

БОГОСЛОВИЕ И СОЦИУМ

ВАРИАНТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И СТРАТЕГИИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ

Сергей Александрович Колесников

доктор филологических наук
проректор по научной работе Белгородской православной
духовной семинарии
профессор Белгородского юридического института МВД
России
308025, г. Белгород, ул. Белгородского полка, 75
skolesnikov2015@yandex.ru

Для цитирования: Колесников С. А. Богословие и социум: варианты взаимодействия и стратегии преобразования // Богословский вестник. 2024. № 4 (55). С. 61–79. DOI: 10.31802/GV.2024.55.4.003

Аннотация

УДК 27-662.3 (27-1)

Цель статьи — рассмотреть, существует ли принципиальная возможность использовать ресурсы богословия для воплощения современных социальных изменений. На материале социологических, философских и богословских исследований аргументируется право христианского богословия быть реализованным в современных проектах по преобразованию общественного устройства. В качестве методов используются сопоставление, анализ, комментированное цитирование. Результаты исследования показали, что во всём теоретическом многообразии реальных социальных теорий и проектов отсутствуют упоминания о социально-богословском потенциале. Основными направлениями для социальных изменений под влиянием богословия могут стать социальные разрывы, преодолевать которые богословие предлагает через качественно иное понимание социальных изменений в духе христианского мировидения. Ключевым ресурсом христианского богословия при реализации социальных изменений является церковность богословия. В статье рассматриваются конкретные проекты, направленные как на широкие социальные группы (богословие семьи, богословие молодости, богословие старости и др.), так и на индивидуальность (в частности, богословие одиночества). Выводом становится утверждение о том,

что совокупность богословско-социальных проектов по возвращению религиозного смысла и духовной радости в социальную реальность представляет собой ключевую духовно-социологическую задачу, которую способно решить современное христианское богословие.

Ключевые слова: христианское богословие и социология, богословские социальные проекты, социальная миссия богословия.

Theology and Society: Options for Interaction and Transformation Strategies

Sergey A. Kolesnikov

Doctor of Philology

vice-rector for Scientific Work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary

Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

75 Belgorodskogo Polka st., Belgorod 308025, Russia

skolesnikov2015@yandex.ru

For citation: Kolesnikov, Sergey A. "Theology and Society: Options for Interaction and Transformation Strategies". *Theological Herald*, no. 4 (55), 2024, pp. 61–79 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.55.4.003

Abstract. The purpose of the article is to consider the fundamental possibility of using the resources of theology to implement modern social changes. Based on the material of various studies, the right of Christian theology to be implemented in modern projects for the transformation of the social structure is argued. The methods used are methods of comparison, analysis, and commented citation. The result of the study is the statement that there is no mention of socio-theological potential in all the theoretical diversity of real social theories and projects. The main directions for social change under the influence of theology can be social gaps, which theology proposes to overcome through a qualitatively different understanding of social change in the spirit of the Christian worldview. The key resource of Christian theology in implementing social change is the ecclesiastical theology. The article discusses specific projects aimed at both broad social groups (theology of the family, theology of youth, theology of old age, etc.) and individual individuals (in particular, the theology of loneliness). The conclusion is the statement that the totality of theological and social projects for the return of religious meaning and spiritual joy to social reality represents a key spiritual and sociological task that modern Christian theology is able to solve.

Keywords: Christian theology and sociology, theological social projects, social mission of theology.

Введение

Ключевым вопрошанием, определяющим изначальные взаимоотношения богословия и социальных структур, является определение самого права богословия на создание своеобразных матриц общественного устройства, вопрос о возможности богословия вносить изменения в структурную логику социальных процессов.

Имеет ли право богословие входить в современные реалии социума и, более того, преобразовать, трансформировать социум? Имеет ли утверждение: «Я разрабатываю общественное богословие — богословие, способное и желающее заявить свои права на демократическое присутствие в междисциплинарном, политическом, кросс-культурном диалоге, составляющем наш общественный дискурс, в том числе дискурс светской академической науки»¹ — результативную возможность быть реализованным в социальной инженерии как «теология социальных перемен» (Х. Кокс)?

В широком спектре учений о социальных изменениях, предлагаемых актуальной социологией (если остаться в поле только отечественной социологии), выстраивается определённая стратегическая панорама, в которой присутствуют разные варианты аналитики общественных преобразований. Это может быть темпоральная ускоренная модель «трансформационного процесса» (Т. И. Заславская) или «топологическая» комбинаторика изменений социальных поверхностей через внесение чужеродных элементов (Н. И. Иконникова); это могут быть внутренние культурно-ментальные обоснования восприятия и отношений различных типов общества к характеру изменений (В. А. Ядов) или внешние воздействия эволюционных процессов на социальные трансформации (Н. И. Лапин) и т. п. — во всём этом теоретическом многообразии практически не упоминается о том, как богословский потенциал может помочь в осмыслении истоков и перспектив социальных изменений.

В западной социологии наблюдается фактически такая же ситуация. Причём весь ретроспективный анализ отношения западной социологии к теологическим потенциалам социальных преобразований показывает, что существует устойчивая тенденция не только не замечать возможностей теологического подхода, но ещё и поступательно

1 *Huyssteen J. W., van. Along in the World? Human Uniqueness in Science and Theology. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: W. B. Eerdmans, 2004. Рус. пер.: Хайстин Я. В., ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии. Москва, 2014. С. VIII.*

лишать теологию её социального звучания, «сжимать» присутствие теологии в теоретическом социальном поле. Если теологический подход в осмыслении общественных трансформаций ещё встречался в теоретических разработках XVIII–XIX вв. в трудах Д. Вико, В. Рилья, И. Я. Бахофена, Д. С. Милля и даже в своеобразных теократических проектах О. Конта, то к XX столетию теология извергается из проектов социальной инженерии. Начало этому положил К. Маркс, настаивавший на отчуждении религии от социальной реальности: по его мнению, религия является «отчужденной действительностью человеческого опредмечивания, отчужденной действительностью объективированных человеческих сущностных сил»². С этого момента начинается планомерное вытеснение теологии из проектов изменения общества: от абсолютизированного эволюционизма рыночной экономики и концепции поэтапной социальной инженерии К. Поппера, где теологии не оставалось места под напором утилитарности / монетарности, до теорий изменения социума как «перехода через заимствование» (Х. Лаут) в рамках осуществления принципа догоняющей модернизации. Расширение социологических концепций Запада, имеющее «явно антитеологический характер»³ (при этом надо помнить слова С. Хантингтона о том, что «Запад — странное, хрупкое, ни на что не похожее образование, которому ни в коем случае нельзя придавать статус общечеловеческого. <...> Западный путь развития никогда не был и не будет общим путем для 95% населения Земли. <...> Запад уникален, а вовсе не универсален»⁴), заставляет выйти к формулировке основной задачи данной статьи: аргументированно обосновать право богословия определять динамику социальных преобразований и дать богословской методике полноценную возможность результативно влиять на современное общество.

Богословие и социальные преобразования

Изъятие богословия из социологического «инструментария», а самое главное — из базисно-теоретических положений, лежащих в основе общественных изменений, обнажает слабые места современной социальной инженерии. Без активации богословских — именно богословских,

2 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва, 1956. С. 626.

3 Красников А. Н. Методология западного религиозоведения второй половины XIX–XX веков: [автореф. дис... док. филос. наук: 09.00.13]. Москва, 2007. С. 11.

4 См.: Huntington S. P. The West: Unique, Not Universal // Foreign Affairs. 1996. Vol. 75. № 6. P. 28–48.

не религиоведческих! — ресурсов остаётся практически не рассматриваемой широкая область общественных позиций, связанных с религиозностью. Классическая и неклассическая социология религии (даже если оставить в стороне радикальный «антисоциологический» индивидуализм А. Турена или антиметафизическую социальную драматургию И. Гофмана) в лучшем случае рассматривает изменения богословской (теологической) модели общественного познания под влиянием социума (доказательная иллюстрация — социологические школы Э. Дюркгейма и М. Вебера), но не изучает влияние богословия на социальное преобразование. Так, М. Вебер сопоставлял протестантскую этику — не теологию! — и «дух капитализма», аргументированно описывая влияние протокапитализма на сознание (этику) кальвинистов. Данное утверждение о неизбежном присутствии капитализма (М. Вебер писал о том, что капитализм существовал «во всех культурных странах земного шара <...> в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах Древнего мира, Средних веков и Нового времени»⁵) придаёт экономическому дискурсу приоритетное положение по отношению к богословию, а экономизму придаёт более «онтологический» характер, чем теологии. Но непосредственно богословский аспект остаётся практически не рассмотренным в современной социологии религии, тем более не рассматриваются возможности богословия влиять на социальные изменения.

В современном социологическом поле у христианского богословия фактически отсутствует свой «язык»: последний пример социологического проекта, осмысляющего влияние богословия на социум с точки зрения самого богословия, можно отнести к работам С. Н. Булгакова в начале XX в. В то же время богословие обладает уникальным потенциалом, который имеет право быть активированным для социальных изменений. Осознание этого потенциала начинает проявляться в социологических исследованиях XXI в. Так, у П. Бергера появляется тезис о праве религии на участие в социальных изменениях:

«Религия легитимирует социальные институты, даруя им безусловный значимый онтологический статус, помещая их в систему координат священного и космоса»⁶.

Но всё же ещё только предстоит увидеть возможности христианского богословия для реального преобразования общества.

5 Вебер М. Избранные произведения. Москва, 1990. С. 49.

6 Бергер П. Л. Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва, 2019. С. 48.

Богословие способно предложить результативные методологические основания для понимания и перспективного построения социальных изменений. Примем одной из ключевых проблем современной социальной инженерии методологическую ситуацию разрыва. Так, П. Бурдые считает разрыв важнейшей методикой для определения сущности социальных изменений, точнее

«...серию разрывов с марксистской теорией. Первый разрыв — с тенденцией акцентировать субстанцию, то есть реальные группы, в попытке определить их по численности, членам, границам и т. п. в ущерб отношениям, а также — с интеллектуалистской иллюзией, которая приводит к тому, что теоретический, сконструированный учёным класс рассматривается как реальный класс, реально действующая группа людей <...> разрыв с экономизмом, который приводит к редукции социального поля как многомерного пространства к одному лишь экономическому полю, к экономическим отношениям производства <...> следует порвать с объективизмом»⁷.

В этой парадигме именно богословие, как никакая иная интеллектуальная стратегия, способна предложить уникальное осмысление разрыва в качестве продуктивной, а не аннигиляционной, разрушительной методики.

Само восприятие разрыва, или «взрыва», в христианской теологической традиции определяется как результативная методология, проиллюстрированная, например, в теологических построениях К. Барта. Показательно, что знаменитый богословский трактат последнего «Послание к Римлянам» был назван «бомбой в богословской песочнице» (К. Адам)⁸. Именно богословское понимание разрыва, своеобразное «богословствование взрывом»⁹, способно найти применение в процессах социальных изменений: социологический разрыв, о котором говорил П. Бурдые, в богословском осмыслении осуществляется не в парадигме разрушения «старого мира», а в категориях преобразования через прорыв. Тот же К. Барт писал о парадоксальности теологического метода разрыва:

«Здесь заключается трагический парадокс: то, чем мы здесь и сейчас, в психолого-исторической действительности этого человека в этом мире, могли бы менее всего пренебречь как актом обращения

7 Бурдые П. Социология социального пространства. Москва, 2007. С. 14.

8 Барт К. Послание к Римлянам. Москва, 2016. С. VIII.

9 Подробно см.: Колесников С. А. Миссия теолога в диалектической философии религии Карла Барта // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44. № 2. С. 244–251.

к чужбине, именно это как акт, как установка вершины человеческих возможностей есть прорыв, катастрофа человеческой невозможности по отношению к Богу, именно это — то, что, с точки зрения Бога, должно быть оставлено»¹⁰.

Социальный разрыв, создаваемый управляемой детонацией богословского парадокса, превращается в просвет, на который и предлагает двигаться христианское богословие.

Тем самым богословие предлагает качественно иную программу социальных изменений: не через марксистское классовое противостояние, не через капиталистический соблазн частной собственностью, не через атеистический объективизм, а через духовную инкультурацию разрыва в универсум, в Божественную вселенную. Социальность, воспринимаемая как божественное единство, получает право на разрыв, но в этот разрыв человек не «выпадает», превращаясь в либо в государственный «винтик», либо в «хозяйственный субъект». Разрывы, возникающие в процессе социальных изменений, преобразуются христианским богословием с помощью внесения в социальность опыта дарения, будь то опыт дарения личного Боговидения или опыт Церкви как дара миру. Через внесение дара, не вписывающегося ни в марксистскую классовую борьбу, ни в капиталистическую рыночность, происходит преобразование социальности, интеллектуальное осмысление которой должно взять на себя современное христианское богословие.

При осмыслении социального изменения на основе преобразования разрыва и универсальности богословие получает возможность сформулировать свой социологический «язык». В этом случае вновь обретает актуальность позиция Н. А. Бердяева, считавшего, что теология есть «социально организованная, коллективная познавательная реакция на Откровение»¹¹. То, что в светском поиске звучит как активация «реляционного мышления» (А. Бадью), в богословской тональности обретает контуры божественного универсума, со-общности всего со всем, в том числе с социальным устройством.

Богословие предлагает «перелистать» назад инструкции социальных преобразований: «Поскольку капитализм, протестантская этика, Ньютонова физика, столь долго принимавшиеся нашей цивилизацией как аксиома, стали наконец объектами всеобъемлющей и широко-масштабной критики, стоит, пожалуй, “вернуться назад” и серьезно,

10 Барт К. Послание к Римлянам. С. 231.

11 Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж, [Б. г.]. С. 6.

свежим взглядом рассмотреть аргументы тех, кто противостоял этим идеям еще до того, как они завоевали всеобщую поддержку»¹², — и вернуть право на звучание христианскому «порядку», порядку любви:

«У Иисуса Христа, святого Павла порядок любви, а не разума»¹³.

В пространствах такого «порядка», прорисованного богословием, смогут заговорить заглушаемые проекты духовно-социальных изменений, в которых найдётся место и религиозной личности в её социальном одиночестве-молчании, и религиозному социуму, где будут осуществлены основные направления «интегрального порядка», о необходимости которого говорил ещё П. Сорокин:

«Если в недалеком будущем на Западе и Востоке или во всем мире не будет установлен какой-то новый и всеобщий культурно-общественный порядок, то творческую миссию человека на нашей планете можно считать исчерпанной»¹⁴.

Возвращение богословию права на обоснование социальных изменений позволит снова актуализировать тезис В. А Тернавцева о «русской Церкви перед великой задачей», но уже с новыми содержательными смыслами, учитывающими накопленный социально-исторический опыт.

Тот же опыт советской социальности показывает, что «зависание» над бездуховными базами, подводимыми под социальные изменения, в очень скором времени приведёт к провалу социальной инженерии. Пустота в безбогословском подходе разрастается, даже если удаётся на несколько десятилетий создать иллюзию социальной надежды, как это было в советский период (надежды, имеющей глубоко богословский характер; достаточно вспомнить «богословскую» подоплёку известного «Морального кодекса строителя коммунизма»):

«Советская метафизика истории, советская духовность была по своей идее, по своему пафосу естественно-научно-технической духовностью, физически преобразующей, перемалывающей, вымывающей в грандиозной “каторжной бане” весь мир естества — ради чудесного, как бы уже реального “прыжка веры” из царства необходимости, из “проклятого прошлого”, из “предыстории человечества” в новый мир, в “светлое будущее” освобожденного труда всех на благо всех»¹⁵.

12 Hill C. Change and Continuity in Seventeenth-Century England. London, [1974]. P. 284.

13 Паскаль Б. Мысли. Москва, 2003. С. 107.

14 Sorokin P. Basic Trends of Our Times. New Haven (Conn.), 1964. P. 59.

15 Махлин В. Возраст речи. Подступы к явлению Аверинцева // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 54.

Попытки заполнить социальную пустотность исключительно социалистическими — или исключительно капиталистическими — идеологиями без подключения богословского потенциала социального преобразования оказываются тщетными.

Ключевым ресурсом христианского богословия в реализации социальных изменений является церковность богословия. Богословствование есть «церковное послушание» (сщмч. Иларион (Троицкий)), а потому социальный результат богословия — будь то результат исторический, педагогический или какой-либо иной — возможен только через опыт Церкви:

«Преобразование жизни через школу возможно лишь в том случае, если и жизнь, и школа включены в систему преобразования истории вообще, то есть в Церковь»¹⁶.

И современное богословие в своих социально-преображающих проектах должно опираться именно на церковность, о чём говорит Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл:

«На фоне отсутствия какой-либо идеологии и даже невозможности самой идеологии, подмененной модой на определенный стиль жизни и поведения, сформированный телевидением и рекламой, Церковь на сегодняшний день остается единственной силой, которая способна формировать жизненное мировоззрение, потому что она может затрагивать самые глубокие стороны человеческой души, недоступные ни идеологии, в которой рано или поздно всегда наступает разочарование, ни модной поп-культуре, которая всегда скользит по поверхности»¹⁷.

Уникальный опыт церковности, способный к преобразению — и отвержению! — соблазнов иллюзорной идеологии и утопической моды, что подчёркивается в мудрых словах Святейшего Патриарха, есть основной ресурс и ключевое обоснование участия богословия в социальных изменениях.

Церковь через богословие предлагает социуму особый опыт единства и сохранения духовно-социальной прочности на протяжении двух тысяч лет. То, что определяется как церковная идентичность, представляет собой уникальный социальный проект «изменений без изменения».

«Предание и общение в их неразрывной взаимосвязи являются собой, таким образом, два аспекта церковного единства — диахронный

16 Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002. С. 157.

17 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Москва, 2009. С. 139.

и синхронный, и формируют идентичность церковного сообщества. Определение богословия как науки о христианском предании (традиции) позволит, на наш взгляд, одновременно указать на значение этой науки для Церкви и утвердить ее академический статус, поскольку христианская традиция является феноменом, отрицать существование которого не может даже атеист или агностик»¹⁸.

В земной истории не существует аналогов такого опыта социальных изменений при сохранении единства и целостности, как в Церкви, даже при сверхисторических испытаниях: «...и врата ада не одолеют Ее» (Мф. 16, 18). Церковь предлагает особый «социологический» взгляд на реальность, опираясь на проживание Боговидения («Я возлюблю его и явлюся ему Сам» (Ин. 14, 21)), на рассмотрение социальных реалий через призму Божественности. И богословие в своём церковном служении призвано к обоснованию социальных изменений, к формированию профессионального взгляда на фундаментальные основания общества.

Богословие формирует уникальное видение социальных перспектив и горизонтов. Там, где светская социология призывает к изменению социологического фокуса: «Чтобы изменить мир, нужно изменить способы, по которым он формируется, т. е. видение мира и практические операции, посредством которых конструируются и воспроизводятся группы»¹⁹, — там христианское богословие развивает новый взгляд на социум, придавая социальным изменениям подлинную новизну «новой земли и нового неба», вознося фокус социального видения на Божественную высоту.

«Оптика» социального взгляда христианского богословия — это оптика единства. Богословие способно и дать вознесённую панораму социального устройства, и пристально рассмотреть внутренний мир, обращаясь, например, к социальному опыту святости:

«Стремление святых как бы *изнутри* переделать мир, формируя мирян в качестве православно-христианских личностей, пересекалось глубоким вторжением исторической действительности в мир святости»²⁰.

18 Захаров Г. Е. Рецензия на монографию П. Б. Михайлова «Категории богословской мысли. М., 2013» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 1. С. 179.

19 Бурдые П. Социология социального пространства. С. 84.

20 Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. С. 97.

Святость способна обрести формат социального «проекта», святость, как показывает тысячелетняя история христианства, обладает уникальной результативностью и актуальностью в контексте социальных изменений.

Божественная панорама извне и свет святости изнутри — таковы стереоскопические ресурсы богословия, определяющие возможность социальных изменений, и такими ресурсами не обладает ни одна другая социологическая модель или теория. Мало того, христианское богословие предлагает ещё и уникальный ресурс апофатического осмысления социальной реальности, рассмотрение которого в преломлении через социальность требует более детального и развёрнутого разговора. Заповедь: *«блаженны невидевшие и уверовавшие»* (Ин. 20, 29) — это и есть стратегия социального изменения через богословское «невидение».

Таким образом, с точки зрения социальных трансформаций, христианское богословие можно определить как особую духовно-социальную деятельность, выражающуюся в создании результативной системы взаимодействия соотнесённых (реляционных) позиций, которые основаны на Боговидении и церковности. В процессе этой деятельности формируется социальный образ верующего, осуществляется преобразование социальных разрывов в целостный духовно-социальный мир Божий и определяется продуктивная динамика социальных изменений в направлении обожения.

Тем самым право богословия принимать участие в осуществлении социальных изменений не вызывает сомнений, и, с точки зрения христианской, именно богословский подход должен определять глубинные процессы общественных трансформаций.

Конкретика социальных проектов богословия

Вхождение христианского богословия в проектируемую социальность, обретение богословием права на определение внутренней логики социальных изменений выводит к проблеме практических действий богословия в области общественных преобразований. Богословие несёт с собой уникальный «инструментарий» преобразования общества, исходя из опыта духовно-оптического боговидения и опыта церковной «социальности». В первую очередь, уникальность социального праксиса богословия заложена в специфике церковной практики общинности, ведь «с самого своего зарождения христианство является прежде всего

не “доктриной”, а “общиной”»²¹. Практическая социальность Церкви явлена как возникновение социальной группы *народа Божия* (1 Пет. 2, 10), рождающегося из церковной со-общности («Церковь есть некая форма справедливости, общее право всех. Сообща она молится, сообща трудится, сообща испытывается»²², из со-общного гласа тех, кто прикоснулся к боговидению. Экклесия сущностно социальна, но это особая социальность, основанная на духовной внутренней целостности и внешнем призывании: «ἐκκλησία заключает в себе два признака: упорядоченное единство и призвание ([греч.] κλήσις, ἐκκαλεῖν)»²³). Голос литургического единства и зов, обращённый к «избранным», и есть те социальные ресурсы, которые определяют богословские возможности по преобразованию общества. Церковь демонстрирует в своём собственном «телесно-голосовом» существовании принципиальную возможность достичь духовно-социальных результатов и в то же время зовёт — именно зовёт! — к себе, расширяя перспективы общественных преобразований.

Определение Церкви как голоса народа Божия в социологическом аспекте показывает уникальность практического воздействия церковного богословия на социум: голос становится фактором социального преобразования. Богословское осмысление голоса было презентовано ещё в трактате «О количестве души» Августином Блаженным, рассуждавшем о слиянии в голосе тела и души: «Звук представляет собой тело, а значение — душу звука»²⁴, причём имеется в виду голос в его изначальной духовной форме, а не в форме социально-технологического голосования, связанного с отдачей-утратой своего голоса на выборах. Таким образом, голос Церкви как голос народа выступает уникальным инструментом социальных преобразований, в логике которых лежит понимание идеального голоса, *lat. vox artificiosa et suavis*, трактуемого богословием как «голосовой идеал Церкви»²⁵. Через своеобразное

21 Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. Москва, 1998. С. 256.

22 *Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum* I, 29, 142 // PL. 16. Col. 65A: «Ecclesia autem quaedam forma iustitiae est. Commune jus omnium: in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur». См. также рус. пер. Г. Прохорова: Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Об обязанностях священнослужителей (*De officiis ministrorum*) / ред. Л. Писарева. Казань, 1908. [Москва; Рига, 1995]. С. 128.

23 *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата Церкви. 1. Новозаветное учение о Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. Т. 1. Москва, 2004. С. 70, 362, сн. 31.

24 *Augustinus Hippoensis. De quantitate animae* 32, 66 // PL. 32. Col. 1072: «sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni». Рус. пер.: *Августин, блж.* О количестве души 32 // *Он же.* Творения. Т. 1: Об истинной религии. Санкт-Петербург; Киев, 2000. С. 249.

25 *Булгакова О.* Голос как культурный феномен. Очерки визуальности. Москва, 2015. С. 47.

«голосовое» воздействие богословие и осуществляет свою духовно-социальную миссию по преобразению общества.

Церковно-голосовой инструментарий христианского богословия позволяет уйти от методологии социального «эксперимента», который дискредитировался на протяжении столетий ещё с эпохи Римской империи:

«Самые гнусные и жуткие картины римской истории эпохи цезарей, все вполне клинические события времен Калигулы или Нерона постоянно имеют, кроме всего прочего, некий характер сумасшедшего эксперимента: вот, а что если — коль скоро все то, что было значимо до сих пор, теперь уже не значимо — вот тогда почему бы и нет, почему бы Калигуле не решить вполне реально, что он бог, и не попробовать, не учинить такой эксперимент и не вести себя в полной уверенности, что он бог в самом реальном и самом конкретном и буквальном смысле этого слова»²⁶.

В понимании сущности социального экспериментаторства как явно-го или неявного богоборчества и заложено отторжение генетики социальных экспериментов христианским богословием.

Христианское богословие не предлагает социального экспериментаторства, оно показывает ограниченность любого социального эксперимента вне зависимости от его масштаба. Эксперимент может быть духовно и общественно опасен: например, экспериментирование в случае продажи души или в случае гедонистическо-метаболической установки «нужно попробовать всё». Социальное звучание богословия напоминает, что есть области, где эксперимент противопоказан, где сама постановка эксперимента как социальной методики — уже ошибка, проигрыш. Церковно-богословский голос становится своеобразным антидотом к радикальному социальному экспериментаторству, и это накладывает отпечаток на весь социальный праксис христианского богословия.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл часто говорит о социально-духовной результативности современного христианства:

«Быть христианином сегодня — это значит быть исповедником веры без видимых физических усилий каждый день»²⁷.

26 Аверинцев С. С. Конспекты лекций 1970-х гг. <1> О римской литературе // Аверинцев и Манделштам: статьи и материалы. Москва, 2011. (Записки Манделштамовского общества; 17). С. 269–270.

27 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Москва, 2009. С. 133.

В таком определении «вне-физического» исповедания и заложено богословское понимание специфики социального праксиса, уходящего от «физического» экспериментаторства. Не столько социальный драйв, сколько подвижничество как социальная деятельность вытекает из теоретических положений христианского богословия, именно в религиозно-интеллектуальном исповедании оно раскрывает потенциал социального богословствования.

Конкретика социальных проектов, в основании которых лежит богословие, определяется качественно иными ресурсами и перспективами, по сравнению со светской социальной инженерией. Контуры конкретных социальных проектов, основанных на допуске богословия в динамику социальных изменений, преобразуются за счёт того, что Церковь открывает возможности использования внемирских ресурсов — ведь Церковь *не от мира сего* (Ин. 8, 23) — для преобразования мира, для «спасения и восстановления самого мира»²⁸. Иллюстраций к конкретным социально-богословским проектам можно привести немало.

Учитывая, что традиционная семейственность выступает в качестве «двигателя социальных перемен»²⁹, таким проектом может быть, например, богословие семьи в его самом широком спектре, начиная с определения Г. В. Ф. Гегеля: «Реальной целью Бога является семья»³⁰ и А. С. Хомякова: «Первое счастье в мире — семейное»³¹ и до богословских определений «семейного мира» у В. Н. Лосского³².

Ещё одним результативным проектом способно стать «богословие молодости», в основании которого лежит неизбывная тяга молодёжи к потаённому, со всеми сложностями такой притягательности, о чём писал протопресвитер Иоанн Мейендорф:

«Наше младшее поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду “другого”, трансцендентного Единого Истинного, прибегая к таким двусмысленным средствам, как восточные религии, наркотики или психоделические лозунги»³³.

28 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви I, 1.2. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>

29 Thompson E. P. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism // Past & Present. 1967. № 38. P. 63.

30 Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. Москва, 1977. С. 104.

31 Хомяков А. С. О старом и новом. Москва, 1988. С. 37.

32 Подробно см.: Колесников С. А. Семейный мир как основа духовно-богословского становления богословской системы В. Н. Лосского // Труды БПДС. 2021. № 12. С. 37–49.

33 Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. New York (N. Y.), 1981. С. 67.

Интуиция Другого, обострённая именно в юности, позволяет рассматривать богословие молодости как методiku социальных изменений на основании богословского опыта трезвения, преобразования понятия Другого в божественных смыслах, противопоставления атеистическому толкованию Другого как дурной бесконечности, преобразования юношеской индивидуальности в свете Божественной благодати. Богословие молодости способно указать социальный путь преобразования молодого человека в богослова, в христианского книжника, что позволяет открыть новые ресурсы для социального противостояния вызовам молодёжной саморазрушительности (псевдотеология смерти), научить молодое сознание верному выбору между «90% шумов и 10% сигналов»³⁴, снять болезненность молодёжной мстительности за бесцельность существования, сформировать раннюю интуицию греха, изменить вектор инерции молодёжного говорения и умолкания в направлении богословских ориентиров богопознающего высказывания и апофатичного молчания.

Другой ветвью богословско-социальных проектов может стать «богословие старения», «богословие старчества», богословская геронтология как духовно-социальная модель преобразования старости в религиозную прозорливость, выводящую к «передаче всех тех специфических структур сознания, особенностей поведения, установок отношения к миру, обществу, ближнему, которые отличают человека в подвиге»³⁵. Так как «первые серьезные и тревожные мысли о реальной конечности индивидуального бытия появляются у человека к сорока годам... сорокалетие — время огромных возможностей человека, парадоксальным образом связанное с ощущением их небеспредельности. Это именно тот момент, когда самодостаточное “я”, занимающее чаще всего центральное место во внутренней вселенной современного секулярного человека, начинает отступать, и человек оказывается способным поставить в центр своей жизни Бога»³⁶, а богословие старения предполагает уникальный спектр духовных ценностей, раскрывающихся в пожилом возрасте. Старость как обретение божественной полноты бытия, как богословское осмысление возрастного этапа насыщения днями (Иов. 42, 17), воплощённое в библейской фразе: «*В старцах — мудрость, и в долголетних — разум*» (Иов. 12, 12); старость как божественный дар

34 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. С. 101.

35 Хоружий С. С. Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях. [Татьянин День]. URL: <https://archive.taday.ru/text/1876511.html>

36 Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. С. 3.

и обретение радости; метафизика старости как «высшей ступени осуществленности жизни»³⁷; принятие старости в виде уникального соположения человеческого и вечного: «Старец представляет связь между происшествиями настоящими и будущими, он есть соединительная точка между вещами тленными и вечностью, и можно уверенно сказать, что одно время образует ум человеческий, равно как оно же произращает его плоды, которые вкусны бывают только в совершенной зрелости»³⁸; богословская тематика принятия смерти в горизонт своей жизни, богословские интуиции смерти, богословско-социологические аспекты памяти смертной... — все эти позиции определяют социальные горизонты богословия старости.

Конечно, проектно-социальное богословствование возможно не только в формате социальных групп, но и на уровне личности, в её разумно-свободной ипостаси, в восприятии личности как «корня души» (С. Франк). Таким проектом, например, может стать «богословие одиночества». Так, В. Н. Лосский выделял в одиночестве чёткий богословский аспект:

«...“solitudo” [с *лат.* одиночество] — понятие, чрезвычайно богатое смыслом, <...> solitudo из библейского текста, переведенное словом *einoede*, “пустыня”, получает значение единства»³⁹.

Тем самым В. Н. Лосский богословски-социологически соплагал единение и одиночество, соединяя их в векторе целостности, верности, подобия, согласия, без которых социальная результативность одиночества обречена на абсурд безверия. Сам богословский текст представляет собой уникальную в социологическом плане ситуацию преобразования одиночества в социальную результативность, ведь именно в таком тексте становится возможным соединение одиночества и вселенскости, например, в теме одинокого Креста:

«Крест — тип не только человека, но и всей вселенной, созерцаемой как единое Целое»⁴⁰.

37 Рыбакова Н. А. Мистическая старость как духовное возрастание // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2009. № 9. С. 33.

38 Платон, *митр. Московский*. О старости. [Интернет-журнал Сретенского монастыря]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/starost.htm>

39 Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта // БТ. 2003. № 38–41. С. 203.

40 Флоренский П. А. *Философия культа* (Опыт православной антропологии). Москва, 2004. С. 30.

Конечно, одиночество входит в спектр социально-богословских рисков, в нём открывается возможность неудачи, но и оттачивается социальная твёрдость богословия. Ведь даже сама социальность получает в религиозном одиночестве иные очертания. Н. А. Бердяев задавался таким вопрошанием:

«Как соединимо одиночество с социальностью? Но это есть пророческий тип. Ветхозаветные пророки дают его вечные прообразы»⁴¹.

Здесь преображённая социальность открывается одиночеству, и в этом — только отдельные аспекты социальной значимости богословия в обращении к проблеме одиночества.

Несомненно, перечень богословско-социальных проектов можно продолжать и продолжать, но уже в приведённых иллюстрациях виден тот значительный потенциал, который может быть реализован богословием при его включении в динамику социальных изменений.

Выводы

Ответ на вопрос о праве богословия влиять на социальные изменения очевиден: богословие может и должно быть включено в парадигму трансформации социума. Весь опыт истории социологии показывает, что вытеснение богословия из социально-проектных парадигм ведёт к оскудению и деградации результатов социальных проектов. Использование богословских ресурсов для социального планирования является не просто благим намерением, а несёт в себе чёткие и конкретные предложения по формированию социальных перспектив. Богословие предлагает свой социологический язык, который, конечно, отличается от светского и атеологического языков, но в этом и состоит социологическая значимость богословия, которое способно предложить иные форматы социальных изменений.

Уникальным свойством социологических проектов христианского богословия является церковность как опыт построения целостности и единства. Особая социологическая оптика церковного богословия — божественная панорама извне и свет святости изнутри — позволяет предлагать проекты социальных изменений, основанных на духовном преображении общества.

Голос Церкви и голоса народа Божия выступают своеобразной защитой от негатива социального экспериментаторства, показавшего в течение столетий неэффективность. Результативность проектно-социального

41 Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. Москва, 1994. С. 273.

богословствования реализуется как в формате социальных групп: будь то богословие семьи, богословие молодости или богословие старости, так и на уровне личности, в частности, в богословии одиночества.

Все указанные потенциалы работают на достижение таких уникальных социальных целей, как подвижничество и радование, представляющих в качестве своеобразных видов социальной деятельности. Совокупность богословско-социальных проектов по возвращению религиозного смысла и духовной радости в социальную реальность и есть ключевая духовно-социологическая задача, которую способно решить современное христианское богословие.

Источники

Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum // PL. T. 16. Col. 23A–184B.

Augustinus Hipponensis. De quantitate animae // PL. T. 32. Col. 1033–1080.

Августин, блж. О количестве души // *Августин, блж.* Творения: [в 4 т.]. Т. 1: Об истинной религии / сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-пресс, 2000. С. 183–263.

Амвросий Медиоланский, свят. Об обязанностях священнослужителей // Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Об обязанностях священнослужителей (*De officiis ministrorum*) / пер. Г. Прохорова, ред. Л. Писарева. Казань: Центральная тип., 1908. [Москва; Рига: Благовест, 1995]. С. 1–380.

Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата Церкви. 1. Новозаветное учение о Церкви // *Иларион (Троицкий), смч.* Творения: [в 3 т.]. Т. 1. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 65–94.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 27.11.2024).

Литература

Аверинцев С. С. Конспекты лекций 1970-х гг. // *Аверинцев и Мандельштам: статьи и материалы* / ред. Д. Н. Мамедовой. Москва: РГГУ, 2011. (Записки Мандельштамовского общества; вып. 17). С. 257–299.

Барт К. Послание к Римлянам. Москва: ББИ, 2016.

Бергер П. Л. Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва: НЛО, 2019.

Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Москва: Республика, 1994.

Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, [Б. г.].

Бурдые П. Социология социального пространства. Москва: Институт экспериментальной социологии, 2007.

Вебер М. Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990.

- Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Мысль, 1977.
- Захаров Г. Е. Рецензия на монографию П. Б. Михайлова «Категории богословской мысли. М., 2013» // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 1. С. 173–179.
- Зеньковский В. В. *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*. Клин: Христианская жизнь, 2002.
- Клибанов А. И. *Духовная культура средневековой Руси*. Москва: Аспект-пресс, 1996.
- Колесников С. А. Миссия теолога в диалектической философии религии Карла Барта // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44. № 2. С. 244–251.
- Колесников С. А. Семейный мир как основа духовно-богословского становления богословской системы В. Н. Лосского // Труды БПДС. 2021. № 12. С. 37–49.
- Красников А. Н. *Методология западного религиоведения второй половины XIX–XX веков*: [автореферат дис... доктора философских наук: 09.00.13]. МГУ. Москва, 2007.
- Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта // Богословские труды. 2003. № 38–41. С. 148–235.
- Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*. Москва: Политиздат, 1956.
- Махлин В. *Возраст речи. Подступы к явлению Аверинцева* // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 43–86.
- Мейендорф И., прот. *Православие в современном мире*. New York (N. Y.): Chalidze, 1981.
- Паскаль Б. *Мысли*. Москва: АСТ, 2003.
- Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Москва: Даниловский благовестник, 2009.
- Платон, митр. *Московский*. О старости. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/starost.htm> (дата обращения: 1.7.2024).
- Флоренский П. А. *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. Москва: Мысль, 2004.
- Флоровский Г., прот. *Догмат и история*. Москва: Изд. Св.-Владимир. Братства, 1998.
- Хайстин Я. В., ван. *Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии*. Москва: Изд. ББИ, 2014.
- Хомяков А. С. *О старом и новом*. Москва: Современник, 1988.
- Хоружий С. С. *Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях*. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.today.ru/text/1876511.html> (дата обращения: 3.7.2024).
- Hill C. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1974.
- Huntington S. P. *The West: Unique, Not Universal* // Foreign Affairs. 1996. Vol. 75. № 6. P. 28–48.
- Sorokin P. *Basic Trends of Our Times*. New Haven (Conn.): College and University Press Services, 1964.
- Thompson E. P. *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism* // Past & Present. 1967. № 38. P. 56–97.