

Александр Панков

**МАКС ВЕБЕР О «ПРОТЕСТАНТСКОЙ АСКЕЗЕ» И
ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ О СТАРООБРЯДЧЕСКОМ
«АПОКАЛИПТИЧЕСКОМ ИССТУПЛЕНИИ»:
СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ**

Прежде чем приступить к сравнительному анализу понятий «протестантская аскеза» (разрабатывавшемуся Максом Вебером) и «апокалиптическое исступление» (которое из всех представителей российской религиозно-философской традиции, проявивших интерес к старообрядчеству, наиболее полно описал о. Георгий Флоровский), следует отметить, что российская религиозно-философская традиция характеризуется сосредоточением на поиске смысла, внутреннего содержания как социальных, так и духовных феноменов. И это сближало её с «понимающей социологией» Макса Вебера. Подобно тому, как Макс Вебер старался постигнуть, понять внутренний смысл протестантской этики, представителей российской религиозно-философской традиции и, в первую очередь, о. Георгия Флоровского, интересовало понимание внутреннего содержания возникновения и развития старообрядчества. Как отмечал о. Георгий Флоровский, смысл и пафос старообрядчества, или, как он говорит – «раскола» – отнюдь не в том, в чём довольно часто обвиняли и обвиняют старообрядчество (в том числе отчасти и такие его исследователи, как о. Павел Флоренский, и Н. А. Бердяев) – «не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам»» [14, с. 67], но в напряжённом (почти экстатическом) эсхатологическом ожидании. Такое же эсхатологическое ожидание характерно и для многих направлений протестантизма.

Сравнивая особенности западного протестантизма и отечественного старообрядчества, можно обнаружить немало и других существенных сходств. В конечном итоге, можно, пожалуй, говорить о том, что между российской и западноевропейской духовными традициями не существует радикальных противоречий. Это связано с тем, что «русская культура всегда была по своему типу европейской культурой» [7, с. 16]. Да и российская философия, активно интересовавшаяся старообрядчеством, всегда самым тесным образом была встроена в европейский интеллектуальный контекст и отсюда «то странное то ли совпадение, то ли предвосхищение философских достижений, казалось бы, иных философских традиций» [8, с. 55]. В контексте данного разговора то же самое можно сказать и о совпадении многих богословских достижений российской и западноевропейской духовных традиций. (Хотя, разумеется, в этих традициях есть и существенные различия).

В своей «Записке о старообрядчестве», написанной

предположительно в 1916–1917 годах и впервые опубликованной в 1990 году в «Вестнике русского христианского движения», о. Павел Флоренский писал о том, что «отделение старообрядцев от Греко-российской Православной Церкви было бедствием; само упорство и ожесточённость борьбы со старообрядчеством свидетельствуют о сознании той боли, какую церковное тело ощущало от этой операции. В старообрядчестве Греко-российская Церковь утратила одно из существенных направлений своей жизни («разделение» по Апостолу), и вследствие борьбы со старообрядчеством, представители Православной Церкви вынуждены были замалчивать положения, необходимые в составе здорового церковного мышления, – замалчивают их отчасти потому, что их выдвигали старообрядцы» [13, с. 79]. Далее о. Павел Флоренский пишет о невозможности «для русской Церкви начать жить полнокровную жизнью, пока она не вспомнит некоторые из начал, отстаиваемых старообрядчеством» [13, с. 80]. Какие же «начала» и «положения», отстаиваемые старообрядцами, имел в виду, однако не очертил достаточно чётко в своих «Записках» о. Павел Флоренский? Значительно более чёткую характеристику этих «начал» и «положений» дал другой выдающийся российский священник-философ – о. Георгий Флоровский. К ним о. Георгий Флоровский отнёс, прежде всего, «настроение эсхатологической собранности». Об этом настроении пишет и Н. А. Бердяев, усматривавший в старообрядчестве «духовный голод, пророческие предчувствия, мистическую углублённость» [2, с. 27]. Как отмечал о. Георгий Флоровский, «раскол есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте. <...> Есть что-то романтическое в расколе, – потому и привлекал так раскол русских нео-романтиков и декадентов...» [14, с. 67]. Российские философы и социологи «серебряного века», интересовавшиеся старообрядчеством, несомненно, были романтиками. Для них в старообрядчестве было привлекательно именно то, что Н. А. Бердяев называл «русским ожиданием», «тоской» [1, с. 74]. Несомненно то, что «духовный голод, пророческие предчувствия, мистическая углублённость» характерны и для многих протестантских течений. Прежде всего – для ранних. Однако эти же качества присутствуют и в современном неопротестантизме. Именно этими качествами он и привлекает в настоящее время многих новообращённых протестантов.

Следующее, что можно отнести к началам, отстаиваемым старообрядцами – это праведная жизнь как стратегия. Но довольно часто эта стратегия интерпретировалась и интерпретируется как обрядовое. Заметим, что праведная жизнь как стратегия весьма характерна и для протестантизма. Вспомним хотя бы слова Макса Вебера о том, что «каждая оберегающая свою репутацию секта примет в число своих членов

лишь того, чьё «поведение» позволяет с полной уверенностью квалифицировать его как безупречного в нравственном отношении человека» [3, с. 277].

Заметим также, что антропологи, исследующие особенности современного функционирования старообрядческих общин, обращают внимание на жизнь членов этих общин в «двух эпохах», на их существование в двух системах координат – в древней (духовной) и в современной (повседневной, материальной) жизни. Это одновременное существование старообрядцев в двух системах координат проявляется, например, в замкнутости и традиционализме старообрядцев, которые обеспечили им групповое выживание и в активном приспособлении и даже воздействии на внешний мир. В связи с последним, достаточно вспомнить о роли старообрядчества в экономическом развитии российского общества, в частности, о старообрядческом предпринимательстве. У старообрядческого предпринимательства есть свои конфессиональные истоки, понимание которых, на наш взгляд, как раз схоже с веберовским пониманием «протестантской аскезы».

Здесь вполне уместно вспомнить о том, что немецкий религиовед и социолог религии Г. Кюнг говорил, что религия в своём развитии прошла через смену нескольких парадигм (см.: [6]). Под парадигмой здесь понимается тот образец, в соответствии с которым верующий представляет себе Бога, самого себя и своё место и предназначение в мире. Религиозные парадигмы с появлением новых парадигм не исчезают бесследно, а, уходя на своего рода «духовную» периферию, остаются значимыми для определённых религиозных групп. Возможно, следует говорить и о том, что различные религиозные парадигмы могут фрагментироваться в рамках единого группового или индивидуального религиозного сознания, что, в свою очередь, предопределяет жизнь современного верующего в нескольких реальностях, зачастую, с резко отличающимися правилами поведения, принятыми в этих реальностях. Не случайно социологам религии, в том числе и автору данной статьи, приходится говорить о современной постмодернизации религиозного сознания [10]. Очевидно, эта постмодернизация не могла не затронуть как сознание современных протестантов, так и сознание современных старообрядцев.

Среди религиозных парадигм Г. Кюнг выделяет апокалиптическую парадигму. Именно в рамках «апокалиптического восприятия происходящего» (если пользоваться терминологией о. Георгия Флоровского) или «апокалиптической парадигмы» (если пользоваться терминологией Г. Кюнга) жили и в определённом смысле живут старообрядцы. «Именно апокалиптическим восприятием происходящего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего

отчуждения», – отмечает о. Георгий Флоровский [14, с. 68]. «Апокалиптическое восприятие происходящего» весьма характерно и для современных неопротестантов, которые даже неоднократно провозглашали скорый Конец Света и назначали его конкретные даты.

Если вспомнить об особенностях начальных этапов становления любых религиозных движений, то следует сказать, что эти особенности состоят в радикальном неприятии этими движениями окружающего мира. Однако, постепенно «торопливость отчуждения» или краткосрочные адаптивные стратегии этих религиозных движений сменяется выбором тех или иных долгосрочных стратегий их адаптации к социальной среде. Моменты нонконформизма и оппозиционности по отношению к господствующим религиозной и культурной традициям и к обществу в целом могут присутствовать в идеологии этих религиозных движений, но они реализуются уже не в рамках краткосрочных адаптивных стратегий или стратегий «мятежа» (в терминологии американского социолога Р. Мертона). Ведь религиозные движения, которые ориентированы на мятеж, обречены на активное сопротивление (чаще всего – репрессивное преследование) и иногда – уничтожение. Кроме того, «мятежная» деятельность некоторых религиозных движений может привести их к самоуничтожению. Можно вполне обоснованно говорить о том, что на начальных этапах своего становления для старообрядчества были характерны краткосрочные адаптивные стратегии. Об этом говорили и российские философы, и социологи «серебряного века».

Разумеется, российские философы и социологи «серебряного века» не могли пользоваться понятийно-категориальным аппаратом современной социологии. Но они зачастую высказывали весьма созвучные ей идеи. Достаточно вспомнить, что о. Георгий Флоровский писал о том, что для многих «ранних старообрядцев» был характерен «мятежный уход, “новоизобретённый путь самоубийственных смертей”» [14, с. 72]. На этом пути «ранних старообрядцев» встречались и самосожжение («крещение огнём»), и пост до смерти. То есть, если бы подобные «аскетический надрыв и неистовства» или, говоря современным языком, «краткосрочные, мятежные стратегии адаптации» продолжали реализовываться, старообрядчество оказалось бы перед угрозой самоуничтожения. Однако, возможно, именно перед лицом этой угрозы изначальная радикальная настроенность религиозных движений против социальной среды со временем слабеет и трансформируется в иные адаптивные стратегии, которые выше были обозначены как «долгосрочные». Со временем долгосрочные адаптивные стратегии «завершаются аккомодацией, т. е. таким состоянием, когда конфликты разрешаются, а конфликтные элементы приводятся в состояние взаимной терпимости (толерантности), а значит, и функционирования в условиях

сотрудничества» [11, с. 483]. Промежуточной между краткосрочными адаптивными стратегиями, ведущими религиозные движения к мятежу и долгосрочными адаптивными стратегиями, ведущими религиозные движения к аккомодации, является стратегия ретризма или эскапизма, которая может обеспечить дистантное сосуществование религиозного движения и общества. Цель и эскапистских, и иных долгосрочных адаптивных стратегий – позволить религиозному движению выжить в окружающем их социуме.

Российские философы и социологи «серебряного века», и в первую очередь, неоднократно цитировавшийся о. Георгий Флоровский описали причины эскапизма, «бегства» старообрядцев из «пустого, оставленного, Богооставленного» мира. Для старообрядцев XVII века был характерен теократический хилиазм – мечта «о здешнем Граде, о граде земном». И им хотелось верить, что эта мечта уже сбылась в виде Московского государства, во главе которого стоит единственный в то время православный Царь. Эта мечта была разбита. «Отступление» Никона не так «апокалиптически встревожило» старообрядцев, как «отступление» Царя. «Кончается <...> Третий Рим. Четвёртому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, кончается священная история. История впредь перестаёт быть священной, становится без-благодатною. Мир оказывается и остаётся отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И нужно уходить – из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царствие оборачивается царством Антихриста...» [14, с. 69].

В настоящее время, наверное, можно говорить о том, что старообрядцы перешли к долгосрочным адаптивным стратегиям, завершающимся аккомодацией. Даже если они воспринимают окружающий их сегодня мир как очередное испытание, они делают это без прежнего «максимализма апокалиптического отрицания». Лишь старообрядцы-беспоповцы по-прежнему демонстрируют примеры эскапистской адаптивной стратегии.

Следует отметить, что успех современной адаптации старообрядцев во многом обеспечен отсутствием таких «помех» или адаптивных барьеров, как негативное общественное мнение, которое воспринимало бы старообрядцев как нечто «чужеродное». Напротив, позитивный интерес к старообрядчеству в нашем обществе растёт.

А вот что касается «помех» для адаптации различных протестантских течений в нашем обществе, то они существуют, и зачастую протестанты создают эти «помехи» сами себе. Мы уже писали о том, что протестанты характеризуются игнорированием в своей деятельности украинской специфики [5, с. 292].

Существуют, разумеется, и отличия в понимании «протестантской

аскезы» и «старообрядческого исступления». На наш взгляд, «старообрядческое исступление» связано с имяславием (мы понимаем всю спорность этого утверждения и выдвигаем его лишь в качестве гипотезы). Как известно, в дореволюционной России имяславие было объявлено еретическим учением, связанным с магией и оккультизмом. Защитники имяславия сплотились вокруг о. Павла Флоренского. Нам представляется, что имяславие является вариантом исихастской традиции, поскольку оно развивает учение о назначении человека как обожении, осуществляемом посредством энергийного соединения Божественной и человеческой природ, которое «составляет ядро православной антропологии, а на философском уровне его обычно называют православным энергетизмом. Оно зародилось и долгое время пребывало имплицитным, не выраженным теоретически, в сфере православной аскетики и, в первую очередь, в лоне духовной традиции исихазма или священнобезмолвия, которая издревле развивалась в византийском, а затем и в русском монашестве. В эпоху исихастских споров в Византии XIV века оно получило богословское оформление в трудах св. Григория Паламы и было введено в корпус догматов, однако по историческим и иным причинам, теоретическая разработка учения в дальнейшем совершалась лишь спорадически и ещё далеко не завершена до сего дня» [15, с. 266]. Российские философы и социологи «серебряного века» интересовались и имяславной линией исихастской традиции и исихазмом в целом. И старообрядчество привлекало их как раз своим практическим священнобезмолвием, реализованным в так называемой «нетовщине». «Это был максимализм апокалиптического отрицания. Благодать взята и отнята вовсе. Потому не только тайны не совершаются, но и служба Божия вообще уже невозможна, по книгам. Да и молитва в словах вряд ли уместна, разве ещё вздыхать» [1, с. 70].

Кстати говоря, именно из этого «максимализма апокалиптического отрицания» вытекает и особая важность обряда. «Ведь только быт и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит и тайны оскудевают. Всё становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны» [1, с. 70]. Здесь же вполне уместно вспомнить и о том, что Макс Вебер писал о магических религиях, включающих в себя экстатически-оргастические элементы. Первоначально, отмечает Макс Вебер, магия выступает как прямое манипулирование сверхъестественными силами, осуществляемое харизматической личностью – колдуном, шаманом и т. п. Впоследствии, прямое («натуралистическое») действие заменяется действием символическим и выступает в форме обрядов и церемоний, имеющих всё ту же цель – манипулирование высшими силами, но несколько иными средствами. Поскольку форма обряда обычно воспроизводит ту форму ритуального акта, которая в своё время

наилучшим образом обнаружила свою эффективность, постольку всякое изменение этой формы чрезвычайно трудно: магические обряды составляют в этом смысле ядро традиции и основной нерв традиционализма. Как отмечал Макс Вебер, «величайшие конфликты в сфере чистой догматики даже в рационалистических религиях переносятся легче, чем новшества в символизме, угрожающие магической эффективности действия... Например, спор о том, следует ли составлять крест из двух или трёх элементов, послужил основной причиной раскола в русской церкви в конце XVII века» (см. [4, III]). Таким образом, мы можем вслед за Максом Вебером сделать вывод о том, что в магической религии (каковой в веберовской типологии следует считать старообрядчество) вполне совмещаются экстатически-оргастический и обрядово-церемониальный элементы. Поэтому, на наш взгляд, можно позволить себе мысль о том, что о. Павел Флоренский не достаточно глубоко изучил истоки приверженности старообрядцев к обрядовым или бытовым «мелочам». И о том, что он совершенно несправедливо писал о необходимости для старообрядчества «продумать те начала, которые отстаивало оно право, но неправо оставило в памяти как мёртвые вещи, а не руководящее побуждение к мысли и деятельности» [13, с. 80]. Следование «старым» обрядам породило неожиданную «активность Раскола в мирских делах» [14, с. 70]. «Эта истовость в быту, – некий опыт спастись обломками древностного жития. Раскол смиряется пред оскудением благодати, но с тем большим исступлением и упорством держится за обряд. Благодать угасла и оскудела в расколе тоже, но раскол стремится своим человеческим усердием как-то возместить этот уход благодати» [14, с. 70]. Именно с этим усердием связано такое понятие как «сакрализация труда», о котором нам уже доводилось писать (см.: [9]). Именно вследствие этого усердия, в XVIII и, особенно, в XIX веках старообрядцы проявят себя активно в предпринимательстве, в частности, в мануфактурном производстве, в торговле. Именно их среда породит Гучковых, Морозовых, Рябушинских, Прохоровых и других, которые станут известны и как меценаты, «благотворители», сделавшие очень много и материально для русской культуры.

Здесь уместно сказать, что старообрядцев с протестантами сближает то, что их «отличала высокая книжная культура, грамотность, внимание к процессу обучения, знание текстов на память, умение их толковать, почитание книги как источника мудрости» [12, с. 301]. Старообрядцы создавали собственные полемические и исторические произведения, расхивившиеся в рукописных копиях по всей России. Для старообрядцев вполне нормальным и обычным занятием были споры и дискуссии о вере как с православными, так и со старообрядцами иных согласий и толков. Такое же знание религиозных текстов наизусть и умение (или,

по крайней мере, желание) их толковать характерно и для протестантов.

1. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философия русского послектябрьского зарубежья.– М.: Наука, 1990.– С. 43–271.
2. Бердяев Н. А. Судьба России.– М.: Советский писатель, 1990.– 346 с.
3. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения.– М.: Прогресс, 1990.– С. 273–306.
4. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс.– М.: Политиздат, 1991.– 367 с.
5. Карпухина А. Г., Панков А. А. Проблемы воздействия христианских проповедей на современное украинское общество (социологический аспект) // Харьковские социологические чтения – 98. Доклады и сообщения участников.– Харьков, 1998.– С. 291–294.
6. Кюнг Г. Религия на переломе времён // Мировое древо.– 1992.– № 2.– С. 63–76.
7. Лихачёв Д. С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие.– 1991.– № VI (24).– С. 15–16.
8. Панков А. А. К вопросу о взаимоотношении западной и русской философий // Тезисы докладов и выступлений на Всероссийской научной конференции «Русская философия: преемственность и роль в современном мире».– Ч. 2.– СПб., 1992.– С. 53–55.
9. Панков А. А. К вопросу о «сакрализации» труда // Тезисы региональной научно-практической конференции «Диалектика трудовых и нетрудовых интересов».– Томск, 1990.– С. 67–68.
10. Панков А. А. Постмодернизация религии в современном глобализирующемся социокультурном пространстве // Глобальное пространство культуры. Материалы Международного научного форума 12–16 апреля 2005 г.– СПб.: Центр изучения культуры, 2005. – С. 191–194.
11. Панков А. А. Проблема социальной адаптации нетрадиционных религиозных движений в современной Украине // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Збірник наукових праць.– Харків, 2005.– С. 482–486.
12. Сапожникова Т. Н. А. Бердяев о религиозности русского народа и старообрядничество: теория и реальность // Філософські пошуки. Вип. XI–XII. Львів–Одеса–Хмельницький: Cogito-Центр Європи, 2001.– С. 299–306.
13. Флоренский П. Записки о старообрядчестве (приложение к лекциям) // Вестник Русского Христианского Движения.– Париж–Нью-Йорк–М.: Издание Русского Христианского Движения при участии издания «УМСА–Press», 1990.– С. 79–83.
14. Флоровский Г. Пути русского богословия.– Париж: УМСА–Press, 1983.– 574 с.
15. Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Изд-во «Алетейя» при участии Русского Христианского Гуманитарного Института, 1994.– С. 263–275.