столько о собственности, сколько об имуществе и имущественных отношениях.

Тем не менее, «Основы...» признают нравственную двойственность и плюрализм различных форм собственности: «Государственная, общественная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение в ходе исторического развития. Церковь не отдает предпочтения ни одной из этих форм. При каждой из них возможны как греховные явления — хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ».

При этом постулируется возможность гарантированного и охраняемого законом существования церковных институтов с их имуществом (которое рассматривается в контексте категории «собственность») во внешних рамках, образуемых любой из форм собственности или их сочетанием («Особую

39 Применение большинства поименованных терминов обычно вызывает немедленное обвинение в марксизме. С одной стороны, марксизм никуда не делся – книги Маркса успешно переиздаются и продаются на современном Западе. С другой стороны, с этими филиппиками можно было бы и согласиться, если бы не католический «Компендиум», авторы которого с их терминологией и источниками (включая папские послания), как мы видели, заслуживают «марксистского клейма» куда больше.

форму собственности представляет имущество религиозных организаций. Она приобретает различными путями, однако основным компонентом ее формирования является добровольная жертва верующих людей. ... пожертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности государственное налогообложение. Церковь заявляет, что если тот или иной ее доход носит предпринимательский характер, то он может быть облагаем налогами, но любые посягательства на пожертвования верующих являются преступлением перед людьми и Богом»).

В рамках Межсоборного присутствия не удалось пока (хотя такая задача и ставилась) составить документ, анализирующий комплексно современные социально-экономические проблемы, – в том числе ввиду серьезных противоречий теоретического характера.

Неразработанность основополагающих позиций в области социально-экономического учения РПЦ зеркально отражается в церковной экономической практике. Создание профильных синодальных структур не может однозначно решить все насущные проблемы, в особенности в обществе, экономика которого находится в переходном состоянии, что негативно сказывается на благосостоянии большей части населения. Это ограничивает возможности мобилизации церковными структурами надлежащих материальных ресурсов, необходимых на постоянной основе.

При наличии определенной степени развития хозяйственной активности в РПЦ в целом (вплоть до попыток создания банковских структур), в социальной сфере создаются лишь отдельные хозяйствующие единицы (с боль-

шей или меньшей степенью эффективности), число их невелико и не может удовлетворить существующие общественные потребности. Так, практически невозможно на благотворительной основе поместить одинокого или покинутого родственниками прихожанина в церковную богадельню – практически все они платные. Церковные больницы (т.е. лечебные учреждения, обеспечение которых взяла бы на себя церковь) хороши (как показывает пример московской многопрофильной больницы им. свт. Алексия), но единичны. Не менее единичные патронажные службы не могут обеспечить нужды даже священно- и церковнослужителей. Детские дома (приюты) более или менее естественно могут существовать при хозяйственно крепких монастырях и при условии законодательно гарантированной государственной поддержки детей, оставшихся без родителей.

В то же время следует отметить, что церковь вряд ли может полностью брать на себя функцию социальной поддержки населения, которая является частью конституционно установленных функций государства (хотя в России такое желание государства, начиная с Петра I, возникает с завидной периодичностью).

Вместе с тем и уровень «церковной» социальности православных верующих в современной России очень низок. Согласно опросам, порядка 90% православных респондентов на вопрос: «Участвуете ли вы в жизни какой-либо церковной общины», – дают однозначно отрицательный ответ, что может говорить либо об отсутствии у них интереса к этому виду социальной активности, либо о неэффективности тех методов, которые используются для вовлечения их в названную деятельность. Несмотря на все усилия, которые в течение 25 постсоветских лет предпринимаются клиром и активными мирянами РПЦ

по возрождению приходской жизни (включая катехизические беседы, воскресные школы для взрослых и детей, социальные отделы, работу с молодежью и проч.), никаких реальных сдвигов в этом отношении не произошло.

Особую сложность представляет собой определение социально-политической активности российских православных христиан – с одной стороны, ввиду сложности ориентации в политическом пространстве, заполненном партиями без систематически сформулированных программных документов, с другой – ввиду влияния субъективного фактора (в течение десятков лет не только верующие, но и все советские граждане предпочитали скрывать свои политические симпатии).

* * *

В 30-х гг. XX в. Г.К. Честертон видел реальную угрозу христианству и церкви не столько в антирелигиозном противостоянии вере, сколько в существовании в широких массах «субрелигиозности», не оставляющей в сознании места для духовных потребностей, которые могло бы удовлетворять христианство. Капиталистическая производственная система, с одной стороны минимизирующая личное свободное время в ущерб личным и коллективным религиозным практикам, с другой – формирующая чисто материалистическую систему ценностей (материальное благосостояние, «экономика потребления», гедонизм), изымает из религиозной среды существенные по количеству социальные слои, причем во времени все больше снижается также доля молодежи, испытывающей религиозные настроения. Тем не менее сохранение психологических мистических потребностей разного генеза (от самопознания и познания мира до попыток преобразования окружающей среды) в силу незнания основ традиции при-

водит к формированию причудливых синкретических религиозных практик.

В этих условиях феномен маргинализации христианского сознания определенной части лиц, определяющих себя в качестве «верующих», приводит не только к снижению доли религиозно настроенных лиц («практикующих христиан») в «христианских обществах», но и к активному воздействию дохристианских языческих представлений и практик на «субрелигиозное» сознание (как это было, например, в IV в., когда после эдиктов Феодосия I 80–90-х гг. о признании христианства господствующей религией и о борьбе с язычеством сторонники последнего начали массово креститься, не отказавшись при этом и от прежних обычаев).

Церковное сознание пытается, с разной степенью успеха, ответить на эти вызовы формированием социального богословия, с одной стороны, и внедрением христианских принципов в социально-хозяйственную практику – с другой. К сожалению, все эти действия, далеко не всегда последовательные (их последовательность и адекватность во многом зависят от идеологического наполнения), осуществляются реактивно, в режиме «догоняющего развития», и их эффективность зависит главным образом от того, насколько близкой по времени оказывается «реакция осмысления» к объекту анализа и социального действия.

Список литературы

В.Г. Белинский– Н.В. Гоголю 15 июля 1847 г. (первая публикация – 1855 г.) (1953) // Н.В. Гоголь в русской критике: Сб. ст. М.: ГИЗЛ. С. 243–252.

Гувакова Е.В. (2017) Финансово-хозяйственная деятельность московских монастырей на рубеже XIX–XX вв. // Симонов В.В. (ред.) Общая история

Церкви. В 2 т., 4 кн.: Уч. пособие. Т. 2. Кн. 1. М.: Наука. С. 434–442.

Дворецкий И.Х. (1976) Латинско-русский словарь. М.: Русский язык.

Димитрий Ростовский (свт.) (1855) Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодна. 5 изд. М.

Документы II Ватиканского Собора (2004). М.: Paoline.

Зоитакис А.Г., Симонов В.В. (2017) Православие и капитализм // Симонов В.В. (ред.) Общая история Церкви. В 2 т., 4 кн.: Учеб. пособие. Т. 2. Кн. 1. М.: Наука. С. 505–515.

Компендиум социального учения Церкви (2006). М.: Paoline.

Лобье П. де (1989) Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала. Брюссель.

Симонов В.В. (2005) Церковь – общество – хозяйство. М.: Наука.

Стиглиц Дж. (2003) Глобализация: тревожные тенденции. М.: Национальный общественно-научный фонд.

Хёффнер Й. (кардинал) (2001) Христианское социальное учение. М.: Духовная библиотека.

Catechism of the Catholic Church (1994). L., pp. 412–425.

Chesterton G.K. (1930) On the Timid Thinkers // Chesterton G.K. Come to Think of It, L.: Methuen & Co. Ltd.

Cooperman A. (ed.) (2015) U.S. Public Becoming Less Religious: Modest Drop in Overall Rates of Belief and Practice, but Religiously Affiliated Americans Are as

Observant as Before // Rew Research Center, November 3, 2015 // <http://www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/>, дата обращения 20.07.2018.

Dawson Ch. (1933) Man and Civilization // The Listener, August 23, 1933.

Djankov S., Nikolova E. (2018) Communism as the Unhappy Coming. Policy Research Working Paper; No. 8399. World Bank, Washington, DC // <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29669>, дата обращения 21.07.2018.

Dubay Th. (1999) The Evidential Power of Beauty: Science and Theology Meet. San Francisco: Ignatius Press.

McNabb V., O.P. (1903) Religion as a Credible Doctrine. L.: Th. Richardson & Son.

Sandstrom A., Alper B.A. (2015) Church Involvement Varies Widely among U.S. Christians // Pew Research Center, November 16, 2015 // <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/16/church-involvement-varies-widely-among-u-s-christians/>, дата обращения 21.07.2018.

Smith T.W. (2012) Beliefs about God across Time and Countries: Report for IS-SP and GESIS. April 18, 2012 // <http://studylib.net/doc/7149176/beliefs-about-god-across-time-and-countries>, дата обращения 21.07.2018.

Thornton M. (1992) English Spirituality: An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition. Cambridge: Cowley Publ.

Voss L.H. van, Pasture P., Maeyer J. de (eds.) (2005) Between Cross and Class: Comparative History of Christian Labour in Europe 1840–2000. Bern: Peter Lang.

Socio-economic Issues in the Theory and Practice of Institutional Christianity

Veniamin V. SIMONOV

DSc in Economics, Professor, Church History Department, History Department Lomonosov Moscow State University. Address: bldg. 4, 27, Lomonosovskij Av., Moscow, 119192, Russian Federation. E-mail: simonov_vv@gov.ru

CITATION: Simonov V.V. (2018) Socio-economic Issues in the Theory and Practice of Institutional Christianity. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 83–103 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-83-103

ABSTRACT. *The article outlines the problem of the current crisis of institutional Christianity, which is developing against the backdrop of a systemic crisis of the world economy. In this context, the problems of reducing the mass Christian religiosity of the modern “developed” society, the marginalization of the Christian consciousness, as well as the attempts of the institutional Churches to offer an answer to the current socio-economic issues of the present are considered. The basis for the development of socio-economic teaching of the Roman-catholic theology is provided by a long historical tradition. Its emergence is due to the reaction of the Holy See to the “crisis of faith” associated with the genesis of industrial capitalism. This teaching substantially evolved in time – from classical political economy and trade-unionism through post-industrialism and neo-liberalism in the direction of neo-Keynesianism, while retaining the quite traditional terminological framework of classical political economy. An important place in this took the overcoming of “Catholic Modernism”, on the one hand, and, on the other hand, attempts at institutional reception of a number of phenomena that have arisen within the Church. Russian Orthodox theology passed a more complex and less consistent path in the field under investigation. The genesis and development of industrial capitalism had no real ef-*

fect on the domestic theological discourse – two or three publications on this subject are an exception. In fact, the first approach to the problem turned out to be the “Outlines of the Social Concept of the Russian Orthodox Church”. The positive potential of its content is connected precisely with the beginning of the path from concept to teaching. Due to a number of reasons, as socio-religious and economic, and conceptual, a system of social initiatives of the ROC is now in the early stages of development.

KEY WORDS: *Church, institutional Christianity, social theology, systemic economic crisis, marginalization of Christian consciousness, religiosity, economics, social doctrine, Russian Orthodox Church, Catholic Church*

References

- V.G. Belinskij – N.V. Gogolyu 15 Iyulya 1847 g. (pervaya publikatsiya – 1855 g.) [Belinsky V.G. to N.V. Gogol July 15, 1847 (first publication – 1855)] (1953) // *N.V. Gogol' v russkoj kritike: Sb. st.* [N.V. Gogol in Russian criticism]. Moscow: GIZhL, pp. 243–252.
- Catechism of the Catholic Church* (1994). L., pp. 412–425.
- Chesterton G.K. (1930) On the Timid Thinkers // *Chesterton G.K. Come to Think of It*. L.: Methuen & Co. Ltd, pp.

Cooperman A. (ed.) (2015) U.S. Public Becoming Less Religious: Modest Drop in Overall Rates of Belief and Practice, but Religiously Affiliated Americans Are as Observant as Before // *Rew Research Center*, November 3, 2015. Available at: <http://www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/>, accessed 20.07.2018.

Dawson Ch. (1933) Man and Civilization // *The Listener*, August 23, 1933.

Dimitrij Rostovskij (svt.) (1855) *Rozysk o raskol'nichestvoj brynskoj vere, o uchenii ikh, o delakh ikh, i iz'javlenie, yako vera ikh ne prava, uchenie ikh dushhevredno i dela ikh ne bogougodna* [Search about the Dissociative Bryn Faith, Their Teaching, Their Deeds, and Their Expression, Their Faith Is Wrong, Their Teaching Is Harmful and Their Deeds Are not Pleasing to God]. Moscow.

Djankov S., Nikolova E. (2018) *Communism as the Unhappy Coming*. Policy Research Working Paper; No. 8399. World Bank, Washington, DC. Available at: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29669>, accessed 21.07.2018.

Dokumenty II Vatikanskogo Sobora [The Documents of the Second Vatican Council] (2004). Moscow: Paoline, 2004

Dubay Th. (1999) *The Evidential Power of Beauty: Science and Theology Meet*. San Francisco: Ignatius Press.

Dvoret'skij I.Kh. (1976) *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow.

Guvakova E.V. (2017) Finansovo-khozyajstvennaya deyatel'nost' moskovskikh monastyrej na rubezhe XIX–XX vv. [Financial and Economic Activity of Moscow Monasteries at the Turn of XIX–XX Centuries.] // *Obshchaya istoriya Tserkvi*. V 2 t., 4 kn.: Uch. Posobie. T. 2. Kn. 1 [General History of the Church. V. 2. B. 1] (ed. Simonov V.V.). Moscow: Nauka, pp. 434–442.

Höfner J. (cardinal) (2001) *Khristianskoe sotsial'noe uchenie* [Christian Social Teaching]. Moscow: Dukhovnaya biblioteka.

Kompendium sotsial'nogo ucheniya Tserkvi [The Compendium of the Social Doctrine of the Church] (2006). Moscow: Paoline.

Laubier P. de (1989) *Sotsial'naya doktrina Katolicheskoy Tserkvi: opyt voploshcheniya khristianskogo ideala* [Social Doctrine of the Catholic Church: Experience in the Embodiment of the Christian Ideal], Brussels.

McNabb V., O.P. (1903) *Religion as a Credible Doctrine*. L.: Th. Richardson & Son.

Sandstrom A., Alper B.A. (2015) Church Involvement Varies Widely among U.S. Christians // *Pew Research Center*, November 16, 2015. Available at: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/16/church-involvement-varies-widely-among-u-s-christians/>, accessed 21.07.2018.

Simonov V.V. (2005) *Tserkov' – obshchestvo – khozyajstvo* [Church – Society – Economy]. Moscow: Nauka.

Smith T.W. (2012) *Beliefs about God across Time and Countries: Report for ISSP and GESIS*. April 18, 2012. Available at: <http://studylib.net/doc/7149176/beliefs-about-god-across-time-and-countries>, accessed 21.07.2018.

Stiglitz J.E. (2003) *Globalizatsiya: trevozhnye tendentsii* [Globalization and Its Discontents]. Moscow: Natsional'nyj obshchestvenno-nauchnyj fond.

Thornton M. (1992) *English Spirituality: An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition*. Cambridge: Cowley Publ.

Voss L.H. van, Pasture P., Maeyer J. de (eds.) (2005) *Between Cross and Class: Comparative History of Christian Labour in Europe 1840–2000*. Bern: Peter Lang.

Zoitakis A.G., Simonov V.V. (2017) Pravoslavie i kapitalizm [Orthodoxy and Capitalism] // *Obshchaya istoriya Tserkvi*. V 2 t., 4 kn.: Uch. Posobie. T. 2. Kn. 1. [General History of the Church. V. 2. B. 1] (ed. Simonov V.V.). Moscow: Nauka, pp. 505–515.