



УДК 281.9

## Обновленчество и старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма?

Д. А. Головушкин

*Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург*

Статья поднимает один из дискуссионных вопросов российской церковной истории: обновленчество и старообрядчество – это антитеза или объединяющая парадигма? Одновременно она решает важную теоретико-методологическую проблему: определяет, что сами по себе представляли в историческом развитии старообрядчество и православное обновленчество – явления религиозного модернизма или религиозного фундаментализма?

**Ключевые слова:** обновленчество, старообрядчество, религиозный модернизм, религиозный фундаментализм.

Среди явлений, имевших место в истории русского православия, особенно заметно выделяются два – старообрядчество и обновленчество. В исследовательской литературе традиционно они рассматриваются как противоположные: обновленчество обычно ассоциируется с новацией и модернизацией, а старообрядчество – с верностью дониконовскому русскому православию, восходящему к X–XII вв. Однако если присмотреться внимательнее, то окажется, что общего у них ничуть не меньше, чем отличного, и даже напротив, их феноменология и структурно-функциональные особенности свидетельствуют об органической связанности и типологическом сходстве.

Во-первых, и обновленчество, и старообрядчество акцентировали свое основное внимание на проблеме возврата к фундаменту православного христианства, его истокам, отчего справедливо характеризуются исследователями как модификации религиозного фундаментализма. Хотя направления этих поисков были различными (старообрядчество стремилось опереться на священный ритм и уклад, чин или обряд, ритуал жизни, видимое благообразие и благостояние быта, а обновленчество пыталось вернуться к изначально свойственному христианству динамизму, к практике развития всестороннего религиозного творчества), цели их были общими: Русская церковь как собор всех православных представителей церкви, проповедь слова Божия, понятное и уставное богослужение, создание аутентичного социокультурного пространства, в котором абсолютный примат принадлежал бы религии. Поэтому вполне можно согласиться с утверждением М. Дзюбенко о том, что обновленчество и старообрядчество – «это явления, взаимодействующие друг с

другом на разных уровнях», они «растут из одного корня, решают схожие вопросы, но во многом по-разному» [5, с. 196, 208].

Во-вторых, объединяет их и то, что в поисках этой основы в своем историческом развитии они проявили достаточную вариативность и многоликость. Возникнув в середине XVII в., старообрядчество в дальнейшем разделилось на множество толков и согласий, каждое из которых предлагало свой опыт спасения. Обновленчество первой половины XX в. также было представлено различными группами и идейными центрами, несущими на себе отпечаток культурно-региональной специфики и по-разному понимавшими цели и направленность религиозных реформ.

В-третьих, закономерным итогом развития старообрядчества и обновленчества как явлений религиозного фундаментализма стало появление новых, в том числе и институционально оформленных, форм русского православия. Фундаментализм ищет свой источник, фундаментализму требуется движение, а достичь этого он может нередко только через разрыв и раскол. На эту особенность религиозного фундаментализма в свое время обратил внимание Г. В. Флоровский, который в своих попытках понять смысл и сущность старообрядчества отмечал: «Раскол не имеет, потерял, но ждет и жаждет. В расколе больше тоски и томления, чем оседлости и быта. Раскол в бегах и в побеге. В расколе слишком много мечтательности, и мнительности, и беспокойства. Есть что-то романтическое в расколе, – потому и привлекал так раскол русских неоромантиков и декадентов... Раскол весь в воспоминаниях и в предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настоящего. Весь в истоме, в грезах и в снах. И вместо “голубого цветка” полусказочный Китеж... Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но исступление» [13, с. 70].

Оценка обновленческого раскола 1920-х гг. также не может проводиться лишь сквозь призму антирелигиозной политики советского государства, поскольку его движущей силой были не только «прохвосты, присоединившиеся к обновленчеству, в погоне за быстрой карьерой, спешившие воспользоваться свободой нравов, дозволенной обновленцам...», но и «идейные модернисты, искренне стремившиеся к обновлению церкви... идеологи обновленчества. Блестящие, талантливые, честолюбивые люди, выплывшие на гребне революционной волны (так сказать, церковные Бонапарты)» [7, с. 118].

В этих обозначенных точках совпадения во многом берут начало и сложности, связанные с изучением и оценкой феномена обновленчества и старообрядчества. По признанию Н. И. Николаева, «вопрос о смысле старообрядчества всегда, к сожалению, рассматривался или с “обличительной” точки зрения (синодальная церковь в ее деятельности по обличению раскола), или с апологетической (сами старообрядцы и сочувствующие им) при полном равнодушии общества, которое видело в расколе лишь нечто внутрицерковное или узкоцерковное, стоящее на краю, на обочине истории, в лучшем случае относясь к раскольникам как к религиозным сектантам (в чем нельзя не видеть успехов правительственной пропаганды) или как к особой этнографической группе российского населения. Реальных же попыток объяснить, в

чем состоит сущность феномена старообрядчества и в чем заключается его значение для истории России, почти не было сделано» [8, с. 67].

Еще в большей степени это касается обновленчества, которое за свои инициативы и определяющую роль в судьбе русского православия XX в. подверглось церковному остракизму и мифологизации собственной истории. «Так называемое обновленческое движение в русской церкви, – писал по этому поводу профессор Б. В. Титлинов, – до сих пор еще многими понимается как явление случайное и наносное, вызванное временными обстоятельствами нашей церковной жизни. От такого близорукого понимания происходит много недоразумений и его стараются усиленно поддерживать враги обновленческого движения» [10, с. 1]. Эти слова, сказанные в конце 1920-х гг., вполне точно отражают и современные настроения, заведомую предубежденность, игнорирование одних фактов и широкое освещение других. Поэтому вполне можно согласиться с О. И. Генисаретским, указавшим, «что описание нашей церковной ситуации в терминах “обновленчество / фундаментализм” – это ловушка для сознания, ложный способ понимания и, что гораздо более печально, ложный способ самоопределения в церковной жизни. Это навязываемая нам извне церковной оградой идентичность и конфликт» [1, с. 61].

Причины данной недосказанности или сознательного замалчивания некоторых ключевых моментов истории и идейных исканий обновленчества и старообрядчества, на наш взгляд, восходят к двум основным проблемам, которые обнажились в связи с самим фактом появления данных феноменов и которые стали камнями преткновения в богословских, исторических и религиозно-философских дискуссиях.

Прежде всего, это нерешенность вопроса о том, что есть собственно фундамент православного христианства. Совершенно справедливо было подмечено В. Н. Уляхиным, что «фундаментализм, или возвращение к истокам религиозной догматики и практики, как возврат к первохристианству, к религии древнеапостольских времен и ортодоксальной богословской доктрине, не является в православии понятием самодостаточным, ибо он может быть наполнен самым разным содержанием» [12, с. 129]. Обусловлено это, по мнению автора, как объективными, так и субъективными причинами. К их числу он относит: двуединство Священного писания и Священного предания, из которых последнее имеет весьма сложный состав; неоднородность православного мира и наличие в каждой из православных церквей своих, веками складывавшихся обрядовых, конфессиональных, этнических и культурных традиций; изменение форм церковной жизни в зависимости от исторической эпохи; и наконец, тот факт, что фундаментализм от ортодоксии нередко относит к Преданию то, что вообще имеет весьма отдаленное отношение к духу Библии, но что, так или иначе, было укоренено в прошлом. Трудности также состоят в том, что, решая это вопрос, фундаментализм пытается найти древнейшую экзегезу, а также апостольское Предание, в связи с чем сталкивается с необходимостью документально проследить весь его исторический путь до наших дней.

Задача эта чрезвычайно сложная, и она еще более усложняется тем, что на начальном этапе становления христианства не было ни канона священных

текстов, ни стройного комплекса догматов, поскольку христианство формировалось и развивалось в различных культурных ареалах, в ходе контактов с многочисленными этносами, объединяя их взгляды и модели мира. Значит, и говорить о некоем изначальном фундаменте христианства, в том числе и вероучительном, его наидревнейшей основе – ортодоксии, весьма проблематично. Этот факт заставил в свое время В. Бауэра в работе «Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве» прийти к революционному выводу о первичности «ереси» по отношению к «ортодоксии». Он указал на то, что «чистой» и изначальной формы христианства, которая по праву могла бы именоваться «ортодоксией», просто не существовало. Не существовало в действительности и единообразного понятия ортодоксии, которое рождалось в борьбе между сторонниками различных точек зрения – «победившая партия, разумеется, тут же провозглашала свою ортодоксальность» [4, с. 43]. Поэтому самые первые конфигурации христианства в своих древнейших центрах – Эдессе, Александрии и Малой Азии, были вообще близки к тем, которые впоследствии стали считаться еретическими. Ортодоксия же пришла туда позже, из Рима, которому удалось зафиксировать и утвердить определенную форму христианства.

Но если принять во внимание эти доводы, то не значит ли это, что объем и содержание понятия «православный фундаментализм» становятся еще более обширными, поскольку формула «церковность есть предание» одновременно открывает путь к религиозному творчеству, а следовательно, и к вариативному пониманию того, что считать «основой»? Известный православный богослов и историк Н. Н. Глубоковский, по сути признавая, что невозможно дать точный ответ на вопрос, что есть православие, писал: «Вопрос о том, что такое Православие по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразное освещение» [3, с. 182]. Об этом же говорит Джеймс Д. Данн, подчеркивая, что «концепцию “ортодоксии” всякий понимает и толкует на свой лад. С проблемой интерпретации сталкиваются даже те, у кого критерий ортодоксии вроде бы один и тот же... Проблема интерпретации поднимает фундаментальный вопрос: существует ли некое окончательное выражение христианской веры, которое исключало бы всякую попытку двойственной трактовки? Да и возможно ли такое окончательное выражение? Можно ли истину, в конце концов, свести к формуле, или утверждению, или правилу поведения, которые оказались бы вечными и неизменными? Или же субъективность нашего понимания и релятивизм нашей жизненной ситуации неизбежно препятствуют достижению окончательной формулировки? Не показательно ли в этом смысле то, что даже традиционное христианство видит окончательное откровение истины не в каком-либо сформулированном утверждении, а в личности, в Иисусе из Назарета? Разве можно человека свести к формуле?» [4, с. 42]. Это наводит на мысль о возможности и даже неизбежности различного интерпретирования и реинтерпретирования феномена православного фундаментализма. Отсюда идут и те сложности, которые связаны с использованием данного термина.

Здесь мы подходим ко второй проблеме – к парадоксу самого религиозного фундаментализма, который, в свою очередь, предопределил парадокс обновленчества и старообрядчества. Очевидно, что желание углубиться в ис-

торию, вернуться к истокам веры или культовой практики нередко служит способом прорыва в новое культурное пространство. Само желание человека опереться на некий непоколебимый фундамент всегда сопряжено с его демиургической природой. И когда Г. В. Флоровский говорит о необходимости восстановления патристического стиля, он специально подчеркивает, что в данном случае «речь идет не о какой-нибудь “реставрации”, не о простом повторении и не о возвращении назад, “к отцам”, во всяком случае, всегда вперед, а не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты. Unde ardet, inde lucet! Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании...» [13, с. 496].

Как следствие, по мнению одного из известных исследователей феномена религиозного фундаментализма М. Марти, это явление, прежде всего, характеризуется «невероятной гибкостью» [14, р. 346]. В богословском понимании фундаментализм традиционно рассматривается как возвращение к истокам веры – священным текстам или богословской основе вероучения, чистой вере, в то время как в идеологизированном контексте он видится как возвращение к началам религиозно-цивилизационного единства, выведение религиозно-политических принципов из Священного писания или Священного предания. Последняя тенденция, а именно довлеющая убежденность в прimate политики, направляемой тотальным религиозным мировоззрением, позволила выявить противоречия фундаментализма как религиозного феномена. Он может проявиться в деятельности движения, которое в стремлении достичь религиозной аутентичности общности будет сознательно противостоять процессам социальной модернизации, в то время как другая религиозная организация или группа для осуществления своих целей станет использовать любые ресурсы современной цивилизации: от участия в деятельности политических партий до использования новых информационных технологий, и в конечном итоге попытается встать во главе всех инновационных процессов. В этом смысле религиозный фундаментализм включает в себе потенцию соединения веры со смыслом, разумом и может эволюционировать в сторону модернизма. «Хотя дух историзма был чужд фундаментализму, – пишет Т. К. Оден, – последний, сам того не желая, был увлечен потоком современного исторического сознания и невольно стал одним из основных его выразителей... На первый взгляд может показаться, что фундаментализм недостаточно современен. Однако при более глубоком анализе мы подходим к весьма удивительному заключению о том, что фундаментализм наоборот слишком современен: он оказался слишком втянут в защитную и жесткую реакцию историзма нового времени, озабоченного не столько сущностью веры, сколько поиском доказательств ее истинности» [9, с. 67].

Отмеченная двойственность характерна и для религиозного модернизма, векторы развития которого могут не только не совпадать, но и, напротив, занимать противоположные позиции. Религия может поддерживать процессы социальной модернизации и даже стоять в авангарде прогрессивных преобразований, но при этом не менять вероучения и даже отрицательно относиться к любым незначительным изменениям в сфере догматов и канонов. В то же

время внутренней модернизация религиозной системы может протекать на фоне жесткой конфронтации религиозной организации с современным обществом, вплоть до его полного отрицания. В результате религиозному модернизму может быть одновременно присущ как промодернистский, так и контрмодернистский импульс. Религиозный модернизм, с одной стороны, стремится преодолеть отчужденность, существующий разрыв между религией и обществом, но, с другой стороны, его основой является субъективность религиозного опыта. «Модернизм указывает на истинный опыт, превосходящий всякий опыт разума», – отмечал еще в начале XX в. С. В. Троицкий [11, с. 20]. Как следствие, он стремится утвердить его приоритет над любым другим опытом, и в этом смысле модернизм тяготеет к фундаментализму.

Таким образом, религиозный фундаментализм и модернизм – это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане. Это, по мнению Л. Каплан, заставляет нас признать: «Границы проницаемы так, что специфические религиозные идеологии могут действительно включать элементы и фундаментализма, и модернизма, что и происходит в реальности» [15, р. 14].

Обновленчество и старообрядчество, применительно к истории русского православия, являют собой наиболее яркий пример отсутствия этой строгой дуалистичности. Первое развивалось как движение модернизационного фундаментализма, в центре внимания которого была не просто идея реставрации первохристианства или его осовременивания, а требование возврата к его динамизму, к соборному творческому потенциалу применительно к реалиям современного мира. Исторический путь старообрядчества, совместившего в себе черты охранительного и модернизационного фундаментализма, оказался еще более сложным, что уже Н. И. Костомарову дало основание заметить: «Раскол гонялся за стариною, старался как бы точнее держаться старины; но раскол был явление новой, а не древней жизни... В расколе русский народ проявил своеобразную деятельность в области мысли и убеждения. Раскол был крупным явлением народного умственного прогресса» [6, с. 469]. Еще дальше в осмыслении данного феномена идет А. Г. Глинчикова, которая «увидела в Расколе важную попытку соединить индивидуализацию веры с чувством социальной ответственности общества за судьбу государства. Это было именно то, что составляло сердцевину и западной Реформации. Только старообрядцы пытались осуществить эту эволюцию на базе собственного, аутентичного типа христианства – Русского Православия» [2, с. 72].

В результате дизъюнкция *обновленчество и старообрядчество* предстает перед нами одновременно объединяющей парадигмой, выражающей характерные черты русского православия, и удобным эвристическим механизмом для анализа сложных процессов и явлений, протекающих в нем вследствие открытости для самой религиозной системы вопроса об ее основах.

1. *Генисаретский О. И.* Фундаментализм как намерение, понятие и практика // Живое предание : материалы Междунар. богословский конф. – М., 1999. – С. 60–76.

2. *Глинчикова А. Г.* Раскол и незавершенность русского Модерна // Мир России. – 2009. – № 4. – С. 66–88.

3. *Глубоковский Н. Н.* Православие по его существу // *Православие: pro et contra*. – СПб., 2001. – 789 с.
4. *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства / Джеймс Д. Данн. – М. : Библейс.-богослов. ин-т., 1999. – 531 с.
5. *Дзюбенко М.* Старообрядчество и церковное обновление // *Живое предание : материалы междунар. богословский конф.* – М., 1999. – С. 196–210.
6. *Костомаров Н. И.* История раскола и раскольников // *Вестн. Европы*. – 1871. – № 4. – С. 469–536.
7. *Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы, 1925–1941: воспоминания / А. Э. Краснов-Левитин. – Paris : Умса Press, 1977. – 457 с.
8. *Николаев Н. И.* Православный фундаментализм как филологическая утопия // *Русские утопии : сб.* – Вып. 1. – СПб., 1995. – С. 55–95.
9. *Оден Т. К.* После модернизма. Что впереди...? (Теология и постмодернизм в XXI веке) / Т. К. Оден. – Минск : Б. и., 2003. – 239 с.
10. *Титлинов Б. В.* Смысл обновленческого движения в истории / Б. В. Титлинов – Самара : Полиграфпром, 1926. – 6 с.
11. *Троицкий С. В.* Что такое модернизм: Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» и ее значение / С. В. Троицкий – СПб. : Тип. Монтвида, 1908. – 66 с.
12. *Уляхин В. Н.* Фундаментализм в православии: теория и практика // *Фундаментализм*. – М., 2006. – С. 125–164.
13. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия / Г. В. Флоровский – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 607 с.
14. *Martin E. Marty.* Fundamentalism // *Encyclopedia of Science and Religion* / ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. – Vol. 1. – N. Y., 2003. – P. 345–347.
15. *Studies in Religious Fundamentalism* / ed. by L. Caplan. – London : The MacMillan Press Ltd., 1987. – 226 p.

## **The Renovationism / Old Believers – Is It an Antithesis or a uniting paradigm?**

D. A. Golovushkin

*Russian State Pedagogical University of A. I. Herzen, Saint Petersburg*

The article attempts to analyze a controversial issue in the Russian Church history: Renovationism / Old Believers – is it an antithesis or a uniting paradigm? Moreover, the article contributes to our theoretical understanding of what did Russian Orthodox Renovationism and Old Believers represent in their historical development – religious modernism or religious fundamentalism.

**Key words:** Renovationism, Old Believers, religious modernism, religious fundamentalism.

*Головушкин Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 20, ком. 214, тел. 9117099306, e-mail: golovushkinda@mail.ru*

*Golovushkin Dmitriy Alexandrovich – Candidate of Historical Sciences, Associate professor in the Department of Religious Studies, Russian State Pedagogical University of A. I. Herzen, 191186, Saint Petersburg, Moika embankment, 48, building 20, office 214, phone 9117099306, e-mail: golovushkinda@mail.ru*