



УДК 130.3

Русский раскол как философское противостояние соборности и квазирелигиозности

А. И. Бобков

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Аннотация. В контексте социально-философского анализа смысла русского раскола предлагается его определение как противостояния идеи соборности и квазирелигиозной идеи Третьего Рима. Показано, что идея связи религиозного опыта с этническим самосознанием, осмысленная старообрядцами, была первым актом актуализации русской философии как самобытного мышления. Доказано, что социоцентричное понимание сущности русского православия было осознано еще в XVII в. и является основой для определения русской философии как религиозной.

Ключевые слова: раскол, соборность, религиозный опыт, этническое самосознание, Третий Рим, Святая Русь, история религии.

К русскому расколу в истории философии двоякое отношение. С одной стороны, его осмысление таит массу противоречий, связанных с тем, что история народа вдруг остается вне истории государства и церкви, а с другой – мы впервые сталкиваемся с тем, что история религии входит в противоречие с историей церкви и историей государства. Эти два института вдруг теряют центральное значение. Происходит деполитизация истории. В центр становится религиозное мышление, что отменяет всю идеологию прогресса. Отчетливо видно, что покончить с народным мышлением не удастся ни государству, ни церкви. Более того, очевидным становится тот факт, что этническая идентичность вне религии невозможна, а история мысли без нее ущербна.

Методологически при уяснении смысла русского раскола необходимо помнить, что история мысли постигается только мыслью. Мы мыслим о расколе и тем самым реконструируем картографию дословности раскола. Очевидным в расколе нам кажется то, что мы, философствуя о нем, говорим по-прежнему о том, чего еще нет. И фиксируем то, что и сам раскол происходит из-за сосредоточения на том, чего еще нет. А нет смысла истории и осознания самобытного народного мышления. Нет осмысления народной субъектности и народного (этнического) самосознания.

Вместе с тем есть колоссальная духовная работа, проделанная предками, но и есть дефрагментация этнической картины мира, в первую очередь вызванная тем, что в ее центре стоит не государственность и церковность, а соборность. Неорганизованная народная стихия восстановила и государственность, и церковность.

Старообрядчество заявляет о самобытности мышления как о равноправном начале философской мысли наряду с мышлением заимствованным. Оно утверждает, что социальное, основанное на самобытной религиозной традиции, является более мощным началом, нежели социальное, основанное на заимствовании и подражании. Община более жизнеспособна, нежели иерархия, но без иерархии невозможно, она справедлива, если не вызывает прельщения господства, порождающего рабство.

Русский царь, получивший власть от соборного народа в 1613 г., видел в том дурной знак, ибо угасла Польша, где соборное начало в лице сейма добились разделения властей. Но и у патриарха Никона возник соблазн расправы с соборным началом в силу того, что католическая иерархия была для него ближе, чем византийское благочестие, забытое в первую очередь самими униатствующими греками. В общем, две организованные силы, церковь и государство, замыслили в условиях угасания святости на Руси учредить Третий Рим либо по клерикальному, либо по политическому образцу. Это все стало возможным в силу того, что святость указывала на единственного суверена, делегирующего власть государству и церкви, – на народ, являя его мысль в поступках святых Земли русской. Георгий Федотов четко, на наш взгляд, определил эту философскую направленность поступков как выражение социальной мысли следующим высказыванием: «Не всегда мистик, еще реже строгий уставщик, русский святой инок в одном отношении изменяет идеалу рассудительной мерности. В кротком смирении его часто проглядывает юродство. “Худые ризы” игумена вводят в соблазн мирян, безгневность и безвластие его с трудом поддерживают монастырскую дисциплину. Но в этом уничижении и кротости для него раскрывается, – и здесь самая глубокая печать русской святости, – образ уничиженного Христа» [2].

Вот этому началу и противостояла потребность в организации порядка и дисциплины? влекущая государство и церковь прочь от соборного начала. Почему это происходило? Дело, скорее всего, в том, что иерархичность западного мира казалась тогдашней правящей элите неким идеологическим соблазном построения Третьего Рима. Усмотрев его суть в иерархичности, многие субъекты того времени перестали мыслить о возможностях священного и прибегли к могуществу мирского. Усмотрев в древнем чине недомыслие и невозможность допущения имперского несоединения, деятели XVII в. отрывали религиозный опыт от этнического самосознания, тем самым предрекая отход от «Христа среди нас» ко «Христу над нами». Это вполне подрывает идею соборности, о коей столь ревностно печется русская мысль. Справедливо отмечал С. А. Зеньковский, объяснявший суть конфликта между духовной общиной и священной иерархией через характеристику опоры патриарха Никона: «В этой борьбе с вольнолюбивыми и неукротимыми проповедниками-протопопами он нашел поддержку в консервативном епископате, в давно недовольных вольностями протопопов патриаршей и епископских канцеляриях и даже среди правящего класса бюрократии и дворянства, который жаловался на обличения и строгости проповедников морали и единогласия» [1, т. 1, с. 172].

Святость как утопия уступала место идеологии, тем самым подменяя один цивилизационный вызов другим. Ответ протопопов И. Неронова и Аввакума Петрова и их сподвижников был более глубоким, и поэтому возврат их затянулся на долгие годы. И если применять феноменологическую методологию истории религии, то их благочестие было тем искомым прогрессивным ответом на проникновение протестантизма и католицизма в русские умы¹. Поясним, что этот ответ был дан не в угоду патриарху Филарету, также полагававшему его необходимость, но не желающему расстаться с иерархической идеей. Скорее всего, старообрядческий ответ следует рассматривать как продолжение традиции нестяжательства с его умной молитвой, с одной стороны, и обновлением религиозного опыта – с другой. Неслучайно С. А. Зеньковский отмечает: «Неронов же как бы рвет с традицией и ищет спасения, спасая других. Вместе с ним приходит другой, новый стиль русского подвижничества и религиозной деятельности, направленной не на личное спасение, а на улучшение жизни церкви, поднятие духа русского православия, проповеди среди народа» [1, т. 1, с. 86]. Вот это «как бы» очень важно, оно подчеркивает не слепое следование за традицией, а ее критическое переосмысление, что немаловажно, ибо указывает на то, о чем только мечтают историки русской философии. Они мечтают понять, когда и с чего началось философское пробуждение России. Полагая его в XVIII в., они начинают его с присоединения к западной традиции философского мышления, как мышления секулярного. Однако стоит обратиться к Карлу Попперу, указывавшему, что философское мышление начинается с критического отношения к традиции, но не с ее тотального отрицания.

Русская философия религиозна, ибо для нее религия освобождена от воли к светской власти. Более того, она раз и навсегда решила вопрос о том, что в лоне религии мыслить можно и должно. Религия создана мыслью, но мыслью особенной, мыслью, предполагающей могущество коллективного субъекта и абсолютной истины как истины соборной. Принудительная сила общества для нее не во всеисилии государственного произвола, эксплуатирующего человеческий страх перед социальным равнодушием, а в том, что именно общество с его закономерностями способно показать государству его уязвимость там, где кажется столь обретенной абсолютная власть маленького социального субъекта над массой. Там, где власти кажется покоренным народ, его нет, он ускользает, уводя смысл истории туда, где нет разрыва. «И Древняя Русь была сильна простой и крепкой верой, до конца утоляемой в ограде Церкви, в ее быте и в ее узаконенном подвижничестве. То, в чем видят нередко сущностное свойство русской религиозной души: святое беспокойство и «богоискательство», – явления нового времени. Раскол XVII в. поселил тревогу и сомнения в русскую душу. Вера в полноту реализующейся Церковью на земле святости была подорвана. Словно нет уже святых городов и обителей на Руси: ищут небывалой,

¹ Для не искушенных в методологии истории религии поясним, что феноменологическая трактовка в лице М. Элиаде полагает, что история религии идет в сторону регресса, а не прогресса. Иначе говоря, мировая религия в контексте влияния на социокультурное развитие общества имеет меньшее воздействие, чем, скажем, национальная.

несбыточной святости в потонувшем Китеже», – так выражал смысл раскола Г. П. Федотов [2].

Бессмысленно определять самообозначение народа сейчас, еще более бессмысленно его определять вчера, однако в будущем определять народ преступно. Народу вообще чужды пределы. Он повсюду в истории, как главный ее творец. Можно изменить смысл свободы для конкретного лица, можно даже для толпы, но невозможно для народа. Его свобода в присутствии мысли, в ее постоянном продолжении, в интуитивном знании истоков этнического мышления. Вот именно это знание утратила та часть русской интеллектуальной элиты, которая возомнила себя способной к перестройке этнической материи или этнического бытия. Она не узрела того, что в русской мысли впервые соединились натуро-, социо- и теоцентризм. Это соединение, ставшее столь очевидным для одних и совершенно невозможным для других, привело к тому, что водораздел русской мысли стал двойным. Одни черпали свой полет из квазирелигиозной стези Запада, вторые – из религиозной среды Востока. Для одних православная миссия была ошибкой, для других – одной из многообразных форм исторического бытия.

Мысль движется неразрывно, и возвращение в ней возможно так же, как и движение вперед. Религиозный смысл философии в том и состоит, что мыслительное движение без власти, в данном случае понимаемой как способ самоутверждения смысла бытия без самоактуализации самости над смыслом, ведущим к ней.

Народ никогда ни от кого не отстаёт, если он в состоянии превратить того, кто наметил себя в лидеры, в объект, даже другой народ или цивилизацию. Он до тех пор это способен совершать, пока его научная, религиозная, философская картины мира совпадают, базируясь на этнической картине мира как на фундаменте. Иначе говоря, этническая картина мира, порождая все остальные, является и итогом, и первоначалом одновременно. Следует заметить, что этническая картина мира в потенциале, а быть может, в актуальном состоянии, уже содержит все три способа понимания бытия. Эта истина в философском развитии России неоднократно проявляла и проявляет себя. Потому, видимо, и народ-богоносец столь неприемлем той частью мыслящего общества, которая поставила себе целью построить новый безэтнический мир. Для нее следует отметить, что философский анализ русской мысли вновь и вновь снижает градус единомыслия как иерархического предписания и повышает градус соборного понимания мысли. Диктат мысли, ее догматизация не являются тем способом мышления, которое таится в термине «единомыслие». Единомыслие – это продуманное действие народа в рамках всеединства, но никак не окончательной дифференциации. «Хотя хомяковское учение о соборности и было создано через два столетия после ухода боголюбцев с русской церковной сцены, сама идея соборности, несомненно, жила в их умах. Они осмысливали церковь как соединение всего духовенства и мирян под благословением Христа, смотрели на ее работу как на общее молитвенное стремление к правде и Богу. Они хотели торжества веры в сердцах русских людей и этим надеялись провести в жизнь свой теократический идеал государства, руководимого церковью. По

пониманию Никона, этот теократический идеал, наоборот, должен был быть достигнут просто иерархическо-административным подчинением государства патриарху, и оцерковление жизни проводилось арестами непокорных протопопов, бюрократическими указами и давлением сверху. Авторитарное начало противопоставлялось им на практике началу соборности» [1, т. 1, с. 182].

Любая квазирелигиозность стремится, с одной стороны, это единство уничтожить, а с другой стороны, навязать некую универсальную картину мира, в которой таятся ее властные амбиции. Более того, она даже смеет утверждать, что предшествующие картины мира регрессивны и редукция невозможна. Сакральное время и пространство не возвратятся. Именно с этой неоспоримой святостью европоцентричной универсальности часто вступает в полемику русская мысль. Мировое господство определенного образа мысли и смысла человеческого бытия есть величайшая квазирелигиозная потребность, столь непочитаемая русской философией. Вселенскость для нее – не покорение символа веры некоему политическому проекту, а снижение могущества закона, и квазирелигиозность, открытая западными мыслителями (Н. Смартом, П. Тиллихом, И. Вахом), обозначена ими как некая составляющая духовного бытия человечества, обольщенного национализмом или социализмом. Но ведь эти два изобретения человеческой мысли возникли отнюдь не в конце XVIII в. Они существовали гораздо раньше, но в пространстве истории как основа политики и экономики были актуализированы в это время. Именно это существование в потенциале всех цивилизаций мира и стало предметом русской философии. Более того, именно русская философия разглядела наиболее близко тот факт, что европейская религиозность по сути квазирелигиозна изначально. Смерть религиозного в лоне западной культуры есть ее отличительная черта, к сожалению, умалчиваемая в силу того, что европоцентризм просто не терпит отсутствия чего-либо в своем социокультурном развитии. Он тогда либо доказывает, что это отсутствие объективно и истинно, а присутствие есть заблуждение и субъективный произвол, либо стремится к подделке (симулякру), а затем объективирует уже его как некое универсальное вселенское начало. Восток при таком раскладе молчит, а вот русская философия молчит до определенного времени. Молчит, пока не разглядит угрозы, а потом эту угрозу испытывает на себе, как взятие на себя определенного греха человеческого и воплощение его в своем обществе. Например, государственность как завоевание, присущая Западу, в лоне русской культуры воплотилась в трех революциях: никонианско-петровской, ленинской и ельцинской. Первая может быть названа процессом создания двух народов внутри пространства русской цивилизации – одного религиозного, а другого – квазирелигиозного. Вторая может быть обозначена как восстание квазирелигиозных масс и, наконец, третья – как революция квазирелигиозных менеджеров. Во всех трех случаях наблюдается искажение русского православного мышления.

Суэта никоновских реформ, основанная на недомыслии и подражательности, не могла осознать роль утопии Святой Руси в ускорении самобытного русского мышления. Полагаем, что необходимо осознать до конца, что бурная политическая деятельность и насилие над созерцательной мудростью и остат-

ками мистического дара в русской церкви не способствовали, а скорее препятствовали осознанию того факта, что мышление начинается с рефлексии самобытной религиозной традиции, а не с насильственного заимствования.

Список литературы

1. *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество : в 2 т. / С. А. Зеньковский ; сост. Г. М. Прохоров ; общ. ред. В. В. Нехотина. – М. : Ин-т ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. – 688 с.

2. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси [Электронный ресурс] / Г. П. Федотов // Азбука веры. Православное общество : сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/svjatye-drevnej-rusi/15 (дата обращения: 13.11.2016).

The Russian Church Schism as Philosophical Opposition of Sobornost and Quasi-religiosity

A. I. Bobkov

Irkutsk State University, Irkutsk

Abstract. In the context of the social and philosophical analysis of the nature of the Russian church schism it is defined as opposition to the idea of sobornost and quasi-religious idea of “the Third Rome”. The idea of relation of religious experience with ethnic consciousness conceptualized by Old Believers was the first act of mainstreaming the Russian philosophy as authentic thinking. The sociocentrism idea of the nature of the Russian Orthodoxy was made sense of as early as in the 17th century and is a basis for identifying the Russian philosophy as a religious one.

Keywords: schism, sobornost, religious experience, ethnic consciousness, Third Rome, Holy Rus, history of religion.

Бобков Александр Иванович

*кандидат философских наук, доцент,
кафедра социальной философии
и социологии, Институт социальных наук
Иркутский государственный университет
664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1
тел.: 8(3952)243748
e-mail: iab71@inbox.ru*

Bobkov Alexander Ivanovich

*Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor, Department of Social
Philosophy and Sociology, Institute of Social
Sciences, Irkutsk State University,
1, K. Marx st., Irkutsk, 664003
tel.: 8(3952)243748
e-mail: iab71@inbox.ru*