

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-327-341

УДК 322.24

ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ РОССИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ)

Цыплаков Дмитрий Анатольевич,

кандидат философских наук, доцент,

доцент кафедры церковного богословия

Новосибирской православной духовной семинарии,

Россия, 633102, г. Обь, Военный городок, 127

ORCID: 0000-0003-4015-5739

tsypl@ngs.ru

Аннотация

Предметом настоящей статьи является понятие Церкви в контексте современной российской религиозной ситуации, осмысленное на основе отечественной философской экклезиологии. Современную религиозную ситуацию можно охарактеризовать как постсекулярную. Отмечено, что Церковь, пережившая в России две волны секуляризации, сохранила свою субъектность. Во многом этому способствовало богословское самосознание Церкви. Можно констатировать, что описание Церкви как конгломерата верующих не соответствует собственному пониманию Церкви в христианской мысли. В статье выявляется онтологическое самопонимание Церкви в трудах С.Л. Франка, А.С. Хомякова, русских богословов. Мистическая реальность Церкви у них предполагается сочетающейся с эмпирическим выражением ее как социального института. Так, В.С. Соловьев рассматривал Церковь в рамках своей теократической утопии, редуцируя в ней предметную область настоящей статьи до простой политической социальной силы. И в настоящее время от эмпирической реальности сообщества христиан ждут встраивания в определенный социальный функционал. Между тем протопресвитер Николай Афанасьев указывал на эсхатологическую реальность, на Церковь как эсхатологический субъект, как на Град Божий (по словам блаженного Августина), лишь пребывающий в граде земном. Поэтому на основе взаимодействия Церкви и общества вычленяется ее социальная онтология. Выделение здесь субъект-субъектных отношений показывает, что субъектность Церкви имплицитно присутствует в рамках социальной деятельности во взаимодействии со светским обществом. Понятие субъектности помогает раскрыть в социальном анализе сущность двойственной природы Церкви. Как эсхатологический субъект, она есть Тело Христово, и во главе ее Богочеловек Христос. Потому Церковь есть богочеловеческое единство. Но в темпоральном порядке вещей, в секулярном аспекте Церковь предстает как организация, выполняющая определенные

социальные функции, либо как одна из частей совокупного социального института религии. В статье указывается на опасность институционализации для Церкви, при которой она может потерять социальное измерение своей субъектности, что не соответствует мистическому самосознанию ее самой. Основная проблема заключается в том, что Церковь, выполняя посторонние для себя запросы социума, не может в результате выполнять свою основную функцию – быть «столпом и утверждением Истины» (1 Тим. 3:15), как писал об этом Н.А. Бердяев. В статье резюмируется, что в современном российском обществе Церковь должна обладать собственной социальной субъектностью для того, чтобы пройти эту точку выбора и создать работающую модель взаимодействия с обществом, в том числе со светским обществом. Субъектность Церкви является одним из условий ее устойчивого существования в социуме, в том числе в современной России.

Ключевые слова: экклезиология, Церковь, светское общество, секуляризация, субъектность, институционализация, религиозная ситуация.

Библиографическое описание для цитирования:

Цытлаков Д.А. Церковь в современном обществе (на примере российской религиозной ситуации) // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 1, ч. 2. – С. 327–341. – DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-327-341.

Понятие Церкви как особенного единства верующих требует некоторого пояснения. Говоря о Церкви, мы будем иметь в виду христианское понимание этого термина. Сам термин пришел из греческого языка, где *εκκλησία* означает сообщество призванных. Но является ли Церковь агрегацией единомышленников, или она представляется чем-то большим? Ее можно посчитать простой агрегацией, но в своем самосознании, т. е. в теологическом осмыслении, она выходит за рамки простого объединения. Для того чтобы указать на специфику положения Церкви в социуме, необходимо понять ее особенности как социального. Функции религии в обществе многообразно исследованы в социальных теориях. Но ставить Церковь в плане ее функционирования в обществе в один ряд с античной религией, синтоизмом или индуизмом в ее отношении к социуму – значит нивелировать ее важные особенности. Прежде всего следует указать, что существуют религии национального характера, т. е. формирующиеся и формируемые определенным этносом. Например, иудаизм, синтоизм, конфуцианство, индуизм в его архаичном варианте. Они настолько тесно связаны с национальным менталитетом, что, по сути, встроены в определенный социум. Есть религии, так называемые «мировые», которые превосходят границы наций и этносов, при этом в каждом социуме эти религии представлены специфической национальной религиозной культурой. Но функционально они выходят за рамки конкретного социума. Какова в этом контексте природа социальной онтологии Церкви? Прежде всего

есть ли она «религия» наряду с другими, либо же ее социальная природа шире? Этот вопрос широко обсуждался в рамках теоретической социологии и социальной философии.

Так, отечественный философ С.Л. Франк считал, что в основе любого социума лежит «Церковь». Он писал: «В основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге. Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется – в самом глубоком и общем смысле – под именем Церкви. Тем самым мы приходим к утверждению, что в основе всякого общества как его ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь. То, что мы выше усмотрели как соборность, как первичное единство “мы”, теперь раскрывается перед нами полнее и глубже как Церковь» [9, с. 92]. С.Л. Франк чрезвычайно расширяет понятие Церкви, что, впрочем, случается не только в теории, но и в социальной практике (так, парламент Венгрии разрешил каждой из 14 признанных в стране исторических религиозных организаций называться церковью).

При этом Франк понимает, что есть два взгляда на природу Церкви: «Обычно приходится считаться с двумя наиболее распространенными понятиями Церкви; для верующего в идею Церкви как мистической богочеловеческой реальности, для исповедующего догмат о “единой святой соборной апостольской Церкви” существует единая истинная Церковь, которая, смотря по исповеданию верующего, эмпирически представлена в Церкви определенного исповедания (православной, католической или какой-либо мистической секты), тогда как все остальные религиозные общины и союзы уже не суть “Церковь”, так как не входят в состав этой единой Церкви в подлинном смысле этого понятия; с другой стороны, для неверующего (для неверующего вообще и для не верующего в мистическую реальность Церкви) Церковь есть просто эмпирическое социальное явление – союз верующих людей, одно из многих других общественных объединений. Оба этих понятия, в сущности, не противоречат друг другу, потому что имеют в виду не один предмет, а два совершенно разных предмета или две различные стороны одной реальности» [9, с. 94]. То есть Франк считает, что в социуме есть конкретные религиозные объединения, и они могут называться «церквами», но они не есть еще «церкви» в духовном плане.

Но Франк говорит о третьем, социально-философском подходе, который базируется на представлении о том, что «всякое единство челове-

ской жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге – богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть Церковь. Это социально-философское понятие церкви стоит, таким образом, в промежутке между чисто религиозным понятием единой истинной Церкви и эмпирическим понятием Церкви как союза верующих людей; церковь в этом смысле есть нечто большее и иное, чем чисто эмпирическое явление “союза верующих”, ибо она есть, во-первых, не какой-либо умышленный союз, а первичное единство и, во-вторых, не просто человеческое, а богочеловеческое единство – единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святине, в Боге; и, с другой стороны, она не совпадает с “истинной Церковью” в религиозно-вероисповедном смысле, ибо объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была эта вера по своему содержанию» [9, с. 93].

Франк, по сути, высказывает идею, аналогичную идее Т. Парсонса о том, что первичные начала общественной жизни, по сути, религиозны. И поэтому неудивителен вывод Франка: «Исходя из этого понятия Церкви и учитывая изложенное выше, нетрудно увидеть, что Церковь есть универсальная и имманентная категория человеческой общественной жизни» [9, с. 94]. Безусловно, С.Л. Франк прав в том первом приближении, в котором прав и Т. Парсонс. Но более глубокий анализ специфики Церкви как социального субъекта состоит в том, как указывалось выше, что, существуя в социуме как его часть, как социальная группа внутри социума, она одновременно ощущает себя в эсхатологической перспективе сверхприродным и даже сверхсоциальным началом. А значит, функция Церкви в обществе не сводится к утилитарным аспектам.

Э. Дюркгейм правильно усмотрел в социуме надприродные начала, начала религии. Но они состоят не в том, что общество есть Бог для индивида, но в том, что общество существует благодаря религиозной устремленности, религиозному фундированию. Возвращаясь к мысли блаж. Августина, можно сказать, что град земной существует благодаря тому, что в нем странствует Град Небесный [1]. Поэтому первая задача Церкви в социуме есть задача просто быть, существовать как литургический организм, тем самым освящая и наполняя идеациональным смыслом социальное бытие. В этом аспекте деление типов общества на идеациональные и чувственные у Питирима Сорокина, на иранство и кушитство у А.С. Хомякова [10] отражало аналогичную мысль, что в основе социума, по крайней мере определенного типа социума, должна лежать Церковь как сверхприродный организм. «Идеациональные» общества, или общества «иранского» типа, явно включают в себя Церковь как освящающее начало. Примером может слу-

жить Византия, которая в своем идеале (в социальном самосознании) ощущала себя Церковью. Это самоощущение пришло и в Россию, о чем свидетельствует доктрина Третьего Рима, которая была воспринята скорее не как геополитическая идея, но как идея православного Царства.

Классификация обществ, относимых к чувственным или обществ «кушитских» (по терминологии Хомякова), отражает осознание социальными мыслителями процессов секуляризации, в которых западные общества потеряли связь с Церковью как освящающим началом. Как результат, Церковь в этих обществах функционирует как «религия», как одна из религий, изолированная от социальных оснований.

То есть результатом секуляризации является то, что основными задачами религиозных объединений становятся внешние для их сущностного бытия функции. В то же время Церковь своим существованием уже исполняет свою функцию: достичь единения в любви ее членов во главе со Христом. Этим Церковь отличается от исламской уммы, которая просто есть факт существования ислама (трудно представить себе раздел исламской теологии «уммология»), и от буддийской сангхи, которая есть в идеале всё же монастырь, т. е. изолированное от социума объединение. Когда В.С. Соловьев говорил об идеале мировой теократии, он фактически редуцировал Церковь до простой политической социальной силы, правда с благородными задачами всеобщего единения. Он прямо писал: «Ибо для того, чтобы божественная благодать и истина могли вполне определить и внутренне преобразить моральное существо всех, им необходимо сначала иметь объективную силу в этом мире, они должны быть воплощены в религиозном факте и поддержаны воздействием закона, должны существовать как Церковь и как Государство» [8, с. 186]. Утопия Соловьева оказалась нежизнеспособной. Собственно, она противоречила внутреннему самопониманию еkkлeсии не как земной организации, но как социума, устремленного в вечность. В Послании к Евреям говорится: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14). Всякая утопия поэтому противоречит этому описанию внутренней эсхатологической интенции христианства.

Тем не менее в настоящее время большинство исследователей склонно видеть в христианстве одну из религий, пусть и исторически особо значимую для европейского исторического ландшафта.

Этому способствует деятельность отдельных христиан, приходов и аппарата управления, когда деятельность эта по существу направлена на воспроизводство религиозной организации как социального института. А институту присваивается выполнение определенных функций: поддержание морали, хранение традиций и прочее. Таким образом Церковь рассматривалась в Российской империи в Синодальный период как «ведом-

ство православного исповедания». Но в современную эпоху от христианства социум не требует большинства этих функций, которые светское общество и государство исполняют самостоятельно. Получается, что с институционально-прагматической точки зрения потребности в существовании Церкви нет. Поэтому с точки зрения социальной теории необходимо осознать новую реальность и понять, как Церковь существует и будет жить в современном обществе.

Завершение процесса принудительной советской секуляризации показало, что элиминация Церкви или даже ее маргинализация как социальной группы внутри общества не удалась. Церковь пронизывает все страты, все социальные слои, присутствует во множестве социальных групп. То есть Церковь по факту не является субкультурной группой или группой людей со схожими интересами. Если обратиться к современной России, мы можем констатировать, что Русская православная церковь не стала одной из многих «религий» в секулярном социуме, но претендует на нечто большее, в том числе на влияние на процессы формирования идентичности современной России. С точки зрения самой Церкви это означает, что Церковь по-прежнему призвана освящать социум, но должна найти для этого форму, адекватную современной социальной ситуации. Эта форма не может реализоваться в рамках моделей прошлого. Модель допетровской Руси уже невозможна по причине исторической давности, но и модель дореволюционная не устраивает ни современное российское общество, ни саму Церковь. Поэтому в точке выбора необходим поиск адекватной модели взаимодействия Церкви и общества, которая сохранила бы возможность для Церкви существовать, а может, и быть нужной для социума, но была бы не связана с моделями государственной религии.

Проблема заключается в том, что все модели бытования в социуме Церкви как государственной религии связаны с институциональной стороной Церкви, а в этом плане Церковь не имеет существенной специфики по сравнению с другими религиями. Специфика социального бытия Церкви заключается в ее самостоятельной субъектности, которая связана с экклезиологическим учением о Церкви как мистическом единстве (Теле Христовом). При этом теологическое учение необходимо «операционализовать» социально значимыми категориями. Таким образом, релевантно выделенная субъектность Церкви может стать основой для социально-философской интерпретации экклезиологии.

Социальная субъектность в социальной системе возникает в контексте социальной деятельности. В зависимости от уровня субъектами социальных отношений могут быть социальные общности и социальные институты, отдельные группы в обществе, а также индивиды. Все они являются субъектами социальной деятельности, образуя социальное пространство.

Общественные связи актуализуют отношения разного уровня: равенства и подчинения (подчиненности) социальных субъектов в зависимости от иерархии социального пространства.

В социологии выделяют несколько типов социальных отношений: соперничества, конфликта и взаимодействия. При этом указывается на возможный явный и неявный характер таких взаимодействий. Указывается также на возможность посредника таких отношений (например, государство). Социальная деятельность является основой социальных отношений и конституирует взаимное положение субъектов в обществе. Таким образом, живая и опредмеченная социальная деятельность выступает как основа формирования определенного типа социального взаимодействия. Но саму «ткань» социальной жизни формируют социальные субъекты. Сам термин «социальный субъект» влечет за собой целую плеяду теоретико-методологических вопросов.

В этих рамках уже идет речь не о субъект-объектном взаимодействии, но об отношениях субъект-субъектного характера. Там, где в социальной философии вводится субъект, нет жестко детерминированных объективных закономерностей. Субъект вводится в социальное пространство исторической неопределенности, исторического выбора, исторической свободы. Говоря о субъекте, мы неизбежно оказываемся в пространстве личностных аналогий: мы рассматриваем социальные макросубъекты подобно человеческим личностям.

В этом плане можно ввести понятия социальной воли, общественного сознания и другие «психологические» характеристики для описания субъект-субъектного взаимодействия. Но использование привнесенной терминологии не должно основываться на простых аналогиях.

Поэтому, говоря о взаимодействии Церкви и общества, мы должны отчетливо представлять себе, какая социальная онтология скрывается за этими понятиями, т. е. необходимо обозначить субъектность в этом социальном анализе. Такая субъектность может быть задана извне либо имплицитно присутствовать в рамках социальной деятельности. Понятие субъектности помогает раскрыть в социальном анализе сущность двойственной природы Церкви: как эсхатологический субъект она есть Тело Христово, и во главе ее Богочеловек Христос. Потому Церковь есть богочеловеческое единство. Но в темпоральном порядке вещей, в секулярном аспекте Церковь предстает как организация, выполняющая определенные социальные функции, либо как одна из частей совокупного социального института религии, о чем было сказано выше.

Социальность Церкви может быть рассмотрена под определенным углом зрения, под которым происходит вычленение субъектности в общественных отношениях. Необходимо помнить, что выделение эмпирически

данной социальной реальности может производиться различными способами в зависимости от того, с какой целью оно реализуется. Это соответствует проблематике выделения социального предмета, но каждый раз познающий субъект должен выдерживать определенный уникальный набор параметров, имея в виду системность социальных объектов, для чего и необходимо введение социальной субстанции. С другой стороны, такое теоретическое выделение системы как предметной реальности может основываться на выявлении дифференцированных параметров внутри единой качественной реальности. Так, отправной точкой анализа религиозных институтов является специфика их социального бытия. Здесь в качестве образца мы возьмем церковную социальность, которая изначально является двойственной.

С одной стороны, церковь есть «экклесия», т. е. сообщество «призванных», но с другой – эта социальность должна в полноте раскрыться с точки зрения учения Церкви только в «будущем веке», о котором христиане молятся в молитве «Отче наш», говоря: «да придет Царствие Твое». Здесь мы должны сказать, что целый ряд христианских проповедников понимал это Царство Христа как грядущее земное тысячелетнее царство справедливости, но это сейчас не может приниматься во внимание, так как в рамках нынешнего вероучения как католиков, так и православных, а также большинства протестантов хилиазм (от греч. χίλια – «тысяча», учение о тысячелетнем земном царстве Христа) рассматривается как ересь, т. е. хилиазм как учение о земном торжестве христианского справедливого социума был отвергнут. Это означает, что постольку, поскольку Церковь в ее институциональной составляющей является не организмом, а организацией, то земная социальность Церкви не является ее подлинной социальной природой, подлинная социальная природа Церкви заключается в любви и гармонии ее членов, что в обычном «земном» бытии невозможно.

В этом убедились уже христиане первого века, когда возникла попытка создать христианскую общину по образцу большой семьи, объединенной любовью ее членов. В этой общине предполагалась общинность, и благотворительность рассматривалась как нечто само собой разумеющееся: «Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чём кто имел нужду» (Деян. 4: 34–35).

Но уже при жизни апостолов выяснилось, что соблюсти эти семейственные принципы при разрастании христианских общностей и увеличении их численности невозможно. Поэтому практика объединения недвижимого имущества, по всей видимости, не нашла широкого распространения вообще, а для благотворительности пришлось создать специальную

службу – диаконское служение: «В эти дни, когда умножились ученики, произошел у Еллинистов ропот на Евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей. Тогда двенадцать [Апостолов], созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братья, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости; их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И угодно было это предложение всему собранию; и избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа Святаго, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая Антиохийца, обращенного из язычников; их поставили перед Апостолами, и [сии], помолившись, возложили на них руки» (Деян. 6: 1–6). Таким образом, Церковь желала сохранить начала благотворительности, ответив на вызов чисто «земной» социальной реальности, в которой зависть возникает в ответ на неравенство.

Когда Церковь стала «своей» в христианской империи Константина Великого, возник очередной вызов со стороны социальной реальности: Церковь могла раствориться в имперском аппарате, стать просто декоративным элементом социума. На это Церковь стихийно ответила созданием монашества – людей, отрекшихся от «мира сего» и его институтов, желающих сохранить духовную свободу «во Христе».

Вопрос о соотношении земного царства и Царства Божьего в Византии не тривиален. Как пишет прот. Николай Афанасьев, «можно думать, что эсхатологические чаяния христиан были одной из причин враждебности к ним со стороны... Как могла, действительно, Империя относиться к тем людям, которые со страстностью ожидали конца и крушения всего, что было дорого античному человеку, начиная с самой Империи, которая представлялась ему высшим достижением идеала человеческого общества?» [5, с. 75]. То есть изначально империя не мыслила себя в слиянии с Церковью, но, как отмечает о. Николай Афанасьев, «с другой стороны, теократическая идея была признанием частичной реализации эсхатологии. Царствование Христа в Империи, т. е. в мире уже наступило, хотя не наступило царство Божие на земле, которое наступит полностью в момент пришествия Христа» [5, с. 75]. Здесь важно отметить, что государственно-церковная мысль Византии не допускала хилиазма в отношении Империи ромеев. Как далее отмечает Афанасьев, «не следует думать, что византийская мысль допускала возможность построения царства Божьего на земле. Византийский базилевс понимал, что его империя не царство Божие, сознавая греховность и несовершенство своего царства и свою личную греховность» [5, с. 75]. Таким образом, империя всё же есть «мир сей», который тоже «во зле лежит». Но в империи странствует Церковь, а потому империя освящена ею и призвана продолжить свое земное бытие. Отсюда возника-

ет представление о том, что пока Церковь в империи, сама империя становится вместилищем народа Божия, уделом Христа, как это сказано в тропаре Крестовоздвижения «и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство» (по-гречески «Και το Σον φυλάττω διὰ του Σταυρου σου πολιτευμα»). Как пишет прот. Николай Афанасьев, «не может быть того страстного ожидания Христа, когда Христос, как Кириос, царствует в Империи, в своей идее, имеющей вселенский характер (икумени), через Своего помазанника, деятельность которого направлена к исполнению воли Божьей. Полная реализация эсхатологии отодвигается в далекое неопределенное будущее. В центре внимания богословской мысли стоит индивидуальная эсхатология, занятая тем, что ожидает душу после смерти» [5, с. 75]. Так в Византии происходит институционализация Церкви, в которой субъектность Церкви эсхатологическая (т. е. во Христе) остается как богословская идея, в то время как де-факто существует субъектность имперская. В тяжелой борьбе с государственно стимулируемым иконоборчеством субъектность церковная проявлялась де-факто. Одним из проявлений этой субъектности стала и борьба свт. Марка Эфесского с Ферраро-Флорентийской унией. Для спасения остатка Империи ромеев в виде Константинополя император готов был пойти на церковную унию с Римом. Но Церковь не могла пойти на это, поскольку, как отмечает арх. Амвросий (Погодин), «соединение возможно только на основании одной, единой догматики у обеих Церквей, ибо догматика – это основа, скелет, на котором держится всё Тело Церкви. Отнимите эту крепкую, цельную догматику, и Церковь перестанет быть Церковью. Наличие же двух различных догматических принципов в одной и той же Церкви, или же какой-то компромисс из двух противоположных догматических принципов – это бессмыслица, которая будет стоить Церкви разрушением ее» [4, с. 11]. Субъектность Церкви в этот исторический момент проявилась в том, что хранение Веры Церкви было поставлено выше интересов социума (империи). В этом проявилась вера в то, что с завершением политической жизни конкретного социума не заканчивается жизнь Церкви как эсхатологического социума. Эсхатологическая субъектность Церкви во Христе является залогом того, что потеря ею институциональной составляющей, с которой связана социальная субъектность, не приведет к исчезновению Церкви в данном социуме в его исторической трансформации.

Схожую ситуацию по отношению к Русской церкви вызвала Петровская секуляризация. Это был, по словам Ю.Ю. Синелиной, уже второй этап секуляризации – 60-е гг. XIX в. [7]. Революция 1917 г. дала толчок третьему этапу, и именно в этот период совершенно ясно Церковью была осознана необходимость трансформации из социального института в самостоятельный субъект. В России Православная церковь в Синодальный

период не проявляла историческую субъектность и была организацией, государственной религией. Но, как и в Византии, в момент крушения Российской империи Церковь обрела свою земную субъектность в патриархе. Не в институте патриаршества, так как никаких формальных правил и функций патриарх Тихон не мог сохранять и выполнять в условиях курса на уничтожение Церкви советской властью, но своим личным бытием в России он сохранил единство Церкви. А служение Литургии в оставшихся немногочисленных храмах исполняло надсоциальное предназначение Церкви в социуме, который не только не требовал от Церкви исполнения утилитарных функций, но отрицал необходимость ее существования в социуме вообще. Новое обретение патриарха в 1943 г. стало еще одним проявлением надсоциальной субъектности Церкви.

В самосознании Церкви ее реальность превосходит существующую социальную реальность и, существуя в «мире сем», «экклесия» стремится выработать формы, в которых реализовывалось бы ее осознаваемое предназначение быть «преддверием Царства Небесного». Это прежде всего культовая практика. Неслучайно Божественная Литургия – главная служба Церкви – начинается возгласом «Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа». Литургическая жизнь осознается экклесией как исполнение глубинного предназначения. Таким образом, как основная функция Церковью осознается вероучительно-культовая, а социально-практическая – как второстепенная.

Отражая социальную двойственность Церкви, двойственный характер носит и ее субъектность. С одной стороны, с богословской точки зрения главой Церкви является Иисус Христос как Сын Божий и Богочеловек. С другой стороны, церковные институты возглавляют предстоятели поместных церквей. Они в рамках «земной» организации церковной деятельности представляют Церковь во взаимодействии с обществом. Эта социальная миссия патриаршества, выражающая субъектность Церкви в земном социуме, была очень важной на протяжении всей истории Русской православной церкви.

Особенно важной оказалась эта функция патриаршества в эпоху после революции 1917 г., которая дала толчок взрывной секуляризации, но провести эту секуляризацию было возможно только потому, что коммунистическая идеология не была светской идеологией. Это был секуляризм, то есть идеология жесткого вытеснения религии, но, как ни парадоксально, секуляризм религиозный, вернее квазирелигиозный. По меткому замечанию С.С. Аверинцева, «большевистская идеология поразительно схожа с мистикой. Только на обманчивой поверхности она могла выдавать себя за “научное мировоззрение”, иначе говоря, прикидываться запоздалым и агрессивным прорывом секуляризма. Душевная атмосфера не была здесь

ни секуляристской, ни рационалистической. Война против религии воспринималась и велась как типичнейшая религиозная война со всеми неизбежными для таковой эксцессами нетерпимости, “зелотства”. Никким образом не случайно, что наши специалисты по травле религии лишь позднее стали именовать себя “воинствующими атеистами”; первоначально с гордостью употреблялось иное слово – “безбожники» [3, с. 743]. Таким образом, Церковь была вытеснена из общества, оставшегося внутренне религиозным. Вопрос заключается в том, почему после падения коммунистической идеологии христианство вновь не заняло свое институциональное место. Собственно, расширение Церкви и ее присутствие в социальной жизни так и трактуется светским обществом, как реинституциализация Церкви в российском обществе, точнее, как стремление вновь стать государственной религией.

Но опасность институциализации для Церкви заключается в том, что она может при этом потерять социальное измерение своей субъектности, как это уже случилось в Синодальную эпоху. Синодальный период отчетливо показал, что встраивание церковного управления в государственный аппарат несет негативные последствия для самой Церкви. Поэтому существует понимание того, что «чтобы оставаться собою, христианство должно возможно строже соблюдать дистанцию по отношению ко всем посторонним для него целям» [2, с. 771, 772]. В настоящее время нет признаков возникновения в современном российском обществе запроса на огосударствление Церкви в дореволюционных формах.

Основная проблема огосударствления Церкви заключается в том, что Церковь, выполняя посторонние для себя запросы социума, не может в результате выполнять свою основную функцию быть «столпом и утверждением Истины» (1 Тим. 3: 15). Как писал Н.А. Бердяев в работе «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан», проблема состоит в том, что извращено «и самое понятие Церкви. Церковь понимали внешне... видели в ней прежде всего учреждение. Более глубокое и внутреннее понимание Церкви как духовного организма, как мистического тела Христова (определение апостола Павла) отодвигалось на второй план, было доступно немногим» [6]. Поэтому в современном российском обществе Церковь должна обладать собственной социальной субъектностью для того, чтобы пройти эту точку выбора и создать работающую модель взаимодействия с обществом, в том числе со светским обществом.

В заключение отметим, что процесс секуляризации привел к тому, что институциональный аспект деятельности Церкви практически заслонил ее субъектность, и, таким образом, уже в Российской империи Церковь оказалась секуляризованной, то есть стала функционировать как один из институтов в обществе. Церковь вновь обрела свою социальную субъектность

в Поместном соборе Православной Российской церкви 1917–1918 гг., избравшем патриарха Московского и всея России Тихона. Церковь стала не нужна в новой советской России как институт, но сохранилась как субъект, несмотря на последовательные и жестокие гонения. Это показывает, что субъектность Церкви является одним из условий ее устойчивого существования в социуме, в том числе в современной России.

Литература

1. *Августин Блаженный*. О Граде Божием. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
2. *Аверинцев С.С.* Будущее христианства в Европе // Аверинцев С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь. – Киев: Дух і літера, 2006. – С. 771–772.
3. *Аверинцев С.С.* Мы и наши иерархи – вчера и сегодня // Аверинцев С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь. – Киев: Дух і літера, 2006. – С. 739.
4. *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. – Репр. изд. – М.: Сирин: Посад, 1994. – 435 с.
5. *Афанасьев Н.Н.* Ей, гряди, Господи Иисусе! (К проблеме эсхатологии и истории) // Афанасьев Н.Н. Церковь Божия во Христе: сборник статей. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 686–700.
6. *Бердяев Н.А.* О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. – Варшава: Добро; Париж: YMCA-Press, 1928. – 29 с.
7. *Синелина Ю.Ю.* Секуляризация в социальной истории России / под общ. ред. В.П. Култыгина. – М.: Academia, 2004. – 216 с.
8. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994.
9. *Франк С.А.* Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
10. *Хомяков А.С.* Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – 480 с.

Статья поступила в редакцию 30.05.2020.

Статья прошла рецензирование 09.07.2020.

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-327-341

THE RUSSIAN CHURCH IN MODERN SOCIETY (ON THE EXAMPLE OF THE RUSSIAN RELIGIOUS SITUATION)

Tsyplakov Dmitry,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Associate Professor, Department of Church Theology,

Novosibirsk Orthodox Theological Seminary,

127 Military Town, Novosibirsk Region, Ob City, Russian Federation

ORCID: 0000-0003-4015-5739

tsypl@ngs.ru

Abstract

The subject of this article is the concept of the Church in the context of the contemporary Russian religious situation and the understanding of the concept by the Russian philosophical ecclesiology. The current religious situation could be described as post-secular. The Church, which survived two waves of secularization in Russia, retained its social subjectivity. The description of the Church as a conglomerate of believers does not correspond with the self-understanding of the Church in Christian thought. The article reveals the ontological self-understanding of the Church in the works of S.L. Frank, A.S. Homjakov, Russian theologians. The mystical reality of the Church could be combined with the empirical expression of it as a social institution. V.S. Soloviev considered the Church as a part of his theocratic utopia. In it he reduced the Church to a simple political social force. And at present, communities of Christians are expected to be embedded in a certain social functional. Meanwhile, arch-presbyter Nicolas Afanasiev pointed to eschatological reality: to the Church as an eschatological subject, as to the City of God (according to St. Augustine) only dwelling in the city of the earth. It forms the social Church ontology on the basis of the Church and society interaction. The social subjectivity of the Church is implicitly present in the framework of social activity in interaction with secular society. The concept of social subjectivity helps to reveal in the social analysis the essence of the dualistic nature of the Church. As an eschatological subject, it is the Body of Christ and at the head of it is the Christ. Therefore, the Church is a divine-human unity. But in the temporal order of things, in the secular aspect, the Church appears as an organization that performs certain social functions, or as one of the parts of the social institution of religion. The article points out the risk of institutionalization for the Church in which it may lose the social dimension of its subjectivity, which does not correspond to the mystical self-consciousness. The risk is that the Church will fulfill the requests of society but will not be able to reveal its main function of being the “the pillar and ground of the truth” (1 Tim. 3:15). The article summarizes that in modern Russian society the Church must have its own social subjectivity in order to pass this point of choice and create a working model of interaction with society, including secular society. The subjectivity of the Church is one of the conditions for its sustainable existence in modern Russia.

Keywords: ecclesiology, Church, secular society, secularization, social subjectivity, institutionalization, religious situation.

Bibliographic description for citation:

Tsyplakov D. The Russian Church in Modern Society (On the Example of the Russian Religious Situation). *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2021, vol. 13, iss. 1, pt. 2, pp. 327–341. DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.1.2-327-341.

References

1. Augustinus Aurelius. *O Grade Bozhiem* [City of God]. Minsk, Kharvest Publ., Moscow, AST Publ., 2000. 1296 p. (In Russian).
2. Averintsev S.S. Budushchee khristianstva v Evrope [About the Future of Christianity in Europe]. Averintsev S. *Sobranie sochinenii. Sofiya-Logos. Slovar'* [Completed Works. Sofia-Logos. Glossary]. Kiev, Dukh i litera Publ., 2006, pp. 771–772.
3. Averintsev S.S. My i nashi ierarkhi – vchera i segodnya [We and Our Hierarchs – Yesterday and Now]. Averintsev S. *Sobranie sochinenii. Sofiya-Logos. Slovar'* [Completed Works. Sofia-Logos. Glossary]. Kiev, Dukh i litera Publ., 2006, p. 739.
4. Ambrosius (Pogodin), archimandrite. *Svyatoi Mark Efesski i Florentiiskaya Uniya* [Saint Marcus of Ephesus and Florence Union]. Repr. ed. Moscow, Sirin Publ., Posad Publ., 1994. 435 p. (In Russian).
5. Afanas'ev N.N. Ei, gryadi, Gospodi Iisus! (K probleme eskhatologii i istorii) [Even so, Come, Lord Jesus! (To the Problem of Eschatology and History)]. Afanas'ev N.N. *Tserkov' Bozhiya vo Khriste* [The Church of God in Christ]. Moscow, Saint Tikhon's Orthodox University Publ., 2015, pp. 686–700.
6. Berdyaev N.A. *O dostoinstve khristianstva i nedostoinstve khristian* [The Virtue of Christianity and the Unworthiness of Christians]. Warsaw, Dobro Publ., Paris, YMCA-Press, 1928. 29 p.
7. Sinelina Yu.Yu. *Sekulyarizatsiya v sotsial'noi istorii Rossii* [The Secularization in the Social History of Russia]. Ed. by V.P. Kultygin. Moscow, Academia Publ., 2004. 216 p.
8. Solov'ev V.S. Rossiya i Vselenskaya Tserkov' [Russia and the Ecumenical Church]. Solov'ev V.S. *O khristianskom edinstve* [On Christian Unity]. Moscow, Rudomino Publ., 1994.
9. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society]. Moscow, Respublika Publ., 1992. 511 p.
10. Khomyakov A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological Works]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1995. 480 p.

The article was received on 30.05.2020.

The article was reviewed on 09.07.2020.