

“ДУХОВНЫЕ ХРИСТИАНЕ”: РЕЛИГИОЗНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ И ЭТИКА ТРУДА

Б.Коваль

В России, как и в большинстве стран Европы, определенную роль в отношении к труду и к хозяйству сыграло христианство. Но мы привыкли считать, что понятия “Россия” и “православие” неотделимы. Так ли это? Известно, что внутри христианства (в том числе и православия) существовали и другие духовные традиции. В чем заключалось религиозное своеобразие “духовных христиан”? Какова была специфика их отношения к труду? Какими особыми чертами обладал их “экономический человек” и что позволяло им, находившимся в России в положении гонимых и преследуемых, быстро добиваться экономического процветания? Ответы на эти вопросы вы найдете в предлагаемой статье.

20

Преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать и о духовных его предпосылках, а именно о выработке соответствующей хозяйственной психологии, которая может явиться делом лишь общественного самовоспитания,” — писал о.С.Булгаков в начале века (1).

Сегодня эта проблема приобретает особую значимость. Переход к рыночной экономике вряд ли может быть вполне успешным без восстановления определенного культурного уровня общества, без возрождения нравственных основ и духовных ценностей, а на этой основе — соответствующей этики и мотивации труда, стимулирующей стремление к честному заработку и честному предпринимательству. Конечно, и с культом наживы, и с принципом “laissez faire” (“все дозволено”), возможны рыночные отношения, свойственные “дикому” капитализму. Но в наших условиях это неизбежно обернется еще большей нищетой народа и обогащением мафиозно-коррупционных структур.

Не случайно в последнее время многие видные экономисты, политологи, историки стали обращать самое пристальное внимание на проблему этики и мотивации труда, признавая, что “эффективный рынок у нас будет только тогда, когда сформируются адекватные и рынку, и нам, нашей культуре мотивации рыночного предпринимательства, когда образцом для подражания станет частный, но обязательно честный рыночный предприниматель, работающий не для того, чтобы “нахапать”, но из чувства долга и потребности в труде, когда мы выработаем свои, не американские и не японские, а российские формы рыночной экономической жизни” (2).

Чтобы выработать применимые к нашим условиям формы рынка, соответствующие русским традициям и культуре, воссоздать этику труда, необходимо учитывать весь положительный и отрицательный опыт давнего и недавнего прошлого, а также вспомнить к чему призывали и от чего предостерегали русские философы конца XIX — начала XX в.

Сейчас, когда социалистическая система хозяйства рухнула вместе со своей догмой, превращавшей человека в функцию хозяйственно-экономи-

ческого процесса, становится особенно ясно, насколько правы были Н.Бердяев, Вл.Соловьев, о.С.Булгаков, Л.П.Карсавин, С.Л.Франк, Н.О.Лосский и многие другие, кто выступал против так называемого “экономизма”, отделявшего экономику от этики и всех духовных факторов и противопоставлявшего ее как “первооснову” бытия “иллюзиям” сознания. Экономизм, утвердившийся в либеральной политэкономии еще в XVIII в. и унаследованный марксизмом, искал, по словам о.С.Булгакова: “хозяйственной подосновы для самых высших, и казалось бы, наиболее духовных проявлений жизни” (3). Говоря о недопустимости того, чтобы человеческая жизнь рассматривалась прежде всего как хозяйственно-экономический процесс, чтобы человек оценивался утилитарно как “производитель и потребитель” материальных благ, Н.Бердяев не раз подчеркивал, что “экономика есть лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель ее, не высшая ценность и не определяющая причина. Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные” (4).

Что касается специфики хозяйственно-экономической сферы, то она заключается, как считали русские религиозные философы, не в том, что будто бы имеет свои, “роковые” законы, но в том, что она “представляет по существу своих отношений особое, своеобразное поприще для применения единого нравственного закона” (5). Об этом едином нравственном законе, который марксизм отрицал, считая общую человеческую мораль выдумкой и хитростью господствующих классов, Вл.Соловьев, в частности, писал: “Самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра и не организованы нравственно” (6).

Таким образом, спустя век мы возвратились на новом витке истории к старой проблеме. Большинство последователей современных экономических теорий продолжают в той или иной форме исповедовать все тот же “экономизм”, принципиально игнорируя этическую и психологическую мотивацию труда, социокультурный контекст, этнические и конфессиональные особенности, веруя в то, что можно заставить “работать” некую “чистую” модель рыночных отношений одинаково эффективно и в Замбии, и в Турции, и в Польше, и — теперь в России.

Симптоматично однако появление так называемого “интегрального” подхода к экономике, сторонники которого видят основной недостаток господствующей экономической теории как раз в том, что она игнорирует все “внеэкономические” факторы и не учитывает этику и мотивацию труда. “Предполагается, что этические факторы относятся лишь к внешним условиям экономической деятельности, причем не настолько важным, чтобы включать их в парадигму экономической теории,” — отмечает в этой связи М.Бюшер (7).

Вместе с тем, вся мировая и российская история дают огромное количество материала, свидетельствующего как раз о том, что та или иная психологическая мотивация труда, тот или иной хозяйственный этос играли ключевую роль в хозяйственных успехах. В свое время это показал еще Макс Вебер в своей знаменитой “Протестантской этике и духе капитализма”. Сегодня, анализируя экономический рынок Китая, многие экономисты говорят о капитализме “по Конфуцию”, способном обогнать японский.

Обращаясь к России, мы видим, что для нее, как и для большинства стран Европы, определяющую роль в формировании традиций хозяйственной этики сыграло христианство. Именно христианская этика труда и его христианская мотивация были той "духовно-хозяйственной силой, которой, по справедливому замечанию о.С.Булгакова, утвержден фундамент всей европейской культуры" (8). И хотя восточное христианство носило более "созерцательный" по сравнению с западным характер, обладало своими особенностями, своим отношением к мирской жизни, эти слова в полной мере относятся и к России. Поэтому и представляется необходимым рассмотреть основные принципы хозяйственного этоса христианства.

Конечно, наряду с общими христианскими принципами этики труда и общим христианским духовным типом "экономического человека", существуют многообразные варианты "экономического человека" и этики труда, свойственные различным христианским исповеданиям (православию, католицизму, протестантизму со всеми его разветвлениями и вариантами: лютеранством, реформатскими церквями, пуританством, квакерством, баптизмом и т.д.). Свой особый духовный тип хозяйственного деятеля и соответствующую этику труда имеют и многообразные христианские секты, возникшие на основе "ересей", противостоящих трем основным христианским вероисповеданиям.

22

В России всегда господствующей религией было православие. Естественно, поэтому, что в русской истории на первый план выходит православный духовный тип "экономического человека" и первостепенное значение имеют традиции православной этики труда. Их изучение, несомненно, исключительно важно для успешного решения современных проблем. Вместе с тем, необходимо иметь в виду и то, что исторически православие было связано более с аграрным хозяйством, с крестьянским земледельческим бытом, нежели с промышленным и денежным капитализмом. Поэтому в православии многие вопросы этики и мотивации труда, характерные для индустриального общества, оказались в тени, в отличие от католицизма и особенно протестантизма.

Однако в России среди русского населения были не только православные. И хотя вплоть до 1905 г. выход из господствующего исповедания — православия — приравнивался к наиболее тяжким уголовным преступлениям, число "раскольников" (как называли всех "уклоняющихся" от православной веры, будь то старообрядцы, еретики, сторонники "поганого латинства" или сектанты) всегда было велико. Среди некоторых из них, шедших по пути, аналогичному западному протестантизму, формировалась иная, чем в православии этика труда и иной духовный тип "экономического человека". Он был ориентирован на "рациональное" ведение хозяйства, — пользуясь терминологией М.Вебера, на развитие буржуазных отношений.

В связи с этим большой интерес представляют так называемые "духовные христиане", создавшие свое оригинальное вероучение, а на его основе свой хозяйственный этос, который позволял им так организовать свою работу и быт, что их уровень жизни был всегда намного выше уровня их православных соседей.

В чем заключалось религиозное своеобразие “духовных христиан”? Специфика их отношения к труду? Какими особыми чертами обладал их “экономический человек” и что позволяло им, находившимся в положении гонимых и преследуемых, быстро добиваться экономического процветания? Ответить на эти вопросы мы и постараемся в данной статье.

Чтобы определить специфику этики труда “духовных христиан” и особенные черты их “экономического человека”, необходимо прежде обратиться к общим для всех христианских вероисповеданий и сект принципам трудовой этики, общей для всех основе мотивации труда и общим чертам христианского хозяйственного деятеля. Ведь без определения общего мы не сможем увидеть особенного.

* * *

I. Общие христианские принципы этики и мотивации труда

Христианская этика труда не представляет собой какого-либо специального кодекса законов о труде или свода предписаний, указывающих как, где, когда и сколько нужно трудиться, какова должна быть форма собственности или размеры богатства. Она дает не конкретные правила для той или иной ситуации (хотя могут существовать конкретные запреты, как например, запрет на процент на капитал и ростовщичество), но принципы и ориентиры, призванные осмыслить и облагородить человеческий труд, обратить его на служение высшим ценностям, духовно наполнить его.

Сфера интересов христианской этики труда, как и любой этики вообще, лежит в пределах “должного”, а не “сущего”. И потому ее занимают не проблемы экономической производительности, но вопрос — ради чего трудится человек? В чем смысл хозяйствования? Может ли хозяйственный труд способствовать делу спасения человека и мира? Что такое труд — наказание или призвание? Каковы должны быть его роль и место в жизни человека? Как сделать его средством богоугождения и возможно ли это?

Естественно, что ответы на все эти вопросы вытекают из всего христианского вероучения и этических воззрений. В этом смысле хозяйственная этика имеет производный характер. Учение о Боге, мире и человеке, путях познания истины и обретения спасения, о грехопадении и конце мира, о церкви и таинствах и т.д., определяя структуру ценностей и жизненные устремления христианина, формируют и особый тип хозяйственного деятеля, этику его труда. Но особенное значение для этики труда имеет учение о спасении. Как справедливо отмечал М.Вебер: “Не этическое учение религии, а то этическое отношение к жизни, которое поощряется в зависимости от характера и обусловленности средств к спасению, предлагаемых данной религией, является ее специфическим “этосом” в социологическом значении этого слова. В пуританизме таковым была определенная методически-рациональная система жизненного поведения, которая прокладывала путь “духу” современного капитализма” (9).

Пытаясь определить общие христианские черты "экономического человека" и общие для всех христианских исповеданий и сект принципы этики труда, мы сразу же сталкиваемся с тем, что общее для всех считающих себя христианами "метафизическое поле" крайне ограничено. Каждое вероисповедание: католицизм, православие и протестантизм, каждое направление протестантизма, каждая христианская секта имеют свои собственные трактовки по всем вероучительным вопросам, свое понимание Св.Писания, свое к нему отношение, свою гносеологию и учение о спасении. Фактически единственное общее для всего христианского мира — это вера в Христа и принимаемый почти всеми догмат, выраженный апостолом Петром: "Ты еси Христос, Сын Бога Живаго". Все дальнейшие вопросы — соотношение божественного и человеческого в Иисусе Христе, о боговоплощении, о воскресении и пр. — лежат уже в области споров, полемики, расколов, взаимного анафемствования. Святое для одних кажется кощунственным другим. И так по всему кругу вероучительных вопросов.

24

Такое разнообразие в понимании христианской метафизики неизбежно ведет к различиям в построении этической системы. И хотя весь христианский мир, кроме манихейско-павликианской традиции, признает за основу основ 10 заповедей Моисея и евангельские принципы нравственности, это вовсе не означает, что этика в православии, католицизме и протестантизме совершенно одинакова. Одни превращают этику в автономную сферу, другие считают ее "образом" спасения души, третьи подменяют христианскую религию этикой, а Бога — нравственным законом. Для православия и католицизма религиозно-этический максимум достигается в монашеском идеале, для протестантизма во всех его вариантах монашество неприемлемо и греховно.

Учитывая сказанное — можно ли говорить об общих для всего христианского мира принципах этики труда? Об общих христианских чертах "экономического человека"? И, если такое все-таки возможно, то в чем это общее заключается?

Действительно, выделить общие принципы этики труда и обрисовать облик христианского хозяйственного деятеля чрезвычайно трудно. Если абстрагироваться от манихейско-павликианской традиции, которая, унаследовала гностическое отношение к материи как источнику зла и греха, и соответственное этому отношение ко всей материальной стороне жизни, то можно отметить следующие общехристианские принципы хозяйственного этоса.

1. Хозяйственная энергия христианства основывается на принятии этого мира, на отношении к материальному, видимому миру как к благу. Вместе с тем, наряду с мироприятием христианству свойственно и мироотрицание. В чем смысл антиномического отношения христианства к миру?

Христианство отстоит одинаково далеко как от пессимистического отрицания мира (и не является, вопреки широко распространенному мнению, проповедью потустороннего бытия, направленной на отстранение человека от земной жизни), так и от апологетики биологизма и материальных наслаждений "этой" жизни. Смысл жизни, учит христианская религия, лежит по ту сторону противоположности земли и неба, души и плоти. Взятые

отдельно друг от друга они далеки от полноты, а следовательно и от смысла. И поэтому полнота всемирного смысла “может явиться только в объединении неба и земли”, в точке пересечения земной “горизонтали” и небесной “вертикали”, в самом сосредоточении креста, который образуется из этих двух жизненных устремлений (10). Христианство несет Благою Весть о присутствии Живого Бога в живом человеке и об осуществлении и воплощении Бога в “этом” мире, о приобщении “этого” мира к полноте божественной жизни. Основываясь в отличие от всех других религий на вере в Иисуса Христа как одновременно совершенного Бога и совершенного Человека, где “нераздельно и неслиянно” соединены, по выражению Отцов Церкви, природы Божеская и Человеческая, христианство видит цель жизни человека в том, чтобы он уподоблялся Богу, Иисусу Христу, чтобы, совершенствуя свою природу, он одухотворял плоть, “стяжал Святого Духа”, — как говорил великий православный святой Серафим Саровский. В этом — основа христианской этики.

Таким образом, христианство, стремясь к спасению мира, а не к спасению от мира (как было свойственно дуалистическим философиям и религиям, видевшим в материи зло, что было продолжено манихейско-павликианской традицией, признающей в христианстве “ересь”), с одной стороны, зовет к освобождению от мира, его благ и всякой хозяйственной заботы, призывая “не любить мира, ни того, что в мире” и не заботиться, “что есть и что пить”. Достаточно вспомнить притчи о “птицах небесных”, которые “не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их” (Мф., 6, 26) или о богатом юноше. С другой стороны, мир — творение Божие, которое Бог, создав, возлюбил, и не пощадил Сына Своего для спасения мира. Поэтому мир, от которого христианство призывает освободиться, от которого бежит монах, “не есть совокупность всего того, что лежит “на лице земли” (естественная и социальная жизнь людей). Сама по себе всякая реальность есть благо, ибо сотворена Богом. Мир, о котором идет речь, отмечает католический теолог А.Демустье, “есть поврежденность в каждом человеке всех связей, поврежденность, которая разобщает его способности, душу и тело, ум и чувства. Этот мир есть извращенность отношений между людьми, которая заставляет их жить в обществе, исполненном зависти и соперничества, в котором каждый убежден, что его собственная самореализация может быть осуществлена лишь за счет победы над другим человеком” (11).

Признание мира как Богом сотворенной реальности благом и ценностью было основным условием развития хозяйственной энергии и реабилитации всякого труда. Однако для христианства ценность и значение труда заключались вне самого труда.

2. Из антиномического отношения к миру, соединяющего мироприятие и мироотрицание, родилась этика хозяйственного аскетизма, религиозная мотивация труда. Аскеза в данном случае заключалась в том, что человек совершал какую-либо работу прежде всего ради христианского послушания, ради воспитания души и сердца. Труд становится средством нравственного совершенствования. Поэтому христианский аскетизм, руководствуясь идеей о том, что земной мир может быть приобщен к Богу, что он способен

принимать в себя "царство Божие", не только не отрицал какого бы то ни было труда, но, напротив, полагал этот труд, направленный к утверждению царства Духа, своей основной задачей. Как отмечал П.Д.Юркевич: "Первые христианские аскеты, известные под этим именем, шли в больницы, чтобы служить страждущим собратьям, шли на поле битвы, чтобы облегчить страдания раненых, выкупали пленных, заботились о содержании нищих, калек, вдов и сирот" (12).

И какую бы форму не принимал аскетизм — будь то мирская аскеза, создававшая культ труда ради богоугождения, или удаление от мира в монастыри, или такие крайние формы аскезы, как самобичевание или столпничество, — везде присутствует дуалистическо-аскетический идеал — порыв к Богу и жажда спасения.

Хозяйственный аскетизм, превращающий труд в средство самовоспитания, самосовершенствования, богоугождения подчиняются, таким образом, высшим, духовным целям, а именно "стяжанию Святого Духа", "обожению". И хотя роковая зависимость от хлеба насущного оставалась, трудовая аскеза претворяла труд в средство совершенствования и спасения души.

26 Это проявилось в особой этико-религиозной мотивации труда: для христианства "экономический человек" определяется его верою. "Это не значит, — писал о.С.Булгаков, — чтобы человек чрез это освобождался от внешнего бремени хозяйственной необходимости — ибо и апостолы Христовы должны были рыбачить, как и ап. Павел — заниматься деланием палаток, но изнутри это бремя принимается для Господа, ради христианского послушания. И эта религиозная установка определяет духовный тип хозяйственного деятеля, который должен проходить свое хозяйственное служение, в каком бы социальном положении он не был, с чувством религиозной ответственности. И этой этики труда не могут заменить никакие иные — гуманистические или коммунистические лозунги" (13).

Причем, чем глубже было дуалистическое мировосприятие, чем сильнее ощущалась сила зла, тем ярче проявлялась аскеза. Поэтому аскеза была свойственна всем христианским исповеданиям и сектам, в полной мере включая и манихейско-павликианскую традицию.

3. Христианство, не отвергая никаких областей жизни и никаких форм труда, — ибо всякий труд может быть высшей формой аскезы, — стремилось к одухотворению, облагораживанию хозяйственной жизни, рассматривало ее как особое поприще совершенствования человеческого духа.

Считая человека господином тварного мира, его познавательным и хозяйственным логосом, христианство наделяло людей правом и обязанностью трудиться как для собственного существования, так и для оказания помощи ближнему и совершения заповеди Божией.

Человеку, созданному по образу и подобию Божию, "было не только многое дано, но и многое задано". И в первую очередь эта "заданность" проявлялась в том, что человеку было заповедано продолжать дело Бога на земле, быть послушником и "со-трудником", со-участником претворения в жизнь Божественного плана одухотворения материи и природы.

Еще до грехопадения, сразу после создания первого человека, Бог дает заповедь труда. “И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать и хранить его” (Быт., 2, 15). В этих словах Священного Писания заключена “первая божественная заповедь о труде человека, исключаяющая языческую идеализацию так называемого “золотого века” и осмысливающая существование человека (14).

Таким образом, в этот первоначальный, “райский” период заповедь труда уже существовала, но сам труд, конечно, принадлежал не “царству необходимости”, — пользуясь выражением Н.Бердяева, так как от него не зависело условие физического выживания, но “царству свободы”, творчеству и радости.

Вследствие грехопадения, природа, во-первых, перестала покоряться человеку, и во-вторых, труд потерял свой первоначальный характер радостного свободного творчества, став тяжким бременем. Св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник обращают особое внимание на то, что, совершив грехопадение, человек вместо того, чтобы одухотворять материю, тело, природу, сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному.

Изгнанные из Эдема, прародители человечества оказались вынужденными усердным трудом, полным страданий и мук, добывать хлеб насущный. Земля была “проклята” за грех первых людей и стала произрастать “терние и волчцы”, плодородие ее оскудело. Таким образом, грехопадение означало, кроме прочего и то, что человек признал в материальном и телесном единственное условие своей жизни. Он не подчинил себе материю, “пищу”, но сам подчинился ей. Жизнь превратилась в борьбу за существование.

Однако вина человека не уничтожила божественный план, призвание первого, “ветхого” человека исполнил Новый Адам — Иисус Христос. С Боговоплощения Христа начался процесс воссоединения тварного мира с Богом, начался подъем жизни к “небу”.

Соединение в Иисусе Христе двух “нераздельных и неслиянных” природ — божеской и человеческой означало, что Бог стал человеком и понес его крестную муку, а человек стал сыном Бога”, и, таким образом, весь мир оказался осененным Крестом Животворящим, Крест стал олицетворением архитектоники земного бытия.

Преображение креста страдания, символа муки страждующего и умирающего мира, в Крест Животворящий, которое произошло с Воскресением Христа, оба жизненных устремления — “горизонтальное” и “вертикальное”, “земное” и “небесное” наполнились смыслом, так как была преодолена грань, отделявшая “потустороннее” от “посюстороннего”. Поэтому, как верят христиане, с этого момента земная жизнь с ее трудом оказалась оправданной в соприкосновении с духовной жизнью человека, с “сакральной вертикалью”, восходящей к горным высотам. И всякая деятельность человека, соприкасаясь с духовной жизнью, направляясь ею, становится средством к главной цели жизни, одухотворению телесной природы, очищению души и сердца, обретению спасения. Соединяя в себе свободу и необходимость, совмещая призвание и наказание, труд определялся в христианстве как “тяжкое благо”. И эта формула Фомы Аквинского разделяется всем христианским миром.

4. Независимо от социального статуса и имущественного положения каждый христианин должен трудиться. "Не трудящийся да не ест" (11 Фесс., 3, 10) и "трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов" (11 Тим., 2, 6). При этом каждый должен своим трудом добывать не только свой земной хлеб, но и хлеб небесный — Вечную Жизнь во Христе, что дается трудами и подвигами молитв, аскезы, "постничества и трудничества". (в зависимости от вероисповедания или принадлежности к той или иной секте).

Но во всех случаях, "Если человек не трудится, он — не христианин" (15).

5. При всем разнообразии отношения к собственности, все христианские вероисповедания и секты признают, что все в мире и сам мир принадлежал, принадлежит и будет принадлежать тому, кто его сотворил, то есть Богу Творцу. Вместе с тем, Истинный Владыка может дать во "временную собственность" людям часть Своего владения. Поэтому преступление заповеди "не укради" совершается не только против ближнего, но и против Бога. В свете этого делается также понятным, почему невозможно ничем "обогащаться" навечно и возвыситься через это мнимое имущество. Однако, данным во "временное пользование" можно по-разному распорядиться. Христианство считает собственность и богатство нейтральными в нравственном отношении, они могут быть благословением, а могут обернуться проклятием. Все определяется, как учит христианство, внутренними намерениями, побуждениями, которыми руководствуется "распорядитель" собственности и богатства. Главное — достичь внутренней свободы от благ мира, от привязанности к богатству. "Нет ничего нового в том, чтобы отказаться от богатства и раздать его беднякам и нищим, что многие делали и до пришествия Спасителя, одни ради досуга и науки, другие ради суетной чести и славы," — говорил Климент Александрийский, отмечая, что важен не внешний отказ от собственности и богатства, а внутренняя свобода духа от привязанности к благам мира. Без этого внешний отказ бессмысленен.

Отвергая лишь самодовлеющее хозяйство, его этическую бесконтрольность, христианство не отрицало, что богатство может быть средством богоугождения. От собственника требовалось определенное поведение. "Как можно было бы накормить голодного, напоить алчущего, одеть нагого и приютить бесприютного, если каждый прежде всего терпит сам нужду во всем этом?" — спрашивал Климент Александрийский. И заключал: "Не должно бросать имущества, которое полезно и ближнему. Богатство есть орудие. Если ты правильно его употребляешь, то оно послужит тебе к оправданию, а если неправильно им пользоваться, то можно оказаться служителем несправедливым. Ибо природа его в том, чтобы служить, а не господствовать" (16).

И хотя многие Отцы Церкви резко осуждали частную собственность и считали общность имущества единственной приемлемой формой, в целом христианство исходило из того, что форма собственности не определяет внутреннего отношения к ней. Можно с одинаковым успехом находиться в плену как частной, так и общественной собственности. Единственное, к чему призывает христианство в этом отношении, — не погружаться в заботу о

хозяйстве до конца, не дать овладеть собою инстинктом обустройства в “этом” мире, но подчинять собственность и богатство религиозно-этическим нормам, служению Богу и Ближним. В целом отношение христианства к материальной стороне жизни, к хозяйству, к собственности и богатству можно выразить словами св. Феодора Студита: “Телесное наше, будучи посвящено Богу, духовно есть” (17).

Эти основные принципы трудовой этики, разделяемые всеми христианскими вероисповеданиями и большинством сект (за исключением последователей манихейско-павликианской традиции, прославляющей грехопадение как восстание против Злого Бога), преломлялись в каждом вероисповедании и каждой секте по-своему. Это зависело прежде всего от особенностей их религиозно-этического идеала и их учения о спасении. Так, для православия и католицизма, видевших религиозно-этический идеал в монашестве, идея спасения мирским трудом была свойственна в значительно меньшей мере, чем протестантизму, который отвергал монашество и развивал идею о профессиональном труде как призвании и основном средстве богоугождения и спасения. Однако так или иначе, понимание труда как “тяжкого блага”, главной формы аскезы, средства спасения и самовоспитания, как обязанности, заповеданной человеку Богом при сотворении — все эти идеи были основой, на которой различные вероисповедания и секты надстраивали свои собственные конструкции хозяйственного этоса.

II. Исторические и религиозные предпосылки “духовного христианства”

Русское религиозное сектантство, исходной формой которого было “христововерие” (на его основе впоследствии возникло “духовное христианство”), представляло собой закономерный и, можно сказать, неизбежный результат развития “исторического” православия. Это определялось двумя основными взаимосвязанными причинами. Первая из них заключалась в том, что русская церковь, будучи дочерью церкви Византийской, унаследовала от нее тенденцию к религиозному национализму и “цезерепапизм”, превращающий Кесаря в главу церковного мира.

Религиозный национализм, представляя местное и временное — все-ленским и вечным, проявился прежде всего в том, что русское православие было осознано как единственно “чистая” и единственно истинная вера.

По мере того, как Русь становилась Россией и московские князья все больше выступали в роли вождей нации, происходила нарастающая сакрализация власти, подчинение церкви государству. С XVI в. церковь, как отмечает А.Р.Бессмертный, “окончательно национализируется, порабощается государством и насильственно ограничивается в социальной сфере законничеством и формализованной регламентацией повседневной жизни” (18). Русская церковь все дальше уклоняется в сторону религии “закона”, а не благодати; в сторону обрядоверия и внешнего понимания христианства, стремясь к “охранению, закреплению национально-религиозного быта, выдаваемого за подлинное бытие” (19). Идеология, основанная на этом религиозном национализме, представляла Россию “третьим Римом”, утвер-

жда, что только в России и есть чистое христианство и что только русские православные и есть христиане. Это отождествление вселенского и местного, временного и вечного, церковного и народного, религиозного и национального привело в итоге к формуле: православие, самодержавие, народность. Но, вместе с тем, этот же религиозный национализм породил и центробежную тенденцию, дух раскола, схизмы, сектантства. Раскол был связан именно с внешнеобрядовой стороной, с тем, что чистота православия усматривалась в "правильном" обряде. Сектантство же вызывалось жаждой отстоять внутреннее от внешнего, живую веру от преходящих условностей обряда.

Важно отметить, что была и вторая причина, условно говоря "догматического" характера, которая заключалась в том, что в отличие от католицизма православие не имело вероучительного авторитета в лице папы Римского. Большая свобода в толковании тех или иных вероучительных вопросов, допускаемая восточным христианским богословием, приходила в противоречие с отвергающей такую свободу церковной практикой. Осознание того, что только русское православие есть истинное при отсутствии жесткой вероучительной дисциплины приводило к тому, что личное, частное мнение выдавалось за единственно истинное, частное толкование того или иного вероучительного вопроса — за самое "чистое" православное. Не случайно известный историк церкви прошлого столетия Е.Е.Голубинский видел причину всех расколов и распрей в непомерном самомнении, сочетавшемся с религиозным фанатизмом. До Никона многие русские даже были убеждены в том, что греки отступили от чистоты православия и заразились "латинской поганой ересью" и что настоящее христианство свойственно только русским православным, Московской Руси — "третьему Риму".

30

Естественно, что живая вера, жажда истины Христовой противоречила внешнеобрядовому христианству и не могла смириться с превращением христианства в идеологию, выхолащивающую из него живую душу. Не принявшие формализованной и подчиненной государству религии, культивировавшей национально-религиозный быт, либо сохраняли свою живую веру, искавшую Христа в глубинах сердца, либо уходили в монастыри Заволжья и севера Руси, либо "ударялись в раскол". Оппозиционные официальной церкви религиозные движения принимали форму еретических и сектантских движений.

Важно отметить, что противостоявшая "цезерепапизму" пророческо-апостольская традиция, питаемая живой верой и уважением к духовной свободе ближнего, вела на историческом пути тех своих подвижников, кто оставался в лоне православия, и тех, кто "вышел" из него в ереси и секты. Так, в первой половине XVI в. заволжские монахи — "нестяжатели", последователи св. Нила Сорского, не желая вершить духовный суд и участвовать в пролитии крови еретиков, давали убежище всем гонимым и преследуемым. Именно это стало поводом обвинений многих из них в широко распространившейся в то время ереси "жидовствующих". Эта ересь, по словам Г.Федотова, "всколыхнула вокруг себя волны рационалистического движения" (20), дала мощный импульс развитию вольномыслия. Официальная церковь при помощи светской власти в середине XVI в.

“вскрыла еретическое гнездо” в Заволжье и северорусских скитах, в результате чего вместе с еретиками были осуждены на заточение многие и многие из “нестяжателей”. “ Это было настоящим разгромом целого духовного направления, — пишет Г.Федотов, — и без того подавленного церковным торжеством осифлянства” (21). С этим разгромом ересей, а вместе с ними и православных “нестяжателей” завершился первый этап оппозиционных официальной церкви движений в России. Но пророческо-апостольская традиция не была окончательно задавлена. Признаки возрождения стали проявляться уже со второй половины XVII в. Ее пытались возродить старообрядчество, к ней обращались секты, возникшие на православной почве или в той или иной степени связанные с православием.

В отличие от старообрядческих движений, выступавших под лозунгами возвращения к “старине”, “старой вере” и “старой обрядности”, отстаивавших патриархальные идеалы, религиозное сектантство, не имело позади себя духовного маяка, кроме собственно апостольского христианства, разветвляясь на великое множество толков и направлений. Противопоставив себя официальной церкви и внешнеобрядовому пониманию христианства, религиозное сектантство дало новый импульс духовной жизни народа. По выражению Вл.Андерсона, известного русского исследователя сектантства, “оно как обухом по голове ударило русского человека, дерзко и вместе с тем наивно усомнившись над целесообразностью старой системы буквального понимания веры и просто посовествовавшего, как говорил великий украинский мыслитель Г.Сковорода, “усматривать сущее сквозь текст” (22).

В этих поисках сущего, истины в сектантстве всегда сосуществовали два пути — рационалистический, или, как его еще называют, “евангелистический” путь, и путь мистицизма, откровений и пророчеств. Русский “евангелизм”, превозносивший разум человека как один из даров Всевышнего, за все время своего существования обнаруживал склонность к духовно-мистическому пониманию учения Христа. И потому рационалистический и мистический путь в сектантском богопознании то расходились в разные стороны, то сливались в единое целое.

Первоначально русское религиозное сектантство, возникшее на православной почве, вылилось в христововерие, последователи которого называли себя исповедниками “веры Христовой”, а обличители прозвали “христовщиной” и “хлыстовщиной”. Его появление относится ко второй половине XVII в., хотя истоки христововерия берут начало еще в 30-х гг. того же столетия, когда некий “предивный отец Капитон” проповедовал идею о том, что человек сам, без помощи церковной иерархии и таинств способен общаться с Богом, что истинное христианство не в обрядах и ритуале, а в сердце и совести.

В начале своего пути христововерие отличалось явным иррационалистическим характером и мистико-экстатическим культом радений, во время которых человек обретал возможность непосредственного общения с незримым миром. О глубоком неверии в способность человеческого разума постигать божественные истины, недоверии к “рацио” свидетельствует, например, предание христововеров о том, что один из учеников Капитона

— Данило Филиппов, легендарный основатель секты, выбросил в Волгу все духовные книги, призвав верить только Святому Духу, говорящему через сердце и совесть, и понимать учение Христа не буквально, а духовно. Вместе с тем, в начале XVIII в. в христововерии стала преобладать тенденция рационалистического подхода к богопознанию, к изучению Писания и научению каждого из верующих трактовке его.

На этой рационалистической волне христововерия и родилось так называемое “духовное христианство”, первые глашатаи которого вышли из христововерческой среды.

Духовное христианство, разделившееся вскоре после своего возникновения на два течения: молоканство и духоборчество*, ставило целью возрождение первоначального христианства апостольских времен, воссоздание общин раннехристианского образца с их духом братолюбия, равенства всех членов, выборностью главы общины, взаимной помощью и поддержкой, в ряде случаев и общностью имущества.

С этим стремлением, с обращением к пророческо-апостольской традиции связаны все заповеди духовных христиан: доверять Святому Духу, т.е. внутреннему откровению Бога в человеке, а не церковным авторитетам, как тому учило православие; сосредоточиться на внутренней, духовной жизни, а не внешне-обрядовой, “идолопоклонской” стороне религиозной практики; внимать духу Писания, а не его букве. С ним же сопряжено отрицание Предания, чтимого православной церковью (Вселенских церковных Соборов как высшего авторитета, вероучительных книг патриархов, установленных церковной иерархией правил и обрядов), которое, по мысли духовных христиан, только искажает и затемняет первоначальную ясность евангелического учения. Стараясь “очистить” христианство, понимая его как внутренний путь и жизнь души, духовные христиане отвергали какие бы то ни было внешние атрибуты, начиная с иконопочитания, расцениваемого как служение идолам, до крестного знамения, в котором усматривался языческий магизм. В отличие от молоканства, для которого “святая святых” было Писание, духоборчество довело свое учение до последовательного духовного анархизма, придя к отрицанию и Писания как внешнего атрибута веры, объявленного необязательным в сокровенном диалоге человека и Бога.

Важно отметить, что духовное христианство, будучи исконно русским явлением, независимо и своими собственными путями пришло в конечном итоге к выводам аналогичным реннепротестантскому движению в Европе, к взглядам, весьма близким раннему М.Лютеру, У.Цвингли и особенно Т.Мюнцеру. Здесь та же жажда духовной свободы, тот же прорыв к христианству “бытия”, а не “обладания”, — пользуясь терминологией Э.Фромма. Призыв к “прочувствованию в себе”, как читаем в “Вероисповедании духовных христиан”, духа Христа, почти текстуально совпадает со словами Т.Мюнцера: “Тот, кто не чувствует в себе духа Христа и не уверен, что имеет его, тот не часть Христа”.

* Существует несколько версий происхождения названия “молокане”. Сами они связывают такое название с евангельскими словами об учении Христа как “чистом духовном молоке”. Что касается названия духоборов, или духоборцев, то оно церковного происхождения. Назвав так эту секту, ее церковные обличители имели ввиду якобы борьбу ее последователей с Святым Духом. Сами же духоборы, сохранив это название, вложили в него противоположный смысл: борьбу за торжество Святого Духа.

Такая внутренняя близость духовного христианства к раннему протестантизму обусловила тесное взаимодействие молокан и духоборов с баптистами в конце XIX — начале XX в. К духовным христианам стали причислять себя впоследствии и так называемые штундо-баптисты, появившиеся под влиянием религиозного движения в среде немецких колонистов в южных губерниях России в конце XIX в.

Основная идея духовного христианства, определившая его религиозно-философское своеобразие и этические воззрения, заключалась в поклонении Богу “в духе и истине”. Что означала эта формула и какой смысл придавали ей духовные христиане?

Поклонение Богу “в духе и истине” было заповедью Иисуса Христа всем верующим. В Евангелии от Иоанна в разговоре с самаритянкой Иисус произносит следующие слова: “Настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе: Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине” (Иоан., 4, 23–24). В этих словах Иисус указывает на то, что вопреки ветхозаветному убеждению иудеев и представлениям самаритян о том, что успешность богослужения и молитвы зависят от внешних условий, и главным образом, от места поклонения, для “истинных поклонников” главным должно быть внутреннее состояние, чистота сердца и искренность веры. “Бог есть Дух”, и это означает, что Он стоит вне всяких границ пространства и времени, внимая молитве в любом месте в любое время. Выражение “в духе” значит здесь противоположность всему внешнему, условному, телесному, вообще всему материальному, что молитва и богослужение могут быть действительны и угодны Богу лишь тогда, когда они искренни, наполнены любовью, верой и надеждой.

Духовные христиане придавали заповеди поклонения Богу “в духе и истине” особое значение. Эта заповедь стала центральной темой учения духоборов и молокан. Противопоставляя себя как “истинных” поклонников Богу адептам исторического православия с внешним пониманием христианства, духовные христиане последовательно отрицали все внешние проявления христианского культа, все “человеческие установления”, загрязняющие чистоту первоначального христианства. К этим “установлениям” они относили Св. Предание; поклонение иконам как рукотворным образам, что было равносильно, по их мнению, идолопоклонничеству; православную литургию и посещение православных храмов; все таинства, совершаемые в церкви, начиная с водного крещения и кончая евхаристией, елеосвящением, отпеванием, таинством брака и пр.; православные молитвы; крестное знамение.

“Очищая”, таким образом, христианство от “искажающих” и “загрязняющих” его первоначальную чистоту “человеческих установлений”, придавая, подобно западным протестантским учениям, решающее значение в деле спасения личной вере и личной ответственности, духовные христиане считали себя восприемниками апостольского, первоначального христианства. И в этом отношении логика духовных христиан была аналогичной логике ранних протестантов, выступивших с критикой внешнеобрядового магизма католической церкви, ее “законничества” и “арифметики заслуг”, дошед-

шей до продажи индульгенций. И хотя западные протестанты шли к возвеличиванию человека “с маленькой буквы” путем предельного уничтожения Человека “с большой буквы”, делая его ничтожеством, лишенным свободной воли, в то время как духовные христиане, напротив утверждали Человека, наделяя его свободной волей и природным стремлением к добру, с подлинно гуманистическим пафосом считали Человека “дивным творением Божиим”, в итоге многие положения в вероучении протестантов и духовных христиан оказались весьма близки. Но, пожалуй, наиболее сходными с протестантскими были представления духовных христиан об этике труда, его месте и роли в мирской жизни и деле спасения.

34 Утверждая, что “церковь не в бревнах, а в ребрах”, духовные христиане выработали учение, направленное на искание “внутреннего человека”, на раскрытие в нем образа и подобия Божия. Евангелие было для них изложением в символической форме нравственной системы, сокровенного пути человека к Богу. И поэтому понимать его, как учили духовные христиане, надо иносказательно в “духовном смысле”, а не буквально. Поклонение “в духе и истине” связывалось, таким образом, с нравственным восхождением человека, его совершенствованием. Христианство понималось не как религия догм или метафизики, но как религия этики, основанная на любви к Богу и ближнему. Евангелие, — “Благая Весть”, — принесенная Иисусом неотделима от “со-вести”, ставящей каждого человека перед молчаливым свидетельством внутреннего света. Это утверждало и православное богословие. Борясь за восстановление апостольской традиции, духовные христиане стремились исповедывать не ветхозаветное “законничество”, этику правил и предписаний, но “этику принципов”, основанную не на букве, но на духе Закона. Отвергая “внешнее оправдание” перед Богом, выражающееся в соблюдении церковного ритуала и обрядовости, духовные христиане считали кощунственным полагать, что свечкой перед изображением святых угодников замаливаются все грехи, что формальное обращение к Богу во время богослужения на никому не понятном старославянском языке означает выполнение нравственной и духовной работы. Этому они противопоставляли активное человеческое совершенствование и дисциплину. Отказываясь от церкви как от посредника между Богом и человеком, духовные христиане призывали к ответственности за свои решения и поступки.

Как писал в начале XX в. Ф.А.Желтов, один из видных деятелей молоканства: “К сожалению и теперь все еще есть люди, которые стараются перекроить старую ветхозаветную одежду обрядности и закона и заставить носить ее во имя Христа”. Истинное поклонение Богу связано с проявлениями лучших качеств человека: “любви, милосердия, сострадания, кротости и смирения, разума и мудрости. Именно это и будет ”тем служением духом, которое заповедано Христом, а восстановление жизни Христа в своем духе будет воскресением Его в плоти, потому что все благое духовное в человеке и есть Он, Христос, Сын Божий, дающий человеку спасение через употребление верующими для этого Его высших духовных начал. В сознании такой близости человека к Христу и есть истинный залог его служения Богу. Замена же всего этого внешней обрядностью и внешним знанием

Христа по чудесам Его, есть возврат человека к ветхозаветному костюму, в котором ему будет тесно" (23).

Таким образом, для "духовного христианства" центральной идеей было служение Богу в "духе и истине", что предполагало отказ от всего внешнего и сосредоточение на внутренней, духовной жизни. Видя в христианской религии религию этики, они стремились к тому, чтобы служение "в духе и истине" проявлялось в их жизни как нравственный закон, основанный на любви к Богу и ближним.

Вместе с тем, духоборчество и молоканство значительно разошлись между собою по многим вероучительным вопросам. Их представления о Боге, о происхождении зла, о Св.Троице, о природе Иисуса Христа, а также о путях богопознания, были весьма различны. Но особенно разошлась их оценка Св.Писания. Если духоборы ориентировались на мистические переживания и "внутреннее откровение", отбрасывая Библию, когда она не соответствовала этому откровению, то молокане, напротив, считали Св.Писание альфой и омегой своего учения.

Развиваясь и видоизменяясь, переживая внутренние расколы и преобразования, меняя свои взгляды на тот или иной вопрос вероучения, духовное христианство распадалось на большое число толков и направлений, каждое из которых отличалось своими особенностями в отношении к труду, собственности и богатству.

III. Религиозное своеобразие духоборчества

Генетически связанные с христововерием, духоборы считали себя "истинными православными христианами", поскольку, как говорили они: "Мы чистосердечно исповедуем Иисуса Христа и содерживаем Его святой Закон". Свое название, данное им как уничижительное прозвище православными иерархами в XVIII в., сами духоборы трактовали по-своему. "Что значит духоборы? Это значит, что мы духом познаем Слово Божие, духом бодрствуем в образе Господа нашего Иисуса Христа, Св.Духом избираемся и от Духа меч берем, этим духовным мечом, познанием духом Слова Божия, воюем с сатанинскими силами" (24). Но, конечно, учение духоборов весьма далеко отстояло от православия, во многом оно приближалось к манихейско-павликианской традиции и ее богомильскому варианту, широко распространенному в средние века в Болгарии.

Непримиримость православной церкви к духоборчеству во многом объяснялась такой близостью последнего к ранним "ересям" — манихейству и павликианству, против которых боролись Вселенские Соборы, утверждая Символ Веры.

В чем проявлялась эта близость?

1. Так же, как павликиане и богомилы, духоборы считали материю злом, а тело — "темницей для души". В этом они следовали платоническим воззрениям и традиции гностиков, внося, однако, в последнюю значительное своеобразие. В отличие от павликиан и богомилов, учивших о дуализме, т.е. о существовании благого Бога, сотворившего незримый, духовный мир, и злого демона, сотворившего землю и тело человека (но не его душу),

духоборы исповедовали пантеизм, веруя в “Единого Бога—Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого, и который свой свет нам открыл”. Однако им тоже был свойствен дуализм, близкий к манихейско—павликианской традиции. Он ярко проявился в учении о происхождении материального мира и человека. Так, духоборы полагали, что еще до окончания творения, некоторая часть душ, восстав против своего Создателя, отпала от Бога и была за это низринута Им в материальный, видимый мир, мир низших энергий и существ, лишившись в наказание сознания о своем божественном происхождении. Поэтому так же, как павликиане и богомилы, духоборы считали материальный мир злом, а плоть препятствием для свободного воспарения души к Богу—Отцу. Но, пока душа замкнута в своей темнице — теле, она должна, как считали духоборы, неустанно трудиться над освобождением себя от гнетущей материи и плотских соблазнов, пробиваясь к своему божественному первообразу. Это они уподобляли химическому процессу, где плоть — вода; мирская жизнь — кипение; а цель жизни — “перечищение в чистый спирт духовный”. Характерно, что духоборы верили в переселение душ и считали, что в случае “утяжеления” своей души соблазнами и похотями, человек может переродиться в животное или другую форму низших существ.

36 2. Так же, как павликиане и богомилы, духоборы разделяли докетические представления в христологии, а именно полагали, что тело и, соответственно, “телесно—физическая” жизнь Иисуса Христа были не подлинно—человеческими, а призрачными. Ведь, будучи последовательными дуалистами, они не могли Сына Божия, Слово сблизать со “злой” материей. Поэтому, согласно дуалистическим учениям, Иисус Христос не воплотился подлинно, в человеческой плоти и не стал человеком, сохраняя свою божественную природу, но лишь “пневматическим”, “эфирическим”, как говорили гностики, или “эфирным” телом. Это тело соответствовало природе Иисуса, который был ни кем иным, как архангелом Михаилом, младшим сыном Бога—Отца. (Впрочем, в отличие от твердого убеждения павликиан и богомилов в том, что Иисус, он же архангел Михаил, был вторым сыном и имел старшего брата — Сатанаила, отпавшего вследствие гордыни от Бога—Отца, духоборы не были единодушны в решении этого вопроса. В большинстве своем они склонялись к тому, что Иисус был единственным Сыном Бога—Отца, а сатана — Люцифер лишь падшим ангелом.)

В соответствии с такими докетическими представлениями, совершенно иной смысл, чем в православии и католицизме, признающих двуединую природу Иисуса Христа, получили крестные муки, Воскресение и Вознесение Христово, как и учение о будущем воскресении людей в конце существования мира. Ведь если Христос не имел человеческого тела, то Он и не страдал по—человечески, и не воскресал и, тем более, не возносился телесно на небо. Таким образом, весь комплекс вероучительных вопросов оказывался в духоборчестве совершенно противоположным православному вероучению.

3. Из докетизма следовало также “непочтительное”, с православной точки зрения, отношение к Богородице, которой духоборы, впрочем, как и протестанты, не уделяли особого внимания.

4. Подобно павликианам и богомилам, духоборы отрицали иерархическую организацию церкви и саму идею церкви как социального института. Признавая церковь лишь как духовное, мистическое тело Христово, объединяющее всех людей, духоборы, аналогично павликианам и богомилам полагали, что само учреждение видимой церкви, ее иерархии, ее таинств, ее богослужения и обрядов — дело рук Сатанаила, обманывающего людей и разделяющего их вероисповедальными преградами. Об этом пелось в одном из псалмов духоборов:

Живого Бога Храм священный,
Он — без начала, без конца,
Единый, мудрый, совершенный,
Созданье мудрого Творца.
В тебе, мой храм нерукотворный,
Бог все собой объединил,
Зачем же дух вражды позорной
Нам храм искусственный сложил?

Зачем высокими стенами
Он разделил сердца людей?
Из братьев сделал нас врагами,
Ожесточил сердца людей?
Роскошным блеском ослепляя,
Он Бога скрыл и подменил,
Обрядом пышным отвлекая,
Он совесть нашу усыпил (25).

В противоположность иерархической структуре церкви православных и католиков, духоборы, как павликиане и богомилы, избирали одного из братии Учителем, символическим Христом, которому помогали руководить общиной двенадцать апостолов. Этот принцип был широко распространен также во многих других русских сектах, например, христововеров, “Новом Израиле”, секте так называемых “общих” молокан, руководимых М.Поповым.

5. Отрицая зримую, явленную церковь с ее иерархией, духоборы, как павликиане и богомилы, отрицали вместе со всеми таинствами, таинство брака, евхаристии и крещения в том виде, в каком они существовали в православии и католицизме. Таинства рассматривались аллегорически, “духовно”. Это значило, что, например, под таинством евхаристии понималось не вкушение пресуществленного хлеба и вина в тело и кровь Христовы, как тому учило православие и католицизм, а приобщение к Учению Христа, “вкушение” духовной пищи, Его Слова. “Причащаемся ко Святым Его тайнам во оставление грехов, которые проходят сквозь мозги и кости человеческие. Удаление от грехов и праведная жизнь и есть наше причастие к Господу Иисусу Христу. Желает получить новую силу и благодать Божию и впредь желаем жить свято, по-христиански. Выясняем, что приобщение ко святым Его тайнам — от худых дел удаляться” (26). То же самое относится и к постам: “Наши посты — мысли воздержания, говорим: отыми от нас, Господи, всякую неправду!” (27). Символическую трактовку получал и Крест Животворящий: “Крест есть страдание за Христа. Крест телесный — терпение, терпи обиды без отмщения; крест небесный — кротость и смирение. Общий христианский крест — тесный путь, вольная скорбь, вольная нищета и странство” (28).

Также символически трактуется Страшный Суд: “Кто не водворяет в себе Царство Божие, тот уже осужден своим беззаконием, кто не идет к жизни вечной, тот идет к смерти. Суд Божий в том и состоит, что каждый судится в себе самом по законам жизни и смерти” (29).

6. В общем русле павликианско-богомильской традиции, духоборы отрицали существование Св. Троицы, считая православную в нее веру поклонением трем богам вместо одного. Вместе с тем они использовали образы Св. Троицы в аллегорической трактовке, считая, что: Бог-Отец есть Свет; Бог-Сын есть Жизнь, Бог-Дух Святой есть покой. Применительно к человеку, в интериорном смысле, Троица понималась как: Отец — память; Сын — разум; Дух Святой — воля. Именно из этих трех элементов и состоит, как учили духоборы, душа человека, сопричастная Богу.

Во всем этом духоборчество, так же, как и павликианско-богомильская традиция, решительно расходилось с православием. Основа этого расхождения во многом заключалась в том, что православие отвергало дуализм и, как его следствие, докетизм в христологии; согласно православному вероучению Иисус Христос являет собой образ совершенного Бога и совершенного человека одновременно, а его божественная и человеческая природы "нераздельны, но и неслиянны". Совершенно различны были и подходы духоборчества и православия к понятию церковности. В то время как православие признает два измерения церкви, существующих одновременно: невидимую, мистическую церковь, которая как бы пронизывает видимую, но не сливается с ней, духоборчество признает только невидимую, мистическую, духовную.

38

Важно отметить, что исповедуемой духоборами незримой, духовной церкви, мистическому телу Христову, объединяющему всех верующих, было присуще и глубокое чувство вселенскости, универсализм и терпимость к иным вероисповеданиям. "Истинные христиане", как считали духоборы, стоят выше вероисповедальных разграничений. Эти разграничения, по их мнению, есть проявление дьявола, который всегда старается разъединить людей, что Христос позволял входить в храмы всех христианских вероисповеданий.

Этот универсализм, особенно характерный для духоборчества в его "послереформенный" период, т. е. после преобразований, которые провел в нем в конце XIX в. духовный лидер духоборчества П.Виригин, в XVIII — XIX в. был вместе с тем заглушен учением о воплощении Христа преимущественно в "роде праведном", к которому постепенно стали причислять себя духоборы.

Согласно представлениям, по которым, Бог есть Дух, не только пронизывающий все сущее, но и живущий в человеке, идеологи духоборчества постепенно пришли к утверждению догмы о том, что дух Христов, преемственно передаваясь от одного человека к другому посредством перевоплощения душ, вселяется в особо избранных, а именно в лидеров духоборческого движения. С этим было связано почитание в секте духоборов их руководителей как истинных Христов, сначала выбираемых по их нравственному достоинству, а затем наследственных, так как "дух Христов" мог передаваться по наследству.

Именно с протестом против такого извращения первоначальной идеи о равнодостоинстве всех христиан было связано формирование молоканского течения, первый идеолог которого, С.Уклеин, выступил против авторитаристских тенденций в духовном христианстве и против пантеистических воззрений духоборчества.

Большим своеобразием отличалась гносеология духоборческого движения, учение о богопознании. В то время как православная церковь, так же, как и католическая, считала, что откровение передано в двух равноценных формах — Священном Писании и Священном Предании, причем передано не отдельным личностям, а всей церкви в целом, духовное христианство считало откровение достоянием каждого верующего. По учению церкви, Св.Писание и Св.Предание не противоречат и не могут противоречить друг другу, поскольку имеют один источник — Истину Иисуса Христа. Однако, взятые сами по себе, вне канонов и догматов церкви, они не есть Истина. Ведь их прочтение и толкование может быть ложным и еретическим. Гарантией истинности является только церковь во всей ее совокупности, представленная во Вселенских Соборах. Что касается всего, до чего можно “дойти своим умом” или ощутить каким-либо напряжением чувств, то оно никакого отношения к откровению не имеет.

Опасаясь еретического толкования Библии и ее свободного от установленных догм изучения, православная церковь на протяжении многих веков препятствовала внецерковному чтению Св.Писания, запрещая мирянам иметь его. То же, впрочем, делала в свое время и католическая церковь. В Англии, например, за распространение в народе Библии Дж.Уиклефа сажали в тюрьмы и сжигали на кострах.

Доступ народа к священным текстам и, следовательно, подлинной евангелизации, впервые стал возможен лишь в эпоху царствования Александра I, когда благодаря деятельности Российского Библейского Общества Библия была впервые переведена на современный русский язык и многие языки народов России.

Духовные христиане, как некогда ранние протестанты, считали, что богопознание возможно на основе собственного духовного опыта, благодаря “внутреннему откровению” и в результате разумного постижения евангельских истин, изучения Св.Писания. Св.Предание же, было со всей решительностью ими отвергнуто как “человеческое” установление, а не богодухновенное Писание, как извращающее и затемняющее евангельские истины.

Вместе с тем, духоборчество и молоканство стояли на различных точках зрения относительно того, какой именно путь предпочтителен в процессе богопознания. Для духоборов это был путь мистических откровений, непосредственного общения человеческой души с Святым Духом, путь, обычно называемый в богословской литературе “путем пастухов” (по Евангелию первыми пришли поклониться новорожденному Иисусу пастухи, получившие мистическое откровение о рождении Младенца). Молоканство, не отрицая огромного значения “внутреннего откровения”, сосредоточилось на изучении Библии, на рационалистическом пути богопознания, так называемом “пути волхвов”.

В этом отношении духоборчество выделялось последовательным и бескомпромиссным отрицанием каких бы то ни было внешних авторитетов, будь то люди или священные книги. В итоге духоборы отвергли и Библию как боговдохновенный источник веры, доведя до логического завершения старый призыв христововерия “Верьте Святому Духу!” Библии была про-

тивопоставлена так называемая "Животная Книга" ("Книга Жизни"), состоящая из псалмов, молитв и изречений, принадлежащих народному творчеству. Эта Книга была устной, передаваемой из рода в род, из поколение в поколение.

Концепция духоборчества о человеке как "Храме Божиим", в котором непосредственно по внушению Св.Духа совершается зарождение "внутреннего" человека, Нового Адама, привела к формированию своего рода христианского анархизма, отвергавшего все внешние авторитеты, законы и предписания, все "человеческие установления". "Закон сделан для беззаконников," — говорили они, утверждая, что истинные христиане должны следовать только внутреннему закону, закону совести и разума.

Такой духовный анархизм духоборов, признававший только внутренний закон, подчиненный божественной воле человеческий разум, по своему духу и логике был весьма близок идеям анабаптистов, и, прежде всего их идеолога, деятеля немецкой Реформации Т.Мюнцера. И они апеллировали не к "пергаментной Библии", а к Святому Духу, действующему в качестве "чистейшего и непосредственного источника истины для человека". Как отмечал историк Реформации М.М.Смирин, "идея такого разграничения между ограниченно-человеческим и божественно-истинным, исходящая вместе с тем из убеждения, что божественная истина является, по-существу, человеческой и земной в высшем понимании, — эта идея образует лейтмотив мюнцеровской теологии и всего миросозерцания" (30). Это полностью можно отнести и к миросозерцанию духоборчества.

Не случайно поэтому духоборы столкнулись с вопросом, который в свое время встал перед анабаптистами. Что конкретно должен делать человек в бесчисленных этических ситуациях, из которых состоит его жизнь? Ведь никакие священные книги и духовники не могут указать путь. Поэтому каждый раз необходимо обращаться к "уму сердца", к "духовному разуму", совести. Но, полагаясь только на внутренние ориентиры, можно легко нарушить границу между свободой духа и аморализмом. Где же выход? В свое время анабаптисты увидели его в том, чтобы следовать всем этическим предписаниям Ветхого и Нового Заветов, возведя 10 Заповедей Моисея и статус высшего Закона.

Духоборы пошли аналогичным путем. С одной стороны, они также заучивали наизусть Декалог и Нагорную проповедь, хватаясь за них как за соломинку в море этической неопределенности. С другой — они предъявляли абсолютные требования к нравственному облику и поведению человека, превращая христианство в религию нравственности. "В какой мере человек должен исполнять веления Господни? — спросите вы у духобора и услышите: в мере их исполнения Иисусом Христом" (31).

Акцент на этической стороне религии и "христоцентричность" сближали духоборчество с протестантизмом в целом, где особое внимание уделяется человеческому облику Иисуса как нравственного идеала.

Отвергая церковь как посредника в отношениях между Богом и человеком, отрицая таинства и в том числе отпущение грехов, духоборы, так же, как и ранние протестанты, были вынуждены ради решения проблемы этической неопределенности отделить свободу совести, свободу нравствен-

ной интуиции от свободы поведения. Отнятая у церкви монополия на определение “что есть зло и что есть добро” в поступках и помыслах человека, перешла к секте, к общине. Она стала теперь инстанцией, способной снять с личности бремя нравственной ответственности и помочь решить все этические проблемы. Однако личность попадая под диктат коллектива, общины, теряла свою свободу, может быть в еще большей мере.

В этом отношении весьма показательна история секты “молокан-субботников”, увидевших выход из ситуации этической неопределенности в буквальном и неукоснительном соблюдении ветхозаветных норм. (Отсюда их название — субботники, т.е. празднующие как день Господень не воскресение, подобно всем христианам, а субботу, как предписывал Ветхий Завет.)

На основе всех этих идей духоборчество строило свое учение о спасении. Ориентируясь на внутреннее откровение и не придавая особого значения Священному Писанию, которое представлялось им аллегорическим изложением нравственного закона, духоборы понимали христианство как “хождение в вере, в единении, дружбе, любви и общении и связи нашего сердца с Иисусом Христом”. Это, составляя основу нормативной этики, служило залогом спасения. Цель жизни виделась в том, чтобы “приносить себя в жертву святым житием, жертву Богу святую, богоугодную, вечную, имея ум и поя в сердце песни” (32). Святым житием может, как верили духоборы, прославиться каждый, так как все люди способны быть святыми и, более того, это есть не исключение из правил, но необходимая норма жизни.

Считая человека “дивным, чудным творением Божиим”, духоборы учили о внутреннем преображении человека на основе его собственных сил и свободной воли. Это резко контрастировало с учением о спасении в православии и других христианских исповеданиях, приближая в этом отношении учение духоборов к гуманистическим учениям.

Полагая, что Иисус Христос незримо “сходит внутрь” каждого уверовавшего в него и “засеменяется в нем духовно яко в Марии благовестием Гаврииловым”, духоборы ограничивали действие божественной силы этим рождением внутреннего человека. Вся дальнейшая судьба и обретение спасения было делом уже самого человека, его свободной воли.

Учение духоборов о спасении можно с полным основанием назвать учением о “самоспасаемости”, в деле которого решающим признавалась личная вера и праведное житие. В этом смысле учение духоборов было созвучно пелагианской теории. Этический ригоризм и максимализм, хотя и предполагал возвеличивание человека, наделяя его способностью самому решать проблему своего спасения, но, вместе с тем, как бы оттеснял Христа на периферию сознания, не оставлял Ему, собственно, никакой возможности повлиять на человека, помочь ему в спасении. Благодать становилась излишней.

Вместе с тем духоборчеству, как и протестантизму, было присуще особенное состояние духовной радости, проистекающей из благодарности Иисусу Христу за уже состоявшееся спасение всех людей, из уверенности в том, что верующий уже спасен. Иначе жертва Христа представлялась как бы напрасной. Поэтому духоборы акцентировали свое внимание на прослав-

лении милостивого, любящего людей Бога, поистине Отца Небесного. Вот как, например, это выразилось в одном из псалмов духоборов: “Искони и до днесь зовет Господь чад своих: вы придите ко мне, чадушки, вы придите ко мне, милые, уготовлено для вас Мною Царство Небесное. Взмолились к нему чадушки: Господи, Господи, тяжело нам в Твое Царствие войти, все пути заграждены. На путях стоят двери железные, врата медные; у ворот стоит стража страшная”. На это Господь отвечает: “Не убойтесь, мои чадушки, не убойтесь мои милые. Аз Я борец крепкий, впереди вас гряду. Сломаю их цепи железные, сокрушу их врата медные, разгоню их стражу страшную, а вас введу в Свое Царство Небесное и буду с вами царствовать в раю Бога Иаковлева” (33). В этом псалме ясно слышатся и мотивы борьбы Бога с силами зла, препятствующими входить в Его Царствие, трактовка которого в целом близка павликианско-богомильской традиции. С другой стороны, настроение этого псалма, его основная идея очень созвучны словам М.Лютера: “Когда сатана будет пугать тебя, говоря: “Смотри, как велик твой грех! Смотри, как страшна и как горька смерть, которой ты будешь должен подчиниться”, не колеблясь отвечай ему: “Да, мой милый дьявол! Но посмотри и ты! Разве ты не знаешь, как велики страдания, смерть и воспарение Господа нашего Иисуса Христа?” (34).

42

IV. Два этапа в развитии духоборчества и его хозяйственного этоса

Особенности религиозной метафизики духоборов и понимание ими христианства как нравственной системы, учение о спасении, близкое к протестантскому, определили специфику их хозяйственного этоса. Однако, духоборчество, как сектантские движения вообще, не стояло на месте. Оно развивалось, видоизменялось, внося новое в свое вероучение.

Трактовка библейской заповеди о труде, так же, как оценка роли и места труда в жизни человека и в деле его спасения, самым существенным образом различались в духоборчестве XVIII–XIX вв., традициям которого оставались верны многие общины в России и в XX в., и в духоборчестве (руководимым П.Виригиным), внедрявшем идеи Л.Н.Толстого.

Что касается изначального духоборчества, каким оно было создано русскими крестьянами, считавшими себя “истинно православными”, поклонявшимися Иисусу Христу “в духе и истине”, то оно в своем подходе к проблеме мирской жизни и трудовой деятельности было, как уже отмечалось, во многом близко протестантизму. Такая близость объяснялась прежде всего тем, что духоборы, как и протестанты не делили жизнь и деятельность человека на “сакральную” и “профанную” сферы. И те, и другие отрицали церковь и духовенство как посредника между человеком и Богом и не признавали института монашества. Понимая христианство как религию нравственности, духоборы, как и протестанты, концентрировали свое внимание на повседневности, на будничном труде, стараясь каждый день прожить по-христиански. Труд рассматривался, во-первых, как аскетическое средство для совершенствования души — “телу честь и душе вспоможение”, и во-вторых, как, основная задача и призвание человека в его

жизненном пути. Заповедь “трудиться в поте лица своего на стезе своей” принимала форму императива, а слова апостола Павла “Если кто не хочет трудиться, тот и не должен есть” (11 Фес., 11, 10) становилось общезначимым и обязательным предписанием. К числу пороков, рассматривавшихся в одном ранге с пьянством (считавшихся в духоборчестве наиболее тяжким грехом, как и гордыня), была отнесена и лень. Напротив, трудолюбие возводилось в равное достоинство с первейшей добродетелью духоборческих общин — братолюбием. Добросовестный труд считался одним из непеременимых условий достижения спасения.

Важно подчеркнуть, что объединение добродетелей трудолюбия и братолюбия было далеко не случайным. Дело заключалось в том, что духоборы — и в этом их логика была аналогичной протестантской — признавали благим, угодным Богу тот труд, который не был направлен к личному обогащению, материальной выгоде, самопрославлению или жажде власти. Благим признавался труд, направленный на благо целого, т.е. общины, на достижение ею во всей совокупности ее членов экономического процветания. Таким образом, проповедуемая духоборчеством мирская аскеза, отвергавшая непосредственное наслаждение жизнью (особенно всякие излишества — пьянство, курение табака, распутство, роскошь и т.п.) и сокращавшая потребление, вместе с тем высвобождала хозяйственную энергию индивида, превращала труд в основное угодное Богу занятие. Борьба с плотью, постничество, перераставшее в вегетарианство некоторых общин, была борьбой не с рациональным ведением хозяйства, повышающим производительность труда, а с иррациональным использованием имущества, “нехозяйским” отношением к земле.

Огромный импульс неутомимому, постоянному, систематическому труду был дан тем, что для духовных христиан, — как духоборов, так и молокан, — не существовало деления на мир “сакральный”, монашеский и “профанный”, мирской. В отличие от православной церкви, которая видела высший христианский идеал в монашестве, а высшую форму труда — в монашеской молитве за грехи мира, духовное христианство, отвергая как церковь, так и монашество, видело свою задачу не в том, чтобы отречься от мира, а чтобы привнести в него христианскую добродетель. Вместе с сакрализацией мирской жизни сакрализовался и мирской труд.

Стремясь возродить первоначальное, апостольское христианство, духоборы ориентировались на первые христианские общины как на идеал, который необходимо претворить в жизнь. Этические идеалы этих раннехристианских общин — братская любовь, уважение друг к другу, духовная свобода, равенство, взаимная помощь и поддержка, определенная общность имущества — все это становилось эталоном для духоборческих общин.

Провозглашая, что “людям надлежит иметь имение общее, потому что они братья”, духоборы противопоставили реальным процессам социально-классового расслоения практику общности имущества (35). Уже в 60-е гг. XVIII в. среди тамбовских духоборов существовала коммуна. В еще больших масштабах она была воспроизведена после переселения духоборов в эпоху царствования Александра I из Воронежской, Тамбовской, Екатеринославской, Харьковской губерний и мест ссылок в отдаленных уездах Российской

Империи в Мариупольский уезд Новороссийской губернии, на плодородные земли по течению реки Молочной. Эти традиции были продолжены также после того, как не пожелавших обратиться в православие духоборов насильственно переселили в Закавказье в 1841–1845 гг.

44 В первый период истории духоборчества в их общинах преобладал дух всеобщего равенства и полного демократизма. "В собраниях, — как указывалось в анонимной записке 1805 г., поучаются они слову Божию друг от друга. Всякий может говорить, что знает в назидание братии". Что же касается институтов власти то, по словам автора этой записки, "в обществе их совершенно нет старейшин, кои бы управляли и распоряжались обществом, но общество управляет всем и каждым" (36). Однако постепенно, по мере утверждения догмата о перевоплощении духа Иисуса Христа в избранных людях, и прежде всего, главах общины, набирают силу авторитарные тенденции, ярко проявившиеся в период "правления" Лукерьи Калмыковой и Петра Виригина. Лев Толстой, глубоко симпатизировавший учению духоборов, писал: "По мере повышения материального благосостояния, начинает понижаться или по крайней мере останавливаться в общине рост религиозно-нравственного сознания... То же было и с духоборами, поселенными на Кавказе: богатея, они стали ослабевать в исполнении нравственных требований своего закона, они перестали быть воздержаны в своей жизни, стали курить, пить, стали судиться в судах и главное, подчинились противным их вероучению требованиям правительства, стали вступать на военную службу" (37).

Вместе с тем, авторитарные тенденции весьма способствовали экономическому развитию духоборческой общины, переселенной в Закавказье, помогли наладить организацию труда, материальную взаимопомощь и поддержку, создать централизованную систему управления. В результате за короткое время они не только основали процветающее хозяйство, но далеко превзошли своих соседей по уровню жизни.

Духоборческая община создала самобытную систему хозяйствования, основанную на религиозных этических принципах, в которой исключительно эффективно сочеталась личная заинтересованность, индивидуальный труд и коллективизм, общность имущества. Это было связано с тем, что, стремясь подражать раннехристианским общинам, и даже глубже — избранному израильскому народу, который был выведен в землю обетованную, духоборы учредили своего рода прообраз ветхозаветной скинии — Сиротский дом, выполнявший роль экономического и духовного центра, а также резиденции главы общины. В экономическом отношении Сиротский дом служил общественной кассой и вспомогательным фондом. Он состоял как из наличного капитала, хозяйственного инвентаря, различного имущества, стада крупного и мелкого скота, так и земли. Весь этот капитал собирался из добровольных пожертвований и считался достоянием всех членов общины. По существу это был банк, субсидировавший предпринимательскую деятельность крупных собственников скотоводческих и зерновых хозяйств, а также приобретение больших земельных массивов общей земли. Он также широко использовался и для разного рода благотворительности, помощи испытывающим нужду членам общины, что в немалой степени способство-

вало сглаживанию имущественного неравенства. И, как отмечал исследовавший в конце XIX в. духоборов Х.А.Вермишев: “богач не роет между собой и бедняком той пропасти, которая так характерна для быта остального населения” (38). Поощрявшаяся между духоборами взаимопомощь также помогала сгладить остроту социальных противоречий, будучи, в то же время весьма выгодной для всей общины, получавшей возможность сделать крепкими все хозяйства.

Вместе с тем, духоборческая этика труда вовсе не отрицала положительного значения личного усердия, поощряя личную инициативу. “Духобор не любит жить в большой семье, где его личное усердие, личные достоинства и личный труд совершенно расплывутся в общей хозяйственной деятельности всей семьи,” — отмечал Х.А.Вермишев, подчеркивая, что “духоборов все-таки нельзя не признать индивидуалистами. Личная польза, личный труд и искусство, по мнению их, не должны быть затираемы бездарностью, и поэтому каждый духобор, сделавшись самостоятельным, стремится непременно выделиться, зажить на своих хлебах и испытать свои силы в житейских делах” (39). В конечном итоге к концу XIX в. в подавляющем большинстве духоборческих общин личностные устремления взяли верх над былым братским коллективизмом.

Благодаря раскрепощению инициативы, приобретающей религиозно-этическую окраску как богоугодной деятельности, направленной на общее благо, мирской аскезе, ограничивающей потребление, институту Сиротского дома, позволяющему использовать выгоду крупного хозяйства перед мелким, трудолюбию, ставшему основной добродетелью духоборчества, духоборам удалось создать высокопроизводительные скотоводческие и зерновые хозяйства, отличавшиеся высокой товарностью, превосходившие по богатству, продуктивности, организации, технической оснащенности, производительности хозяйства окружавшего их местного населения.

В целом можно сказать, что взгляды духоборов на этику труда отражали стремление создать новый мир человеческих отношений, в котором земледелец видел себя и себе подобных свободным от какого бы то ни было внешнего принуждения, освобожденным от оков крепостничества, вышедшим на простор трудовой самостоятельности. Духоборчество, социальной базой которого было государственное крестьянство, гораздо более свободное, нежели помещичьи крестьяне, утверждало новый для России идеал — идеал свободного фермера, ведущего товарное производство. Православному традиционному религиозному сознанию с его отождествлением бедности с добродетельностью оно противопоставило свою концепцию, в которой желание быть бедным было равносильно желанию быть больным. Высокая оценка сельского труда, романтизация земледельчества в противовес “нечистому” городскому труду и образу жизни, способствовало созданию нравственных ориентиров протестантского типа, ориентиров, направленных на создание “рационального” хозяйства.

Однако, чем дальше продвигалось духоборчество в этом направлении, тем большему забвению предавались первоначальные его идеи об общности имущества и равенстве братьев общины. Чтобы вернуться к раннехристианскому образцу в духоборческих общинах не раз производилось

разделение и перераспределение имущества, реорганизация хозяйственного уклада.

Новый импульс развитию духоборчества дал один из его духовных лидеров конца XIX в. — П.Виригин, не прекращавший руководить духоборческими общинами и из сибирской ссылки, в которой он провел более шестнадцати лет. П.Виригин, находясь под большим влиянием Л.Толстого, разделяя его "христианский анархизм", стал инициатором и вдохновителем реформы духоборчества, во многом изменившей его религиозно-философские ориентации, в том числе и отношение к труду.

Важно заметить, что скрытое за толстовским морализмом искание Царства Божьего и правды его, которое, как хотел Л.Толстой, должно было осуществиться на земле "здесь" и "сейчас", было в высшей степени родственно духоборческим упованиям. Но, конечно, Л.Толстой, развивая свои идеи непротivления, опрощения и возврата к "естественному" состоянию человека, не подозревал, что найдутся люди, которые, героически жертвуя своим благополучием и рискуя жизнью, начнут претворять эти идеи на практике. Такими людьми стали духоборы.

Находившийся в ссылке П.Виригин руководил духоборческими общинами, передавая через своих сподвижников директивы как в письменной, так и в устной форме. Весьма характерно, что в его письмах 1888 — 1893 гг. содержались целые выдержки из сочинений Л.Толстого, и прежде всего из его сочинения "Царство Божие внутри нас".

В 1893 г. П.Виригин предложил новую программу духоборческого движения, состоящую из следующих основных положений:

1. Эксплуатация наемного и всякого иного зависимого труда несовместима с христианством;
2. Имущественное неравенство подлежит уничтожению путем равного дележа имущества богатых между бедными по добровольному согласию богатых;
3. Подлежат уничтожению стимулы, ведущие к накоплению богатства, для чего следует: ограничить размеры хозяйства настолько, чтобы оно отвечало потребности лишь простого воспроизводства условий жизни, что требует максимального "опрощения" в быту, одежде, пище и пр.; прекратить браки и отказаться от полового общения, чтобы рост семьи не вызывал необходимости поиска дополнительных средств для ее поддержания;
4. Пребывание на военной службе, как связанное с насилием, несовместимо с христианством.

Уже в этой программе, соединившей поиски Царства Божия с чисто мальтузианским пафосом о "незаконном размножении людей" и с идеями Л.Толстого о непротivлении, пацифизме и "опрощении", бросается в глаза ее "светский", а не религиозный характер. В ней мы не найдем и намека на обычные для христианских движений рассуждения об Иисусе Христе, о Боге, Св.Писании и христианской любви к ближнему. Вместо этого внимание акцентируется на практических вопросах, связанных с изменением жизненного уклада и повседневной практики.

Начав претворение этой программы в жизнь, духоборы — последователи П.Виригина, объединенные в так называемую "Большую партию",

торжественно сожгли все имеющееся у них оружие, чем подтвердили свою приверженность принципу ненасилия и непротивления. Власти же, напротив, в этом усмотрели бунт и опасные “анархические настроения”, в результате чего последовали жесточайшие репрессии. В одних губерниях прокатилась волна арестов, в других власти высылали казачьи отряды, чинившие кровавые экзекуции, сопровождавшиеся насиланием женщин и истреблением имущества. Около 4,5 тыс. духоборов без самых необходимых вещей, без скота и лошадей были высланы и расселены в плохо пригодных для жизни районах Кахетии и Западной Грузии, чем были обречены на вымирание.

Эти события запечатлелись в духоборческом фольклоре:

Наш Хрисос^т Душеспаситель,
Он путь жизни нам открыл,
И своею крестной смертью
Закон Божий утвердил.
И любовью вдохновляя,
Он велел людей любить,
Мы оружие побросали,
Чтобы убийцами не быть.
Пламя ружья пожирало,
И клубился д^лм столбом,
Ружья там, в огне, сгорали,
Издавая звук кругом.
Братья, сестры собирались,
Пели Господу мольбу.
Вдруг казаки показались —
Приготовились к бою.

Словно буря урагана
Налетели на людей,
Потоптать хотел нас Прага*
Копытами лошадей.
Сыпались на нас удары,
Только слышен звук плетей,
Кровью все мы обливались,
Становились все тесней.
Нас избитыми послали
Губернатора встречать.
Мы же шапок не снимали,
И не стали величать.
И в войсках служить не стали,
Кто тогда солдатом был
Всех их в тюрьмах истязали,
И сослали всех в Сибирь (40).

Как отмечает А.И.Клибанов: “За годы, проведенные в расселении, духоборы потеряли около половины своего состава” (41). Развернувшееся в России движение за облегчение участи духоборов, возглавляемое последователями Л.Н.Толстого и при личном его участии, закончилось успешно в том отношении, что с помощью английских и американских квакеров из России в Канаду сумели эмигрировать 7,5 тыс. духоборов. В 1902 г. к ним приехал из сибирской ссылки П.Виригин.

Казалось, никакие трудности не могли сломить упорство духоборов и их идейного вождя. С 1896 г. началось реформирование духоборчества на основе так называемых “10 пунктов” вероучения. Секта переименовывалась в “Христианскую общину Всемирного братства”. Ее новый “Символ веры”, отраженный в “10 пунктах”, гласил:

1. Члены общины уважают и любят Бога как начало всему существующему.
2. Уважают честь и достоинство человека как в самом себе, так и в себе подобных.
3. Члены общины смотрят на все существующее с любовью и восхищением. В этом направлении стараются воспитывать детей.

* Прага — фамилия казачьего сотника, возглавлявшего экзекуцию.

4. Под словом "Бог" члены общины разумеют: силу любви, силу жизни, которая дала начало всему существующему.

5. Мир состоит из движения, все стремится к совершенству и через этот процесс старается соединиться со своим началом, как бы возвратить созревший плод семени.

6. Во всем существующем нашего мира мы видим переходные ступени к совершенству — от камня к растениям, потом к животным, а затем к человеку как мыслящему созданию.

7. Уничтожать, разрушать что бы то ни было члены общины считают предосудительным. В каждом предмете есть жизнь, а следовательно и Бог. Лишить человека жизни ни в коем случае нельзя.

8. Члены общины допускают полную свободу всему существующему, в том числе и существованию. Всякая организация, установленная насильем, считается незаконной (т.е. в первую очередь государство — Т.К.)

9. Главной основой существования человека служит энергия мысли, и разум. Пищей вещественной служат: воздух, вода, фрукты и овощи.

10. Допускается общинная деятельность, общинная жизнь, держащаяся на законе нравственной силы, правилом которого служит; чего себе не хочу, того не должен делать другому (42).

48 В этих "10 пунктах" духоборческой веры в полной мере отразился не только пантеизм, объединяющий Бога и природу и рассматривающий все сущее в виде эволюционной цепи, протянувшейся от неживой природы через животных к человеку, но и гуманистические мотивы уважения к человеку. Характерно, что здесь так же, как и в программе 1893 г., нет ни слова о Христе, об искуплении, о воскресении, о грехопадении и обо всех других вопросах, касающихся собственно христианского вероучения. Это отражало эволюцию духоборчества от религии поклонения Богу "в духе и истине" к "христианству без Христа".

С этой эволюцией тесно связано и кардинальное изменение отношения к труду, переоценка ценности труда в жизни человека и его роли в деле спасения.

П.Виригин отмечал в одном из писем: "При духовном совершенствовании нужны спутники — труд и воздержание, но в основу жизни я ставлю не труд". Так он проводил в жизнь идеи Л.Толстого, делая ставку на воздержание и "опрощение".

В свое время глубоко изучивший богословие о.С.Булгакова, В.Н. Сперанский заметил: "Если Достоевский и Булгаков говорят типичному сыну новейшей культуры: "смирись и потрудись, праздный человек", то Лев Толстой, в отличие от них, сказал бы: "осознай свое человеческое достоинство и приостанови прежде всего свой одуряющий труд" (43). И действительно, нельзя не увидеть, что религиозно-этическая оценка труда православия, как впрочем и католицизма, отраженная в формуле Ф.Аквинского: "Труд есть тяжкое благо", в корне противоречила взглядам на труд Л.Толстого. Л.Толстой, а вслед за ним и П.Виригин, считали труд лишь тяжким наказанием, роковой необходимостью физического выживания, способным усыплять сознание, угнетать духовное развитие, направлять силы человека на созидание ложных ценностей, какой является культура и

цивилизация. Этому противопоставлялся идеал “простой” жизни с ограниченным до минимума потреблением благ, и, соответственно, максимальным “опрощением” в духе возврата к природе.

Эти идеи Л.Толстого были тесно связаны с его проповедью непротivления злу насилieм. Он был убежден в том, что если человек перестает протivиться злу насильственными методами, если он перестает следовать иллюзорным и порочным законам “этого мира”, то непременно должны вступать в свои права законы “Царства Божия”, должна проявиться божественная природа и последовать непосредственное вмешательство Бога. Добро и правда побеждают, таким образом, только при условии действия самого Бога, благодаря, собственно говоря, чуду. Так и в отношении труда проводилась идея о том, что если мир будет преобразован на началах непротivления, добра и справедливости, братства и взаимной любви, то приближенному к своему “природному” естеству человеку не будет необходимости до изнеможения трудиться, отупляя свое сознание, ему откроется иллюзорность благ цивилизации и технического прогресса. Станет возможным “райское” существование, при котором труд не будет полностью во власти царства необходимости.

П.Виригин последовательно развивал эти идеи Л.Толстого, придавая им новое звучание и наполняя своим, духовоборческим, содержанием.

Важно отметить, что идея непротivления была изначально свойственна духовоборчеству и молоканству. Духовные христиане выводили “свой род” в символическом смысле от трех библейских отроков: Анании, Азарии и Мисаила, пострадавших за непоклонение золотому истукану — образу Навуходносора, но чудесным образом спасшихся в огненной печи (Даниил, 1,2). Но было бы неверно утверждать, что непротivление, подобное непротivлению трех отроков, было свойственно только одним духовным христианам. Напротив, русское православное сознание всегда видело высший подвиг, высшее проявление веры в “страстотерпцах”, которых, как справедливо отмечал С.С.Аверинцев, “никак нельзя признать в обычном смысле мучениками за веру, но которые описываются традицией как мученики непротivления злу и, кроме того, как неповинные жертвы за грешный мир” (44). Таковы и первые русские святые — Борис и Глеб, и беззащитный царевич Димитрий, и “нестяжатели” во главе с Нилом Сорским, и преп. Серафим и лесковский герой старец Памва, и князь Мышкин Достоевского.

Именно этот идеал, этот тип святости и характеризует русскую духовную традицию. И в этом смысле духовное христианство не изобретало ничего нового, но следовало сложившимся в религиозном сознании народа нормам.

Что касается толстовских идей касательно труда, то П.Виригин развивал их достаточно своеобразно. Так, в частности, он писал: “Для жизни одной нравственно—моральной проповеди недостаточно, потому что наша моральная система соединена с вещественной, дух соединен с плотью. Так как труду есть препона — наша еда, а еда есть препона труду, в особенности усиленной физической деятельности, то в основу жизни человека нельзя ставить труд. Чем больше мы будем есть и изнашивать одежды, тем больше

мы должны работать” (45). Поэтому, продолжал он: “Труд необходим для того, чтобы убивать силу и бодрость тела, но если вы будете мало есть, то само по себе у вас не будет лишней силы и бодрости. Если возможно, — а это возможно, — воспитать дите совершенно законно (т.е. в духе Закона Божьего), то тому человеку и в зрелом возрасте можно было бы совершенно свободно обходиться без труда, чтобы жить человечно” (46).

Это “человечное” существование без труда, своего рода “райское” состояние до грехопадения, противопоставлялось современному “падшему” человеку с его погоней за благами “этого мира” и комфортом. Что касается библейской заповеди труда, то П.Виригин считал: “Историческое предание о том, что человек должен добывать хлеб в поте лица своего можно считать достоверным. Происходило это естественно. Человек утратил состояние гостя, возмечтал стать хозяином на земле; от этого родился страх ответственности за свою личную сохранность. Измучившись и увидев тщету своих забот, он пришел в раскаяние, и тогда родился богочеловек, Иисус Христос, который провозгласил, что не одним хлебом может быть жив человек. Он вновь стал гостем” (47). Исходя из этого, П.Виригин делал вывод о том, что постепенно нужно оставлять физический труд и идти благовествовать Христа, опираясь в этом на слова Иисуса, адресованные богатому юноше: “Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах, и приходи и следуй за Мною” (Мтф., 19, 21–24).

50

Виригинский подход к труду не получил широкого распространения в духоборческих общинах, затронув лишь часть канадских духоборов, организовавших движение так называемых “свободников” *. Характерной чертой этого движения, закончившегося весьма трагически (часть “свободников” попала за “нарушение общественного порядка” в тюрьмы, часть в психбольницы, часть в трудовые дома, часть вернулась в свои деревни), было то, что желание работать, привитое с детства, участники движения рассматривали как самое тяжкое искушение, как соблазн, препятствующий все оставить и “следовать нагим за нагим Христом”, — пользуясь выражением Франциска Асизского, посвятив себя исключительно благовествованию и проповеди ненасилия.

В целом программа П.Виригина была весьма симптоматична в том отношении, что отражала стремление вернуться к раннехристианским идеалам, понимаемым в столь своеобразной форме, отстоять их перед лицом все более набирающей в духоборчестве тенденции перехода к “рациональному” хозяйствованию — основе буржуазных отношений. Для этого общество освобождалось от эксплуатации труда ценой самого труда, от социальных противоречий — ценой “опрощения”, возврата к первобытному состоянию; от

* “Свободники”, доведя до логического завершения идеи программы П.Виригина, двинулись, оставив все имущество, из Канады на юг, “в жаркие страны”, где по их представлению, и могла состояться подобающая христианину жизнь. Движение “свободников” представляло собой своеобразный бойкот всяких форм эксплуатации труда. Так, они отказались от употребления любых металлических предметов, поскольку они результат рабской эксплуатации человека в рудниках; от обработки земли как ее эксплуатации; от использования животных как их негуманной эксплуатации; от использования денег, так как в Писании сказано: “Отдайте кесарево — Кесарю”; от употребления мяса как результата убийства животных.

соблазнов богатства ценой сознательной и абсолютной нищеты. При этом допускалась возможность “не работать телесно, но быть сытым”, что, якобы отражало идеальное, первоначальное состояние человека, его “гостевое” пребывание на Земле как в Раю, где обо всем заботится сам Господь Бог. Именно так человечество вместе с духовным ростом, которое утратили Адам и Ева, получило бы “естественный”, по словам П.Виригина, “земной рай”.

Конечно, очень легко критиковать идеи непротивления Л.Толстого и “нетрудовую” программу П.Виригина, утопизм его мечты при помощи воздержания и вегетарианства создать рай на земле. Но, как справедливо отмечал Н.Бердяев: “Христиане обычно строят и организуют свою практическую жизнь на всякий случай так, чтобы это было выгодно и целесообразно и дела шли хорошо, независимо от того, есть ли Бог или нет Бога. Никто, за исключением отдельных святых или чудаков, даже не пробует строить свою жизнь на евангельских началах, и все практически уверены, что это привело бы к гибели жизни и личной, и общественной, хотя это не мешает им признавать абсолютное значение за евангельскими началами” (48). Именно с этим “на всякий случай” и не мог примириться Л.Толстой, что, по словам Н.Бердяева, “делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была бы слабой, а его учение практически неосуществимым” (49). И потому П.Виригин и последовавшие за ним духоборы были, наверное, одновременно и “святыми”, и “чужаками”, которые, жертвуя собой, решились, благодаря своей вере и доверию к Богу, претворить на практике евангельские, как им казалось, идеалы.

V. Молоканство: формирование новых установок “экономического человека”

51

Если духоборчество сделало первый шаг в созидании нового психологического типа человека, для которого его повседневная жизнь, его трудовые будни являются полем “самоспасения”, того нового типа, который, благодаря внутренней свободе, “христианскому анархизму” и раскрепощенной инициативе мог бы стать “культурно-исторической предпосылкой” для буржуазного развития, то молоканство совершило второй шаг в этом направлении.

Молоканство вплотную подошло к созданию мировоззренческих основ “этоса рациональной экономики”, — пользуясь терминологией Макса Вебера. Или, другими словами, той этики труда, которая позволяла соединить “виртуозность в сфере капиталистических деловых отношений с самой интенсивной формой набожности”, что, по словам М.Вебера, “можно считать характерным для всех протестантских церквей и сект, которые имели наибольшее историческое значение” (50). Речь идет, таким образом, о самобытном явлении русского протестантизма, выросшего из православия, протестантизма, который, возможно, при иных исторических обстоятельствах, мог бы сыграть весьма положительную роль в экономическом развитии России. (Не случайно великий русский реформатор П.А.Столыпин имел обширные связи с амурскими молоканами, для которых он был главным политическим героем.)

Особенности этики труда молоканства вытекали из его религиозно-философских воззрений, и прежде всего, совершенно иного, нежели в духоборчестве, отношения к Св. Писанию; ставки не на “внутреннее откровение”, а на рациональное начало в богопознании, и связанного с этим развития личностного начала.

В то время как в духоборчестве священные книги Ветхого и Нового Заветов не имели решающего влияния на богопознание, молокане видели в Библии высший авторитет и боговдохновенный источник веры. Знание Библии, книг Ветхого Завета и Евангелия, служило важнейшим свидетельством религиозного совершенства верующего и представляло собой главное требование молоканского учения.

Возникновение секты относится к концу XVIII в., но прав был один из идеологов молоканского движения Н.Ф.Кудинов, утверждая: “странно думать, что молокане произошли от С.Уклеина (основателя секты — Т.К.), как нельзя полагать, что лютеранство произошло от Лютера. Лютеранство жило прежде Лютера, как религиозный критицизм в пытливых умах, в виде протеста против церковной неурядицы и несоответствующих духу христианства явлений в церковном мире” (51).

52 В противоположность пантеистическим воззрениям духоборов, молокане оставили за догматом о Святой Троице православный смысл, исповедуя теистическое учение, освобожденное, однако, от церковных канонов. Для молокан Бог в трех лицах, где Бог-Сын и Бог-Дух Святой являлись единосущными Отцу, но не вполне равными Ему в божественных достоинствах, был не только совершенным по духовности, “обоженным” человеком, как считали духоборы, не веря вместе с тем в воскресение Христа “плотью”, но и совершенным Богом. (В этом признании двуединой природы Иисуса Христа в молоканстве не было расхождений ни с православием, ни с католицизмом, ни с протестантизмом, отвергающими монофизитство.) Вместе с тем, остальные догматы, Символ Веры молокане понимали в “духовном”, символическом смысле. Так и таинства, и прежде всего таинство крещения, понималось как крещение внутреннее, заключавшееся в принятии учения Христа, а не в “купании” в воде. Впрочем, как говорили молокане, крещение не есть таинство, не есть тайна, но, напротив, есть обнаружение и раскрытие тайны. Ибо для незнающего Слово Божие все — тайна, а крещение в том и состоит, чтобы человек научился божественной Истине, чтобы она перестала быть для него тайной. Основой же этой истины, этой тайны, является то, что “Бог есть Дух, а человек есть Храм Божий, и что Дух Божий обитает в каждом человеке, что все заповеди, поэтому содержатся в одном: люби Бога как Отца нашего и человека, ближнего своего, ибо он есть сын Божий” (52). Также и таинство причащения заключается во вкушении Слова Божия, то есть в чтении и изучении Св.Писания, в насыщении этим “духовным хлебом”. Аналогичным образом молокане отвергали “внешнее” крестное знамение и ношение нательных крестов, потому что понимали образ животворящего креста как духовный образ, как тот духовный крест, который несет каждый человек в своей жизни, принимая страдания и испытания во имя Христа.

Духовное, интериорное понимание христианских догматов и таинств, нравственных заповедей Ветхого и Нового Заветов приводило к этическому максимализму молокан, к восприятию Декалога Моисея и заповедей Нагорной проповеди как своего рода категорического императива. При этом в высшей степени характерным для молоканства являлось расширенное символическое толкование библейских нравственных заповедей и советов. Так, например, заповедь Декалога “не убий” трактовалась молоканами не только как запрет на непосредственно лишение другого человека жизни в физическом смысле, но как запрет на всякое деяние или чувство, которые прямо или косвенно способствуют сокращению жизни, будь то брань, угрозы, ненависть, издевательство или унижение достоинства, желание мести в равной степени, как и сама месть и т.п.

Не отрицая большого значения “внутреннего откровения”, дающегося человеку в процессе его нравственного совершенствования непосредственно Богом, в сокровенных глубинах человеческой души, молокане, в отличие от духоборов, особое значение в богопознании и “самоспасении” человека придавали Св.Писанию. Но так же, как и протестанты они не признавали устоявшихся церковных канонов и принятых трактовок Библии, свободно определяя канон и самостоятельно трактуя текст Писания.

Библия, ее изучение — стержень молоканского вероучения. “Исповедуемая нами вера есть чтение Св.Писания”, — подчеркивалось в “Вероисповедании” молокан. Дальше читаем: “Мы строго держимся Св.Писания, и когда мы отошли от греко-российской церкви, то не какую-либо новую веру себе создали, а, напротив, возвратились к чистому христианству, более старому, чем учение греко-российской церкви, а главное более истинному, ибо оно от Бога (53). Эталонем религиозного строя служила для молокан христианская церковь первых веков, до эпохи Вселенских Соборов, “извративших” христианство (с этим связано и отрицание Предания, основой которого являются постановления Вселенских Соборов). Поэтому молоканство, отрицало православную церковь как “извращение” ранней христианской церкви, отвергая все внешние атрибуты и великолепие православного богослужения, иконопочитание, таинства как утратившие внутренний, духовный смысл и превратившиеся в формальный ритуал. Однако оно не отвергало сам принцип социального института церкви, придавая большое значение пресвитерам, избравшимся в соответствии со своим духовным авторитетам из среды верующих, религиозным нормативам, письменным обрядникам, в которых излагались основы вероучения.

При этом необходимо отметить, что в отличие от духоборчества молоканство никогда не было монолитным движением. В нем сформировались несколько основных толков и направлений:

— постоянные молокане — самая древняя и самая многочисленная секта;

— духовные молокане — прыгуны;

— так называемые “общие молокане”, недолго просуществовавшие под руководством М.Попова;

— молокане-максимисты, принявшие учение Максима Рудометкина, распространившееся в некоторых общинах Армении;

— молокане-субботники, считающие субботу днем отдыха подобно евреям Ветхого Завета, а Иисуса Христа — одним из пророков;

— молокане Донского толка, учение которых занимало промежуточное положение между православием и молоканством, включая признание таинств и участие в православном богослужении и т.д.;

— молокане-пресники, придерживающиеся определенных пищевых ограничений.

Учение о человеке у молокан, не уступавшее по уровню своего гуманистического потенциала духоборческой антропологии, отличалось от последнего акцентом на разуме как великом божественном даре. Раскрытие духовного разума и развитие интеллекта признавалось не только основным путем в богопознании, без которого "внутреннее откровение" меркнет, не освещенное сознанием, но и занимало важное место в процессе "самоспасения" человека. С этим связана и особая трактовка грехопадения, в которой на первый план выступает проблема сознания и самосознания человека. Так, пребывание Адама в состоянии первобытной невинности заключалось, собственно в том, что он, не ведая зла, не сознавал также и добра. Такое состояние было подобно животному состоянию, "счастливному" неведению животных. Грехопадение, по их убеждению, заключалось не в том, что человек узнавал, что есть добро и что есть зло, но в том, что еще не сотворив никакого зла, человек не смог далее пребывать в состоянии неведения и покоя, его первозданная радость была помрачена этим знанием.

54

Теперь, после изгнания из Рая, которое было не столько изгнанием, сколько "естественным" рассыпанием райского состояния неведения, человек был поставлен перед задачей вновь, самостоятельно, своими силами достичь райского блаженства и единения с Богом. Однако закон добра кажется человеку принудительным и тяжким. Он постоянно отпадает от этого закона. Делает он так потому, что видит в Боге только своего гневного господина, Господа, и старается умиловить Его жертвами, не вынося Его постоянного присутствия. Но в определенное время, когда человек возмужал разумом, родился Искупитель, открывший нам близость с Богом. Союз страха обратился в союз любви. Так ветхозаветный Закон принуждения стал Законом любви и свободы. Этот Закон научил человека познавать Бога как свою истину, как свою сокровенную сущность, как Дух, который дает откровение о Себе в глубинах нашего Духа. Поэтому в молоканстве в отличие от духоборчества проблема самоспасаемости человека была тесно увязана с проблемой раскрытия в нем разума как божественного дара и развитием самосознания.

Вручая Библию каждому человеку, заставляя его самостоятельно думать над ней и изучать ее, предлагать свои трактовки Св.Писания, молоканство, таким образом, в высшей степени способствовало, с одной стороны, резкому подъему уровня грамотности, а с другой — утверждению личного начала, становлению самостоятельности мышления, не скованного догматизмом. Молоканское вероучение как бы предполагало определенный образовательный минимум, без которого член общины обязательно чувствовал свою некомпетентность в вопросах веры. Не случайно поэтому в отличие от духоборов, расплачивавшихся за свое отторжение Св.Писания сплошной неграмотностью, молокане резко выделялись среди всех сект практически

поголовной грамотностью и более высоким уровнем образованности. Стремление к познанию считалось одной из важнейших добродетелей. Кроме выборного пресвитера общины высоким авторитетом пользовались “беседники” и “читальники” — те члены общины, которые занимались чтением и толкованием Библии, могли доходчиво объяснить смысл прочитанного и свободно беседовать с остальными членами общины по вопросам веры.

В целом можно сказать, что логика богопознания молокан была во многом сходной с логикой ранних реформаторов в Германии. И там, и здесь развивалась тенденция к стиранию грани между познанием Бога через откровение, данное в Св.Писании, и познанием Бога в природе, что освобождало научный поиск, делало его частью богопознавательного процесса. В этом отношении в высшей степени показательным было появление в конце 90-х гг. XIX в. “Общества образованных молокан”, программа которого предусматривала объединение образованного сектантства на почве такого мировоззрения, которое исключало бы всякое противоречие между религией и наукой и приводило бы их во “взаимную гармонию”.

На данной основе предполагалось преобразование традиционного (т.е. народного) сектантства при помощи этого научного, но религиозного мировоззрения (54). Общество образованных молокан, руководителем и идейным вдохновителем которого был А.С.Проханов (брат известного деятеля баптизма и организатора Союза евангельских христиан И.С.Проханова), опиралось в своей гносеологии на “критическое направление Канта” и признавало определяющую роль суждения в поисках истины. В целом это направление в молоканстве не успело развиться и, как и все другие религиозно-сектантские движения, было пресечено и практически уничтожено после Октябрьской революции 1917 г.

Совершенно новаторским в молоканстве, отличающим его от духоборчества, христововерия и других форм сектантства, было внесение в этику труда, рационального начала, что создавало психологические установки и предпосылки для “рационального” (по терминологии М.Вебера) ведения хозяйства, буржуазно-предпринимательской деятельности. Санкционирование буржуазного предпринимательства заключалось вовсе не в том, чтобы одобрить погоню за прибылью и воспеть достоинства богатства. Напротив, проблема санкционирования состояла в том, чтобы строго регламентировать все, связанное с добыванием денег, ввести это в русло жесткой морали, а также разорвать укоренившуюся в сознании людей связь между богатством и удовольствием. Деятельность, направленная на экономическое преуспевание, благодаря высокой оценке всякого труда, сакрализации повседневности и мирской аскезе, становится нравственно обязательной и лишеной эвдемонизма. Этому в немалой степени способствуют взаимопомощь внутри общины и практикуемая в ряде течений молоканства общность имущества.

Возможность совершить шаг к рациональному ведению хозяйства и рационализации жизни была во многом обусловлена иным, нежели в духоборчестве, социальным составом последователей молоканства. Молоканское движение располагало более широкой и сложной по своему социальному составу базой, чем духоборческое, отличалось от последнего широким участием торговой городской буржуазии, мещанских элементов,

а также представителей сельской буржуазии и "свободных сословий". Поэтому молоканство — и в этом его основное отличие от духоборчества — выработало мировоззрение, соответствовавшее новому этапу социально-экономического развития выразило интересы тех социальных слоев, которые не только стремились стать самостоятельными товаропроизводителями, но уже были ими, пройдя этап экономического становления, утвердившись в качестве представителей новых, буржуазных форм хозяйства.

56

Открытые прогрессу науки и техники, обладая более высоким культурным и образовательным статусом, молокане сумели совершить огромный экономический скачок, опередив на основе рационального ведения хозяйства и "научно" обоснованного предпринимательства не только православную деревню, но и духоборческие поселения, развивавшиеся на товарно-капиталистических путях. Вытесненные на периферию Российской империи, молокане повсюду организовывали крупное предпринимательство, становясь в ряде областей монополистами в различных отраслях экономики. Так, например, "молокане Амурской области стояли во главе всех отраслей хозяйственной и общественной жизни края, — отмечала в 1910 г. газета "Утренняя звезда" (издававшаяся в Петербурге евангельскими христианами), — парходные общества, лесная торговля, мукомольное, сыроваренное дело, учреждения денежного кредита организуются и управляются ими..." (55). Молокане также экономически процветали и в других губерниях — Бакинской, Ереванской, Тифлисской, Елизаветопольской, Таврической, Донской, Карсской, в ряде центрально-черноземных поселений. Успехи сельскохозяйственного производства были во многом связаны с использованием передовой техники и достижений агрокультуры.

Экономическое процветание, успех буржуазного фермерства и предпринимательства молокан еще больший, чем духоборов, был связан с религиозно-моральной санкцией капиталистического, "рационального" способа ведения хозяйства, с созданием особых психологических предпосылок, раскрепощающих личную инициативу и личную ответственность. Это санкционирование вовсе не сводится к высокой оценке капитала и его обладателей, как это уже отмечалось применительно к духоборам. Напротив, в молоканстве, как и в духоборчестве, присутствует мирская аскеза, понимание того, что "не хлебом единым" жив человек. Но, освящая все виды труда, в том числе и те, которые мыслимы лишь при наличии богатства и непосредственно ведут к его возрастанию, молокане, подобно западноевропейским протестантам, приходили к моральному санкционированию самого богатства. Порицание ими богачей — это прежде всего порицание пороков, связанных с богатством, превращением богатства в предмет поклонения и удовлетворения низких желаний. Но само по себе богатство — и не порок, и не достоинство, но, доставшееся честным путем испытание, налагающее на его носителя определенные моральные обязательства. Для молокан они заключались прежде всего в благотворительности, в смягчении неизбежных социальных противоречий, в использовании капитала на пользу собратьев во Христе.

Большие, нежели у духоборов, экономические успехи молокан были связаны с их ориентацией на рациональное начало, что проявилось как в

открытости достижениям культуры и науки, — немаловажному фактору в получении большей прибыли, — так и в ином соотношении коллектива и личности. Сохраняя взаимопомощь, материальную поддержку, имея общинный фонд, развитую систему благотворительности и “социального страхования”, молоканство, вдохновленное в этом примерами раннехристианских общин, в значительно меньшей степени, чем духоборчество, было привержено общественным институтам. Хотя в молоканстве существовали течения, проповедовавшие и осуществлявшие обобществление имущества и “коммунизацию” труда, как, например, это было в общине так называемых “Общих” молокан М.Попова*, основная тенденция развивалась в направлении развития личностного начала.

Если в духоборческих общинах реальность коллектива была выше реальности человека, на почве чего и сумела развиться авторитарная концепция воплощения духа Христа в избранниках, то молоканство с большим или меньшим успехом пыталось сохранить экзистенциальный нравственный центр в самом человеке, его совести, его способности к суждениям и оценкам. Именно тому было призвано служить неканоническое, свободное прочтение Библии и безавторитетное творчество собственной жизни, проповедуемые молоканством.

Таким образом, в идеале, в своем теоретическом пределе, молоканство оказалось в большей степени приближенным к понятию “соборности”, предполагающей пребывание в “общении и любви церковного народа и Духа Святого”, пользуясь выражением Н.Бердяева. Мерилом же того, насколько это ему удавалось, может служить веротерпимость, толерантность к другим формам религиозного сознания, не совместимая с тем, что обычно называют “сектантским духом”, различная в разное время и в разных общинах.

VI. Судьба “духовных христиан” в современную эпоху

Как сложилась судьба духовного христианства в советскую эпоху? Что стало с ним после Октября семнадцатого года? “Неукротимые пленники, — те же при Сталине Великом, что и при Петре Великом”, — сказал о религиозных сектантах в своем Архипелаге ГУЛАГ А.И.Солженицын (56). Действительно, духоборы и молокане, так же, как и другие сектанты оставались на протяжении всего существования советского государства “неукротимыми пленниками” Системы, проходя через не менее жестокие, чем в предшествующие столетия, притеснения и гонения, унижения и лагеря, не теряя своей веры и своих религиозных убеждений.

* Идея обобществления имущества и построения на этой основе Царства Божия на земле была свойственна в наибольшей степени так называемым “Общим молоканам”, лидер которых М.Попов создал особую программу — “Устав общего упования”. Среди основных его требований были следующие: 1. общность имущества; 2. социальное и имущественное уравнение; 3. уважение коллективной воли. Основная производственная единица в Уставе общего упования называлась “партией” и состояла из нескольких семейств, проживавших в одном доме. Партия одновременно составляла первичную религиозную организацию, называемую домашней церковью. Богатство, созданное трудом всей общины, считалось ее всеобщим достоянием. Аналогично духоборческому Сиротском дому в общине Общих молокан действовал денежный фонд; Общая сумма и Столовая сумма. Обобществление касалось всего наличного имущества, включая продукты питания, одежду, предметы быта, домашней утвари. К концу 60-х гг. XIX в. коммуны Общих молокан распались.

В первое десятилетие после революции, когда основной антирелигиозный удар был направлен против православной церкви, которую рассматривали как одного из главных врагов советской власти и оплот “контрреволюционных элементов”, большевистское государство медлило с разгромом религиозного сектантства. Впрочем, эта “медлительность” объяснялась рядом причин, и прежде всего особой, давно сложившейся традицией взаимоотношений революционеров с религиозным сектантством, полной остродетективными сюжетами (57). В этой связи хотелось бы отметить следующее. До революции 1905 г. российская социал-демократия делала на сектантство большую ставку, считая его одной из главных сил народного социального протеста. Социал-демократия неизменно выступала защитником сектантства от преследователей со стороны царизма и Св.Синода, внушая сектантам, что преследования — часть общего гнета абсолютизма и что их единственно верными друзьями в борьбе с этим гнетом являются социал-демократы. Еще в своей работе “Что делать?” В.И.Ленин неоднократно указывал, что религиозными сектантами нельзя пренебрегать, что необходимо воспользоваться их недовольством существующими порядками, их враждебностью православной церкви, фактами их преследований (к которым проявлялся особый интерес), чтобы превратить их в союзников. В.И.Ленин, не скрывая своего политического прагматизма, требовал от социал-демократов “вырабатывать таких политических вождей, которые умели бы руководить всеми проявлениями всесторонней борьбы, умели бы в нужную минуту продиктовать ”положительную программу действий” и волнующимся студентам, и недовольным земцам, и возмущенным сектантами и проч., и проч.” (58). Естественно, что социал-демократия пыталась изолировать сектантов от “вредных” пацифистских и толстовских влияний и стремилась внедрить в их сознание идею необходимости активного, насильственного сопротивления, революционной борьбы. Показательны в этом отношении три основных пункта, сформулированные В.Д.Бонч-Бруевичем в его статье “Значение сектантства для современной России”, где излагались задачи работы социал-демократов среди сектантов:

58

1. издание брошюр, прокламаций и листовок;
2. использование связей городских сектантских организаций с сельскими для распространения нелегальной литературы в деревне;
3. подготовка почвы для создания в деревнях революционных организаций крестьян (59).

Однако, несмотря на то, что на первых порах сектанты с интересом читали социал-демократическую литературу, пытаясь распознать в ней родственные хилиастические и мессианские мотивы, они не торопились принимать социал-демократическую “веру” и включаться в революционное движение. В революции 1905 г. они проявили себя индифферентно, во многом разочаровав членов РСДРП. И с этого момента возникло новое, резко отрицательное, отношение к сектантству, в целом соответствовавшее установкам общей религиозной политики большевистского государства. Его суть прекрасно отразилась в следующих ленинских словах: “Теперь (т.е. после революции 1905 г. — Т.К.), и в Европе, и в России, всякая, даже самая утонченная, самая благонамеренная защита или оправдание идеи бога

есть оправдание реакции” (60). Вместе с тем, идея использования “рядовых низов сектантства” большевиками не отвергалась. Для этого работа с сектантами была переориентирована на достижение его внутреннего раскола. Агитаторы разъясняли сектантам, что их объединение на религиозной почве призрачно и ложно, что действительное объединение может происходить только на классовой основе, как объединение эксплуатируемых против эксплуататоров, коими являются руководители сект и пресвитеры. Поэтому в первое десятилетие после Октябрьской революции большевики продолжали работу по вовлечению “трудящихся низов сектантства” в строительство нового общества и отрыву их от “реакционеров” — руководителей сектантского движения.

Эпоха НЭПа могла бы оказаться благоприятной для молокан и духоборов, выработавших эффективный механизм хозяйствования в условиях свободного рынка. Однако их инициатива по созданию сети кооперативов и артелей была сразу же пресечена. Во-первых потому, что сектанты хотели организовать кооперативы на базе религиозных общин, закрытые, таким образом, от посторонних. Этого, конечно, не могла допустить советская власть по идейным соображениям, аргументируя свой запрет альтруистическим желанием не допустить “эксплуатацию религиозных предрассудков и рабочих рук рядовых сектантов” со стороны “классово-враждебных”, обуржуазившихся руководителей сект. Во-вторых, духоборы и молокане предполагали независимую и самостоятельную кооперативную организацию, с чем не могла согласиться власть, стремившаяся все и вся поставить под свой контроль.

1929 г. оказался роковым как для для духовного христианства, так и для всего религиозного сектантства в целом. Со времени коллективизации и ее обратной стороны — борьбы с кулаками и “подкулачниками”, духоборческие и молоканские деревни, всегда выделявшиеся своей зажиточностью, оказались в наиболее уязвимом положении. Кроме того, общины духовных христиан стали проявлять особое упорство в своем нежелании идти в колхозы. Это упорство проистекало не из отрицания коллективной собственности, но из нежелания принять навязанную форму такой собственности, противоречащую представлениям и практике сектантов. Стремясь предохранить молоканство от репрессий и поголовного раскулачивания, руководители общин собрались в 1929 г. на свой последний, IV Всероссийский съезд, на котором были вынуждены принять решение о “временной приостановке” деятельности Центрсовета союза молокан, учрежденном на I Съезде в 1905 г. С тех пор молокане на многие десятилетия лишились какого бы то ни было единого координационного центра, продолжив свое существование разобщенно, не имея четкого представления о своей общей численности и зачастую ничего не зная о друг друге. (Центрсовет союза молокан был возрожден в июле 1991 г.) На том же съезде главы общин обратились ко всему братству с призывом “принять участие в организации колхозов и переселении на свободные земли”. Тем не менее, не все общины откликнулись на этот призыв и, как было принято писать в советской историографии, — окончательно расстались со своими частнособственническими инстинктами и кооперативными иллюзиями только в середине

30-х годов. Зная, что представляло собой это время, можно только представить себе, сколько горя и сломанных жизней стояло за "переориентацией" крестьян-сектантов на колхозное строительство...

60 Немалую роль в репрессиях сталинской эпохи, захлестнувших в том числе и духовных христиан, сыграла такая "замечательная организация" того времени, как "Союз воинствующих безбожников" во главе с Ем. Ярославским. Выступая с призывами разделаться со всякого рода религиозными организациями и сектами как "единственными оставшимися легальными вражескими элементами", этот Союз существенно помогал НКВД выявлять в сектантской среде "врагов народа". Кроме того, "Союз" идейно обосновывал необходимость ликвидации сектантов, опираясь на знаменитую теорию обострения классовой борьбы. В послании к И.В.Сталину от IV Расширенного Пленума Союза воинствующих безбожников в начале 1938 г. отмечалось, что перед трудящимися "все ярче и ярче обнаруживается реакционная роль религии и гнусная контрреволюционная деятельность религиозных организаций, смыкающихся с фашистскими контрреволюционными элементами" (61). При этом особо опасными "элементами" считались последователи сект, непосредственно отождествлявшихся с вражескими разведдиверсионными группами. В подтверждение этого журнал "Антирелигиозник" объявил в 1939 г. о якобы давней, еще с дореволюционных времен, связи ряда видных деятелей религиозного сектантства со спецслужбами иностранных разведок. Естественно, что секты, которыми они руководили, с самого начала были ни чем иным, как подрывными центрами, дававшими убежище "агентам мирового империализма". Трудно даже предположить, сколько тысяч сектантов, а из них духовных христиан, было репрессировано. Сколько их было расстреляно? Сколько погибло в ссылках и лагерях? Материалы архивов еще ждут своего исследователя. Но не будем забывать и о том, что в результате известной религиозной политики Н.С.Хрущева и Л.И.Брежнева только за период 1959-1979 гг. общее число молокан, например, в селах Азербайджана уменьшилось вдвое. Это, должно быть, свидетельствовало о закономерном для развития советского общества отходе трудящихся от религиозного мировоззрения, в том числе и от "самых цепких религиозных пережитков" — сектантства, как было принято говорить в то время.

В последнее время наблюдаются признаки возрождения духовного христианства. С 1990 г. стал вновь выходить созданный в 1905 г. А.С.Прохановым молоканский журнал "Духовный христианин". Развернулось активное движение за воссоздание Всероссийского центра молокан, главной задачей которого "должно стать выявление всех молоканских общин, обеспечение любой помощи для получения всех гражданских и религиозных свобод, восстановление истории молокан" (62). В июле 1991 г. состоялся I Всероссийский съезд руководителей молоканства, на котором был учрежден координационный совет всего молоканского движения.

Я ни в коем случае не возьмусь утверждать, что сектантство, даже в таких его возвышенных формах, как, например, учение духовных христиан, всегда есть непременно положительное явление. Но невозможно не видеть, что в той атмосфере духовного голода и религиозных исканий, которая

свойственна нашему современному обществу, возникает инстинктивная тяга к апостольскому христианству, к вере по модусу "быть", а не тому обрядоверию и внешнему декору, который в изобилии предлагается. И поэтому так современно звучат слова Н.Бердяева: "Сектантский уклон всегда означает сужение сознания, недостаток универсализма, вытеснение сложного многообразия жизни. Но каким укором официальному православию являлись эти народные богоискатели! Народные искатели Божьей правды хотели, чтобы христианство осуществилось в жизни, они хотели большей духовности в отношении к жизни, не соглашались на приспособление к законам этого мира... Я не представляю себе России и русского народа без этих искателей Божьей правды" (63).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Булгаков С. Два града. Об общественном идеале. Сб.ст. Т.1. М., 1911. С.198.
2. Фурман Д.У. Капитализмы тоже бывают разные. Трудовая этика как проблема отечественной культуры: современные аспекты (материалы "круглого стола") // Вопр. философии. 1992. N 1. С.7.
3. Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990. С.252.
4. Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С.252.
5. Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев Вл. Соч. Т.1. М., 1988. С.412.
6. Там же. С.407.
7. См.: Бюшер М. Трудовая этика и трудовой эмос: значение этических аргументов для политики перехода к рынку // Вопр. философии. 1992. N 1. С.19.
8. Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С.202.
9. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения М., 1990. С.290.
10. См.: Настольная книга священнослужителя. Т.8. Пасторское богословие. М., 1988. С.164.
11. Демустье А. Монашеская жизнь: притча ее истории // Символ. Париж, 1991, июль. N 25. С.39.
12. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С.253.
13. Булгаков С. Православие. С.204.
14. См.: Толковая Библия / Под ред. А.П.Лопухиной. Т.1. СПб., 1904. С.20.
15. Пастырское богословие. С.629.
16. Цит. по: Булгаков С. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. М., 1916. С.38.
17. Монашеское делание. Сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия. Свято-Данилов монастырь. М., 1991. С.189.
18. Бессмертный А.Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести. М., 1989. С.131.
19. Бердяев Н. Судьба России. С.30.
20. Федотов Г. Святые древней Руси. М., 1990. С.188.
21. Там же.
22. Андерсон Вл. Старообрядчество и сектантство. СПб., 1913. С.417.
23. Желтов Ф.А. Дух и обрядность // Духовный христианин. М., 1991. N 1. С.17.
24. Цит. по: Андерсон Вл. Указ. раб. С.380.
25. Peacock K. Songs of the Doukhobors. Ottawa, 1970. P.75.
26. Цит. по: Андерсон Вл. Указ. раб. С.379.
27. Там же.
28. Там же.
29. Там же.

30. Смирин М.М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М., 1955. С.98.
31. Андерсон Вл. Указ. раб. С.379.
32. Послания екатеринославских духовоборов каховскому губернатору (Цит. по: Андерсон Вл. Указ. раб. С.376–377).
33. Цит. по Peacock К. Op. cit. P.49.
34. Leonard E. Histoire generale du Protestantisme. Vol.1. P., 1961. P.193.
35. См. об этом подробнее в фундаментальных исследованиях крупнейшего советского исследователя религиозного сектантства в России А.И.Клибанова, в частности, в его монографиях: История религиозного сектантства в России. М., 1965; Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971; а также в работе И.Малаховой: “Духовные христиане”. М., 1970.
36. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.88.
37. Гонения на духовоборов, с заключением гр. Л.Н.Толстого. Лондон, 1985. С.12.
38. Цит. по: Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.97.
39. Там же С.94.
40. Цит. по Peacock К. Op. cit. P.82–83.
41. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.113.
42. Там же.
43. Сперанский В.Н. Новая философия государственного хозяйства (О религиозно-экономическом учении С.Н. Булгакова). Пг., 1915. С.25.
44. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Крещение Руси: история и современность (Сборник статей из периодической печати 1986–1988 гг.). М., 1989. С.36.
45. Цит. по Андерсон Вл. Указ. раб. С.390.
46. Там же.
47. Там же.
48. Бердяев Н. Русская идея. М., 1990. С.176–177.
49. Там же.
50. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С.67.
51. Кудинов Н.Ф. Столетие молоканства в России. 1805–1905. Баку, 1905. С.7.
52. Вероисповедание духовных христиан, обыкновенно называемых молоканами. Женева, 1865. С.32.
53. Там же. С.3.
54. См. Кудинов Н.Ф. Указ. раб.
55. Цит. по Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.158.
56. Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ // Новый Мир. 1989. N 11. С.154. Этой теме посвящена также замечательная “Повесть о дубческих скитах” А.Герасимова. См.: Новый мир. 1991. N 9.
57. В этом отношении можно упомянуть революционеров, рядившихся в раскольников, как, например, А.Д.Михайлов, или специально придумывавших свои религиозные учения, чтобы затем возглавить созданную самим секту и повести ее в “нужном” направлении, как, например, А.Маликов.
58. Ленин В.И. Что делать? // Ленин В.И. ПСС. Т.7. С.125.
59. Бонч-Бруевич В.Д. Значение сектантства для современной России. Лондон, 1902. С.334.
60. Ленин В.И. Письмо А.М.Горькому на о.Капри (декабрь 1913 г.) // Ленин В.И. ПСС. Т.48. С. 231.
61. Атеистические чтения. М., 1990. С.27.
62. Духовный христианин. М., 1990. N 1–4.
63. Бердяев Н. Русская идея. С.220.

“ДУХОВНЫЕ ХРИСТИАНЕ”: РЕЛИГИОЗНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ И ЭТИКА ТРУДА

Б.Коваль

В России, как и в большинстве стран Европы, определенную роль в отношении к труду и к хозяйству сыграло христианство. Но мы привыкли считать, что понятия “Россия” и “православие” неотделимы. Так ли это? Известно, что внутри христианства (в том числе и православия) существовали и другие духовные традиции. В чем заключалось религиозное своеобразие “духовных христиан”? Какова была специфика их отношения к труду? Какими особыми чертами обладал их “экономический человек” и что позволяло им, находившимся в России в положении гонимых и преследуемых, быстро добиваться экономического процветания? Ответы на эти вопросы вы найдете в предлагаемой статье.

20

Преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать и о духовных его предпосылках, а именно о выработке соответствующей хозяйственной психологии, которая может явиться делом лишь общественного самовоспитания,” — писал о.С.Булгаков в начале века (1).

Сегодня эта проблема приобретает особую значимость. Переход к рыночной экономике вряд ли может быть вполне успешным без восстановления определенного культурного уровня общества, без возрождения нравственных основ и духовных ценностей, а на этой основе — соответствующей этики и мотивации труда, стимулирующей стремление к честному заработку и честному предпринимательству. Конечно, и с культом наживы, и с принципом “laissez faire” (“все дозволено”), возможны рыночные отношения, свойственные “дикому” капитализму. Но в наших условиях это неизбежно обернется еще большей нищетой народа и обогащением мафиозно-коррупционных структур.

Не случайно в последнее время многие видные экономисты, политологи, историки стали обращать самое пристальное внимание на проблему этики и мотивации труда, признавая, что “эффективный рынок у нас будет только тогда, когда сформируются адекватные и рынку, и нам, нашей культуре мотивации рыночного предпринимательства, когда образцом для подражания станет частный, но обязательно честный рыночный предприниматель, работающий не для того, чтобы “нахапать”, но из чувства долга и потребности в труде, когда мы выработаем свои, не американские и не японские, а российские формы рыночной экономической жизни” (2).

Чтобы выработать применимые к нашим условиям формы рынка, соответствующие русским традициям и культуре, воссоздать этику труда, необходимо учитывать весь положительный и отрицательный опыт давнего и недавнего прошлого, а также вспомнить к чему призывали и от чего предостерегали русские философы конца XIX — начала XX в.

Сейчас, когда социалистическая система хозяйства рухнула вместе со своей догмой, превращавшей человека в функцию хозяйственно-экономи-

ческого процесса, становится особенно ясно, насколько правы были Н.Бердяев, Вл.Соловьев, о.С.Булгаков, Л.П.Карсавин, С.Л.Франк, Н.О.Лосский и многие другие, кто выступал против так называемого “экономизма”, отделявшего экономику от этики и всех духовных факторов и противопоставлявшего ее как “первооснову” бытия “иллюзиям” сознания. Экономизм, утвердившийся в либеральной политэкономии еще в XVIII в. и унаследованный марксизмом, искал, по словам о.С.Булгакова: “хозяйственной подосновы для самых высших, и казалось бы, наиболее духовных проявлений жизни” (3). Говоря о недопустимости того, чтобы человеческая жизнь рассматривалась прежде всего как хозяйственно-экономический процесс, чтобы человек оценивался утилитарно как “производитель и потребитель” материальных благ, Н.Бердяев не раз подчеркивал, что “экономика есть лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель ее, не высшая ценность и не определяющая причина. Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные” (4).

Что касается специфики хозяйственно-экономической сферы, то она заключается, как считали русские религиозные философы, не в том, что будто бы имеет свои, “роковые” законы, но в том, что она “представляет по существу своих отношений особое, своеобразное поприще для применения единого нравственного закона” (5). Об этом едином нравственном законе, который марксизм отрицал, считая общую человеческую мораль выдумкой и хитростью господствующих классов, Вл.Соловьев, в частности, писал: “Самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра и не организованы нравственно” (6).

Таким образом, спустя век мы возвратились на новом витке истории к старой проблеме. Большинство последователей современных экономических теорий продолжают в той или иной форме исповедовать все тот же “экономизм”, принципиально игнорируя этическую и психологическую мотивацию труда, социокультурный контекст, этнические и конфессиональные особенности, веруя в то, что можно заставить “работать” некую “чистую” модель рыночных отношений одинаково эффективно и в Замбии, и в Турции, и в Польше, и — теперь в России.

Симптоматично однако появление так называемого “интегрального” подхода к экономике, сторонники которого видят основной недостаток господствующей экономической теории как раз в том, что она игнорирует все “внеэкономические” факторы и не учитывает этику и мотивацию труда. “Предполагается, что этические факторы относятся лишь к внешним условиям экономической деятельности, причем не настолько важным, чтобы включать их в парадигму экономической теории,” — отмечает в этой связи М.Бюшер (7).

Вместе с тем, вся мировая и российская история дают огромное количество материала, свидетельствующего как раз о том, что та или иная психологическая мотивация труда, тот или иной хозяйственный этос играли ключевую роль в хозяйственных успехах. В свое время это показал еще Макс Вебер в своей знаменитой “Протестантской этике и духе капитализма”. Сегодня, анализируя экономический рынок Китая, многие экономисты говорят о капитализме “по Конфуцию”, способном обогнать японский.

Обращаясь к России, мы видим, что для нее, как и для большинства стран Европы, определяющую роль в формировании традиций хозяйственной этики сыграло христианство. Именно христианская этика труда и его христианская мотивация были той "духовно-хозяйственной силой, которой, по справедливому замечанию о.С.Булгакова, утвержден фундамент всей европейской культуры" (8). И хотя восточное христианство носило более "созерцательный" по сравнению с западным характер, обладало своими особенностями, своим отношением к мирской жизни, эти слова в полной мере относятся и к России. Поэтому и представляется необходимым рассмотреть основные принципы хозяйственного этоса христианства.

Конечно, наряду с общими христианскими принципами этики труда и общим христианским духовным типом "экономического человека", существуют многообразные варианты "экономического человека" и этики труда, свойственные различным христианским исповеданиям (православию, католицизму, протестантизму со всеми его разветвлениями и вариантами: лютеранством, реформатскими церквями, пуританством, квакерством, баптизмом и т.д.). Свой особый духовный тип хозяйственного деятеля и соответствующую этику труда имеют и многообразные христианские секты, возникшие на основе "ересей", противостоящих трем основным христианским вероисповеданиям.

22

В России всегда господствующей религией было православие. Естественно, поэтому, что в русской истории на первый план выходит православный духовный тип "экономического человека" и первостепенное значение имеют традиции православной этики труда. Их изучение, несомненно, исключительно важно для успешного решения современных проблем. Вместе с тем, необходимо иметь в виду и то, что исторически православие было связано более с аграрным хозяйством, с крестьянским земледельческим бытом, нежели с промышленным и денежным капитализмом. Поэтому в православии многие вопросы этики и мотивации труда, характерные для индустриального общества, оказались в тени, в отличие от католицизма и особенно протестантизма.

Однако в России среди русского населения были не только православные. И хотя вплоть до 1905 г. выход из господствующего исповедания — православия — приравнивался к наиболее тяжким уголовным преступлениям, число "раскольников" (как называли всех "уклоняющихся" от православной веры, будь то старообрядцы, еретики, сторонники "поганого латинства" или сектанты) всегда было велико. Среди некоторых из них, шедших по пути, аналогичному западному протестантизму, формировалась иная, чем в православии этика труда и иной духовный тип "экономического человека". Он был ориентирован на "рациональное" ведение хозяйства, — пользуясь терминологией М.Вебера, на развитие буржуазных отношений.

В связи с этим большой интерес представляют так называемые "духовные христиане", создавшие свое оригинальное вероучение, а на его основе свой хозяйственный этос, который позволял им так организовать свою работу и быт, что их уровень жизни был всегда намного выше уровня их православных соседей.

В чем заключалось религиозное своеобразие “духовных христиан”? Специфика их отношения к труду? Какими особыми чертами обладал их “экономический человек” и что позволяло им, находившимся в положении гонимых и преследуемых, быстро добиваться экономического процветания? Ответить на эти вопросы мы и постараемся в данной статье.

Чтобы определить специфику этики труда “духовных христиан” и особенные черты их “экономического человека”, необходимо прежде обратиться к общим для всех христианских вероисповеданий и сект принципам трудовой этики, общей для всех основе мотивации труда и общим чертам христианского хозяйственного деятеля. Ведь без определения общего мы не сможем увидеть особенного.

* * *

I. Общие христианские принципы этики и мотивации труда

Христианская этика труда не представляет собой какого-либо специального кодекса законов о труде или свода предписаний, указывающих как, где, когда и сколько нужно трудиться, какова должна быть форма собственности или размеры богатства. Она дает не конкретные правила для той или иной ситуации (хотя могут существовать конкретные запреты, как например, запрет на процент на капитал и ростовщичество), но принципы и ориентиры, призванные осмыслить и облагородить человеческий труд, обратить его на служение высшим ценностям, духовно наполнить его.

Сфера интересов христианской этики труда, как и любой этики вообще, лежит в пределах “должного”, а не “сущего”. И потому ее занимают не проблемы экономической производительности, но вопрос — ради чего трудится человек? В чем смысл хозяйствования? Может ли хозяйственный труд способствовать делу спасения человека и мира? Что такое труд — наказание или призвание? Каковы должны быть его роль и место в жизни человека? Как сделать его средством богоугождения и возможно ли это?

Естественно, что ответы на все эти вопросы вытекают из всего христианского вероучения и этических воззрений. В этом смысле хозяйственная этика имеет производный характер. Учение о Боге, мире и человеке, путях познания истины и обретения спасения, о грехопадении и конце мира, о церкви и таинствах и т.д., определяя структуру ценностей и жизненные устремления христианина, формируют и особый тип хозяйственного деятеля, этику его труда. Но особенное значение для этики труда имеет учение о спасении. Как справедливо отмечал М.Вебер: “Не этическое учение религии, а то этическое отношение к жизни, которое поощряется в зависимости от характера и обусловленности средств к спасению, предлагаемых данной религией, является ее специфическим “этосом” в социологическом значении этого слова. В пуританизме таковым была определенная методически-рациональная система жизненного поведения, которая прокладывала путь “духу” современного капитализма” (9).

Пытаясь определить общие христианские черты "экономического человека" и общие для всех христианских исповеданий и сект принципы этики труда, мы сразу же сталкиваемся с тем, что общее для всех считающих себя христианами "метафизическое поле" крайне ограничено. Каждое вероисповедание: католицизм, православие и протестантизм, каждое направление протестантизма, каждая христианская секта имеют свои собственные трактовки по всем вероучительным вопросам, свое понимание Св.Писания, свое к нему отношение, свою гносеологию и учение о спасении. Фактически единственное общее для всего христианского мира — это вера в Христа и принимаемый почти всеми догмат, выраженный апостолом Петром: "Ты еси Христос, Сын Бога Живаго". Все дальнейшие вопросы — соотношение божественного и человеческого в Иисусе Христе, о боговоплощении, о воскресении и пр. — лежат уже в области споров, полемики, расколов, взаимного анафемствования. Святое для одних кажется кощунственным другим. И так по всему кругу вероучительных вопросов.

24

Такое разнообразие в понимании христианской метафизики неизбежно ведет к различиям в построении этической системы. И хотя весь христианский мир, кроме манихейско-павликианской традиции, признает за основу основ 10 заповедей Моисея и евангельские принципы нравственности, это вовсе не означает, что этика в православии, католицизме и протестантизме совершенно одинакова. Одни превращают этику в автономную сферу, другие считают ее "образом" спасения души, третьи подменяют христианскую религию этикой, а Бога — нравственным законом. Для православия и католицизма религиозно-этический максимум достигается в монашеском идеале, для протестантизма во всех его вариантах монашество неприемлемо и греховно.

Учитывая сказанное — можно ли говорить об общих для всего христианского мира принципах этики труда? Об общих христианских чертах "экономического человека"? И, если такое все-таки возможно, то в чем это общее заключается?

Действительно, выделить общие принципы этики труда и обрисовать облик христианского хозяйственного деятеля чрезвычайно трудно. Если абстрагироваться от манихейско-павликианской традиции, которая, унаследовала гностическое отношение к материи как источнику зла и греха, и соответственное этому отношение ко всей материальной стороне жизни, то можно отметить следующие общехристианские принципы хозяйственного этоса.

1. Хозяйственная энергия христианства основывается на принятии этого мира, на отношении к материальному, видимому миру как к благу. Вместе с тем, наряду с мироприятием христианству свойственно и мироотрицание. В чем смысл антиномического отношения христианства к миру?

Христианство отстоит одинаково далеко как от пессимистического отрицания мира (и не является, вопреки широко распространенному мнению, проповедью потустороннего бытия, направленной на отстранение человека от земной жизни), так и от апологетики биологизма и материальных наслаждений "этой" жизни. Смысл жизни, учит христианская религия, лежит по ту сторону противоположности земли и неба, души и плоти. Взятые

отдельно друг от друга они далеки от полноты, а следовательно и от смысла. И поэтому полнота всемирного смысла “может явиться только в объединении неба и земли”, в точке пересечения земной “горизонтали” и небесной “вертикали”, в самом сосредоточении креста, который образуется из этих двух жизненных устремлений (10). Христианство несет Благою Весть о присутствии Живого Бога в живом человеке и об осуществлении и воплощении Бога в “этом” мире, о приобщении “этого” мира к полноте божественной жизни. Основываясь в отличие от всех других религий на вере в Иисуса Христа как одновременно совершенного Бога и совершенного Человека, где “нераздельно и неслиянно” соединены, по выражению Отцов Церкви, природы Божеская и Человеческая, христианство видит цель жизни человека в том, чтобы он уподоблялся Богу, Иисусу Христу, чтобы, совершенствуя свою природу, он одухотворял плоть, “стяжал Святого Духа”, — как говорил великий православный святой Серафим Саровский. В этом — основа христианской этики.

Таким образом, христианство, стремясь к спасению мира, а не к спасению от мира (как было свойственно дуалистическим философиям и религиям, видевшим в материи зло, что было продолжено манихейско-павликианской традицией, признающей в христианстве “ересь”), с одной стороны, зовет к освобождению от мира, его благ и всякой хозяйственной заботы, призывая “не любить мира, ни того, что в мире” и не заботиться, “что есть и что пить”. Достаточно вспомнить притчи о “птицах небесных”, которые “не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их” (Мф., 6, 26) или о богатом юноше. С другой стороны, мир — творение Божие, которое Бог, создав, возлюбил, и не пощадил Сына Своего для спасения мира. Поэтому мир, от которого христианство призывает освободиться, от которого бежит монах, “не есть совокупность всего того, что лежит “на лице земли” (естественная и социальная жизнь людей). Сама по себе всякая реальность есть благо, ибо сотворена Богом. Мир, о котором идет речь, отмечает католический теолог А.Демустье, “есть поврежденность в каждом человеке всех связей, поврежденность, которая разобщает его способности, душу и тело, ум и чувства. Этот мир есть извращенность отношений между людьми, которая заставляет их жить в обществе, исполненном зависти и соперничества, в котором каждый убежден, что его собственная самореализация может быть осуществлена лишь за счет победы над другим человеком” (11).

Признание мира как Богом сотворенной реальности благом и ценностью было основным условием развития хозяйственной энергии и реабилитации всякого труда. Однако для христианства ценность и значение труда заключались вне самого труда.

2. Из антиномического отношения к миру, соединяющего мироприятие и мироотрицание, родилась этика хозяйственного аскетизма, религиозная мотивация труда. Аскеза в данном случае заключалась в том, что человек совершал какую-либо работу прежде всего ради христианского послушания, ради воспитания души и сердца. Труд становится средством нравственного совершенствования. Поэтому христианский аскетизм, руководствуясь идеей о том, что земной мир может быть приобщен к Богу, что он способен

принимать в себя "царство Божие", не только не отрицал какого бы то ни было труда, но, напротив, полагал этот труд, направленный к утверждению царства Духа, своей основной задачей. Как отмечал П.Д.Юркевич: "Первые христианские аскеты, известные под этим именем, шли в больницы, чтобы служить страждущим собратьям, шли на поле битвы, чтобы облегчить страдания раненых, выкупали пленных, заботились о содержании нищих, калек, вдов и сирот" (12).

И какую бы форму не принимал аскетизм — будь то мирская аскеза, создававшая культ труда ради богоугождения, или удаление от мира в монастыри, или такие крайние формы аскезы, как самобичевание или столпничество, — везде присутствует дуалистическо-аскетический идеал — порыв к Богу и жажда спасения.

Хозяйственный аскетизм, превращающий труд в средство самовоспитания, самосовершенствования, богоугождения подчиняются, таким образом, высшим, духовным целям, а именно "стяжанию Святого Духа", "обожению". И хотя роковая зависимость от хлеба насущного оставалась, трудовая аскеза претворяла труд в средство совершенствования и спасения души.

26

Это проявилось в особой этико-религиозной мотивации труда: для христианства "экономический человек" определяется его верою. "Это не значит, — писал о.С.Булгаков, — чтобы человек чрез это освобождался от внешнего бремени хозяйственной необходимости — ибо и апостолы Христовы должны были рыбачить, как и ап. Павел — заниматься деланием палаток, но изнутри это бремя принимается для Господа, ради христианского послушания. И эта религиозная установка определяет духовный тип хозяйственного деятеля, который должен проходить свое хозяйственное служение, в каком бы социальном положении он не был, с чувством религиозной ответственности. И этой этики труда не могут заменить никакие иные — гуманистические или коммунистические лозунги" (13).

Причем, чем глубже было дуалистическое мировосприятие, чем сильнее ощущалась сила зла, тем ярче проявлялась аскеза. Поэтому аскеза была свойственна всем христианским исповеданиям и сектам, в полной мере включая и манихейско-павликианскую традицию.

3. Христианство, не отвергая никаких областей жизни и никаких форм труда, — ибо всякий труд может быть высшей формой аскезы, — стремилось к одухотворению, облагораживанию хозяйственной жизни, рассматривало ее как особое поприще совершенствования человеческого духа.

Считая человека господином тварного мира, его познавательным и хозяйственным логосом, христианство наделяло людей правом и обязанностью трудиться как для собственного существования, так и для оказания помощи ближнему и совершения заповеди Божией.

Человеку, созданному по образу и подобию Божию, "было не только многое дано, но и многое задано". И в первую очередь эта "заданность" проявлялась в том, что человеку было заповедано продолжать дело Бога на земле, быть послушником и "со-трудником", со-участником претворения в жизнь Божественного плана одухотворения материи и природы.

Еще до грехопадения, сразу после создания первого человека, Бог дает заповедь труда. “И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать и хранить его” (Быт., 2, 15). В этих словах Священного Писания заключена “первая божественная заповедь о труде человека, исключаяющая языческую идеализацию так называемого “золотого века” и осмысливающая существование человека (14).

Таким образом, в этот первоначальный, “райский” период заповедь труда уже существовала, но сам труд, конечно, принадлежал не “царству необходимости”, — пользуясь выражением Н.Бердяева, так как от него не зависело условие физического выживания, но “царству свободы”, творчеству и радости.

Вследствие грехопадения, природа, во-первых, перестала покоряться человеку, и во-вторых, труд потерял свой первоначальный характер радостного свободного творчества, став тяжким бременем. Св. Григорий Нисский и св. Максим Исповедник обращают особое внимание на то, что, совершив грехопадение, человек вместо того, чтобы одухотворять материю, тело, природу, сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному.

Изгнанные из Эдема, прародители человечества оказались вынужденными усердным трудом, полным страданий и мук, добывать хлеб насущный. Земля была “проклята” за грех первых людей и стала произрастать “терние и волчцы”, плодородие ее оскудело. Таким образом, грехопадение означало, кроме прочего и то, что человек признал в материальном и телесном единственное условие своей жизни. Он не подчинил себе материю, “пищу”, но сам подчинился ей. Жизнь превратилась в борьбу за существование.

Однако вина человека не уничтожила божественный план, призвание первого, “ветхого” человека исполнил Новый Адам — Иисус Христос. С Боговоплощения Христа начался процесс воссоединения тварного мира с Богом, начался подъем жизни к “небу”.

Соединение в Иисусе Христе двух “нераздельных и неслиянных” природ — божеской и человеческой означало, что Бог стал человеком и понес его крестную муку, а человек стал сыном Бога”, и, таким образом, весь мир оказался осененным Крестом Животворящим, Крест стал олицетворением архитектоники земного бытия.

Преображение креста страдания, символа муки страждующего и умирающего мира, в Крест Животворящий, которое произошло с Воскресением Христа, оба жизненных устремления — “горизонтальное” и “вертикальное”, “земное” и “небесное” наполнились смыслом, так как была преодолена грань, отделявшая “потустороннее” от “посюстороннего”. Поэтому, как верят христиане, с этого момента земная жизнь с ее трудом оказалась оправданной в соприкосновении с духовной жизнью человека, с “сакральной вертикалью”, восходящей к горным высотам. И всякая деятельность человека, соприкасаясь с духовной жизнью, направляясь ею, становится средством к главной цели жизни, одухотворению телесной природы, очищению души и сердца, обретению спасения. Соединяя в себе свободу и необходимость, совмещая призвание и наказание, труд определялся в христианстве как “тяжкое благо”. И эта формула Фомы Аквинского разделяется всем христианским миром.

4. Независимо от социального статуса и имущественного положения каждый христианин должен трудиться. "Не трудящийся да не ест" (11 Фесс., 3, 10) и "трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов" (11 Тим., 2, 6). При этом каждый должен своим трудом добывать не только свой земной хлеб, но и хлеб небесный — Вечную Жизнь во Христе, что дается трудами и подвигами молитв, аскезы, "постничества и трудничества". (в зависимости от вероисповедания или принадлежности к той или иной секте).

Но во всех случаях, "Если человек не трудится, он — не христианин" (15).

5. При всем разнообразии отношения к собственности, все христианские вероисповедания и секты признают, что все в мире и сам мир принадлежал, принадлежит и будет принадлежать тому, кто его сотворил, то есть Богу Творцу. Вместе с тем, Истинный Владыка может дать во "временную собственность" людям часть Своего владения. Поэтому преступление заповеди "не укради" совершается не только против ближнего, но и против Бога. В свете этого делается также понятным, почему невозможно ничем "обогащаться" навечно и возвыситься через это мнимое имущество. Однако, данным во "временное пользование" можно по-разному распорядиться. 28 Христианство считает собственность и богатство нейтральными в нравственном отношении, они могут быть благословением, а могут обернуться проклятием. Все определяется, как учит христианство, внутренними намерениями, побуждениями, которыми руководствуется "распорядитель" собственности и богатства. Главное — достичь внутренней свободы от благ мира, от привязанности к богатству. "Нет ничего нового в том, чтобы отказаться от богатства и раздать его беднякам и нищим, что многие делали и до пришествия Спасителя, одни ради досуга и науки, другие ради суетной чести и славы," — говорил Климент Александрийский, отмечая, что важен не внешний отказ от собственности и богатства, а внутренняя свобода духа от привязанности к благам мира. Без этого внешний отказ бессмысленен.

Отвергая лишь самодовлеющее хозяйство, его этическую бесконтрольность, христианство не отрицало, что богатство может быть средством богоугождения. От собственника требовалось определенное поведение. "Как можно было бы накормить голодного, напоить алчущего, одеть нагого и приютить бесприютного, если каждый прежде всего терпит сам нужду во всем этом?" — спрашивал Климент Александрийский. И заключал: "Не должно бросать имущества, которое полезно и ближнему. Богатство есть орудие. Если ты правильно его употребляешь, то оно послужит тебе к оправданию, а если неправильно им пользоваться, то можно оказаться служителем несправедливым. Ибо природа его в том, чтобы служить, а не господствовать" (16).

И хотя многие Отцы Церкви резко осуждали частную собственность и считали общность имущества единственной приемлемой формой, в целом христианство исходило из того, что форма собственности не определяет внутреннего отношения к ней. Можно с одинаковым успехом находиться в плену как частной, так и общественной собственности. Единственное, к чему призывает христианство в этом отношении, — не погружаться в заботу о

хозяйстве до конца, не дать овладеть собою инстинктом обустройства в “этом” мире, но подчинять собственность и богатство религиозно-этическим нормам, служению Богу и Ближним. В целом отношение христианства к материальной стороне жизни, к хозяйству, к собственности и богатству можно выразить словами св. Феодора Студита: “Телесное наше, будучи посвящено Богу, духовно есть” (17).

Эти основные принципы трудовой этики, разделяемые всеми христианскими вероисповеданиями и большинством сект (за исключением последователей манихейско-павликианской традиции, прославляющей грехопадение как восстание против Злого Бога), преломлялись в каждом вероисповедании и каждой секте по-своему. Это зависело прежде всего от особенностей их религиозно-этического идеала и их учения о спасении. Так, для православия и католицизма, видевших религиозно-этический идеал в монашестве, идея спасения мирским трудом была свойственна в значительно меньшей мере, чем протестантизму, который отвергал монашество и развивал идею о профессиональном труде как призвании и основном средстве богоугождения и спасения. Однако так или иначе, понимание труда как “тяжкого блага”, главной формы аскезы, средства спасения и самовоспитания, как обязанности, заповеданной человеку Богом при сотворении — все эти идеи были основой, на которой различные вероисповедания и секты надстраивали свои собственные конструкции хозяйственного этоса.

II. Исторические и религиозные предпосылки “духовного христианства”

Русское религиозное сектантство, исходной формой которого было “христововерие” (на его основе впоследствии возникло “духовное христианство”), представляло собой закономерный и, можно сказать, неизбежный результат развития “исторического” православия. Это определялось двумя основными взаимосвязанными причинами. Первая из них заключалась в том, что русская церковь, будучи дочерью церкви Византийской, унаследовала от нее тенденцию к религиозному национализму и “цезерепапизм”, превращающий Кесаря в главу церковного мира.

Религиозный национализм, представляя местное и временное — все-ленским и вечным, проявился прежде всего в том, что русское православие было осознано как единственно “чистая” и единственно истинная вера.

По мере того, как Русь становилась Россией и московские князья все больше выступали в роли вождей нации, происходила нарастающая сакрализация власти, подчинение церкви государству. С XVI в. церковь, как отмечает А.Р.Бессмертный, “окончательно национализируется, порабощается государством и насильственно ограничивается в социальной сфере законничеством и формализованной регламентацией повседневной жизни” (18). Русская церковь все дальше уклоняется в сторону религии “закона”, а не благодати; в сторону обрядоверия и внешнего понимания христианства, стремясь к “охранению, закреплению национально-религиозного быта, выдаваемого за подлинное бытие” (19). Идеология, основанная на этом религиозном национализме, представляла Россию “третьим Римом”, утвер-

жда, что только в России и есть чистое христианство и что только русские православные и есть христиане. Это отождествление вселенского и местного, временного и вечного, церковного и народного, религиозного и национального привело в итоге к формуле: православие, самодержавие, народность. Но, вместе с тем, этот же религиозный национализм породил и центробежную тенденцию, дух раскола, схизмы, сектантства. Раскол был связан именно с внешнеобрядовой стороной, с тем, что чистота православия усматривалась в "правильном" обряде. Сектантство же вызывалось жаждой отстоять внутреннее от внешнего, живую веру от преходящих условностей обряда.

Важно отметить, что была и вторая причина, условно говоря "догматического" характера, которая заключалась в том, что в отличие от католицизма православие не имело вероучительного авторитета в лице папы Римского. Большая свобода в толковании тех или иных вероучительных вопросов, допускаемая восточным христианским богословием, приходила в противоречие с отвергающей такую свободу церковной практикой. Осознание того, что только русское православие есть истинное при отсутствии жесткой вероучительной дисциплины приводило к тому, что личное, частное мнение выдавалось за единственно истинное, частное толкование того или иного вероучительного вопроса — за самое "чистое" православное. Не случайно известный историк церкви прошлого столетия Е.Е.Голубинский видел причину всех расколов и распрей в непомерном самомнении, сочетавшемся с религиозным фанатизмом. До Никона многие русские даже были убеждены в том, что греки отступили от чистоты православия и заразились "латинской поганой ересью" и что настоящее христианство свойственно только русским православным, Московской Руси — "третьему Риму".

30

Естественно, что живая вера, жажда истины Христовой противоречила внешнеобрядовому христианству и не могла смириться с превращением христианства в идеологию, выхолащивающую из него живую душу. Не принявшие формализованной и подчиненной государству религии, культивировавшей национально-религиозный быт, либо сохраняли свою живую веру, искавшую Христа в глубинах сердца, либо уходили в монастыри Заволжья и севера Руси, либо "ударялись в раскол". Оппозиционные официальной церкви религиозные движения принимали форму еретических и сектантских движений.

Важно отметить, что противостоявшая "цезерепапизму" пророческо-апостольская традиция, питаемая живой верой и уважением к духовной свободе ближнего, вела на историческом пути тех своих подвижников, кто оставался в лоне православия, и тех, кто "вышел" из него в ереси и секты. Так, в первой половине XVI в. заволжские монахи — "нестяжатели", последователи св. Нила Сорского, не желая вершить духовный суд и участвовать в пролитии крови еретиков, давали убежище всем гонимым и преследуемым. Именно это стало поводом обвинений многих из них в широко распространившейся в то время ереси "жидовствующих". Эта ересь, по словам Г.Федотова, "всколыхнула вокруг себя волны рационалистического движения" (20), дала мощный импульс развитию вольномыслия. Официальная церковь при помощи светской власти в середине XVI в.

“вскрыла еретическое гнездо” в Заволжье и северорусских скитах, в результате чего вместе с еретиками были осуждены на заточение многие и многие из “нестяжателей”. “ Это было настоящим разгромом целого духовного направления, — пишет Г.Федотов, — и без того подавленного церковным торжеством осифлянства” (21). С этим разгромом ересей, а вместе с ними и православных “нестяжателей” завершился первый этап оппозиционных официальной церкви движений в России. Но пророческо-апостольская традиция не была окончательно задавлена. Признаки возрождения стали проявляться уже со второй половины XVII в. Ее пытались возродить старообрядчество, к ней обращались секты, возникшие на православной почве или в той или иной степени связанные с православием.

В отличие от старообрядческих движений, выступавших под лозунгами возвращения к “старине”, “старой вере” и “старой обрядности”, отстаивавших патриархальные идеалы, религиозное сектантство, не имело позади себя духовного маяка, кроме собственно апостольского христианства, разветвляясь на великое множество толков и направлений. Противопоставив себя официальной церкви и внешнеобрядовому пониманию христианства, религиозное сектантство дало новый импульс духовной жизни народа. По выражению Вл.Андерсона, известного русского исследователя сектантства, “оно как обухом по голове ударило русского человека, дерзко и вместе с тем наивно усомнившись над целесообразностью старой системы буквального понимания веры и просто посовествовавшего, как говорил великий украинский мыслитель Г.Сковорода, “усматривать сущее сквозь текст” (22).

В этих поисках сущего, истины в сектантстве всегда сосуществовали два пути — рационалистический, или, как его еще называют, “евангелистический” путь, и путь мистицизма, откровений и пророчеств. Русский “евангелизм”, превозносивший разум человека как один из даров Всевышнего, за все время своего существования обнаруживал склонность к духовно-мистическому пониманию учения Христа. И потому рационалистический и мистический путь в сектантском богопознании то расходились в разные стороны, то сливались в единое целое.

Первоначально русское религиозное сектантство, возникшее на православной почве, вылилось в христововерие, последователи которого называли себя исповедниками “веры Христовой”, а обличители прозвали “христовщиной” и “хлыстовщиной”. Его появление относится ко второй половине XVII в., хотя истоки христововерия берут начало еще в 30-х гг. того же столетия, когда некий “предивный отец Капитон” проповедовал идею о том, что человек сам, без помощи церковной иерархии и таинств способен общаться с Богом, что истинное христианство не в обрядах и ритуале, а в сердце и совести.

В начале своего пути христововерие отличалось явным иррационалистическим характером и мистико-экстатическим культом радений, во время которых человек обретал возможность непосредственного общения с незримым миром. О глубоком неверии в способность человеческого разума постигать божественные истины, недоверии к “рацио” свидетельствует, например, предание христововеров о том, что один из учеников Капитона

— Данило Филиппов, легендарный основатель секты, выбросил в Волгу все духовные книги, призвав верить только Святому Духу, говорящему через сердце и совесть, и понимать учение Христа не буквально, а духовно. Вместе с тем, в начале XVIII в. в христововерии стала преобладать тенденция рационалистического подхода к богопознанию, к изучению Писания и научению каждого из верующих трактовке его.

На этой рационалистической волне христововерия и родилось так называемое "духовное христианство", первые глашатаи которого вышли из христововерческой среды.

Духовное христианство, разделившееся вскоре после своего возникновения на два течения: молоканство и духоборчество*, ставило целью возрождение первоначального христианства апостольских времен, воссоздание общин раннехристианского образца с их духом братолюбия, равенства всех членов, выборностью главы общины, взаимной помощью и поддержкой, в ряде случаев и общностью имущества.

С этим стремлением, с обращением к пророческо-апостольской традиции связаны все заповеди духовных христиан: доверять Святому Духу, т.е. внутреннему откровению Бога в человеке, а не церковным авторитетам, как тому учило православие; сосредоточиться на внутренней, духовной жизни, а не внешне-обрядовой, "идолопоклонской" стороне религиозной практики; внимать духу Писания, а не его букве. С ним же сопряжено отрицание Предания, чтимого православной церковью (Вселенских церковных Соборов как высшего авторитета, вероучительных книг патриархов, установленных церковной иерархией правил и обрядов), которое, по мысли духовных христиан, только искажает и затемняет первоначальную ясность евангелического учения. Стараясь "очистить" христианство, понимая его как внутренний путь и жизнь души, духовные христиане отвергали какие бы то ни было внешние атрибуты, начиная с иконопочитания, расцениваемого как служение идолам, до крестного знамения, в котором усматривался языческий магизм. В отличие от молоканства, для которого "святая святых" было Писание, духоборчество довело свое учение до последовательного духовного анархизма, придя к отрицанию и Писания как внешнего атрибута веры, объявленного необязательным в сокровенном диалоге человека и Бога.

Важно отметить, что духовное христианство, будучи исконно русским явлением, независимо и своими собственными путями пришло в конечном итоге к выводам аналогичным реннепротестантскому движению в Европе, к взглядам, весьма близким раннему М.Лютеру, У.Цвингли и особенно Т.Мюнцеру. Здесь та же жажда духовной свободы, тот же прорыв к христианству "бытия", а не "обладания", — пользуясь терминологией Э.Фромма. Призыв к "прочувствованию в себе", как читаем в "Вероисповедании духовных христиан", духа Христа, почти текстуально совпадает со словами Т.Мюнцера: "Тот, кто не чувствует в себе духа Христа и не уверен, что имеет его, тот не часть Христа".

* Существует несколько версий происхождения названия "молокане". Сами они связывают такое название с евангельскими словами об учении Христа как "чистом духовном молоке". Что касается названия духоборов, или духоборцев, то оно церковного происхождения. Назвав так эту секту, ее церковные обличители имели ввиду якобы борьбу ее последователей с Святым Духом. Сами же духоборы, сохранив это название, вложили в него противоположный смысл: борьбу за торжество Святого Духа.

Такая внутренняя близость духовного христианства к раннему протестантизму обусловила тесное взаимодействие молокан и духоборов с баптистами в конце XIX — начале XX в. К духовным христианам стали причислять себя впоследствии и так называемые штундо-баптисты, появившиеся под влиянием религиозного движения в среде немецких колонистов в южных губерниях России в конце XIX в.

Основная идея духовного христианства, определившая его религиозно-философское своеобразие и этические воззрения, заключалась в поклонении Богу “в духе и истине”. Что означала эта формула и какой смысл придавали ей духовные христиане?

Поклонение Богу “в духе и истине” было заповедью Иисуса Христа всем верующим. В Евангелии от Иоанна в разговоре с самаритянкой Иисус произносит следующие слова: “Настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе: Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине” (Иоан., 4, 23–24). В этих словах Иисус указывает на то, что вопреки ветхозаветному убеждению иудеев и представлениям самаритян о том, что успешность богослужения и молитвы зависят от внешних условий, и главным образом, от места поклонения, для “истинных поклонников” главным должно быть внутреннее состояние, чистота сердца и искренность веры. “Бог есть Дух”, и это означает, что Он стоит вне всяких границ пространства и времени, внимая молитве в любом месте в любое время. Выражение “в духе” значит здесь противоположность всему внешнему, условному, телесному, вообще всему материальному, что молитва и богослужение могут быть действены и угодны Богу лишь тогда, когда они искренни, наполнены любовью, верой и надеждой.

Духовные христиане придавали заповеди поклонения Богу “в духе и истине” особое значение. Эта заповедь стала центральной темой учения духоборов и молокан. Противопоставляя себя как “истинных” поклонников Богу адептам исторического православия с внешним пониманием христианства, духовные христиане последовательно отрицали все внешние проявления христианского культа, все “человеческие установления”, загрязняющие чистоту первоначального христианства. К этим “установлениям” они относили Св. Предание; поклонение иконам как рукотворным образам, что было равносильно, по их мнению, идолопоклонничеству; православную литургию и посещение православных храмов; все таинства, совершаемые в церкви, начиная с водного крещения и кончая евхаристией, елеосвящением, отпеванием, таинством брака и пр.; православные молитвы; крестное знамение.

“Очищая”, таким образом, христианство от “искажающих” и “загрязняющих” его первоначальную чистоту “человеческих установлений”, придавая, подобно западным протестантским учениям, решающее значение в деле спасения личной вере и личной ответственности, духовные христиане считали себя восприемниками апостольского, первоначального христианства. И в этом отношении логика духовных христиан была аналогичной логике ранних протестантов, выступивших с критикой внешнеобрядового магизма католической церкви, ее “законничества” и “арифметики заслуг”, дошед-

шей до продажи индульгенций. И хотя западные протестанты шли к возвеличиванию человека “с маленькой буквы” путем предельного уничтожения Человека “с большой буквы”, делая его ничтожеством, лишенным свободной воли, в то время как духовные христиане, напротив утверждали Человека, наделяя его свободной волей и природным стремлением к добру, с подлинно гуманистическим пафосом считали Человека “дивным творением Божиим”, в итоге многие положения в вероучении протестантов и духовных христиан оказались весьма близки. Но, пожалуй, наиболее сходными с протестантскими были представления духовных христиан об этике труда, его месте и роли в мирской жизни и деле спасения.

34 Утверждая, что “церковь не в бревнах, а в ребрах”, духовные христиане выработали учение, направленное на искание “внутреннего человека”, на раскрытие в нем образа и подобия Божия. Евангелие было для них изложением в символической форме нравственной системы, сокровенного пути человека к Богу. И поэтому понимать его, как учили духовные христиане, надо иносказательно в “духовном смысле”, а не буквально. Поклонение “в духе и истине” связывалось, таким образом, с нравственным восхождением человека, его совершенствованием. Христианство понималось не как религия догм или метафизики, но как религия этики, основанная на любви к Богу и ближнему. Евангелие, — “Благая Весть”, — принесенная Иисусом неотделима от “со-вести”, ставящей каждого человека перед молчаливым свидетельством внутреннего света. Это утверждало и православное богословие. Борясь за восстановление апостольской традиции, духовные христиане стремились исповедывать не ветхозаветное “законничество”, этику правил и предписаний, но “этику принципов”, основанную не на букве, но на духе Закона. Отвергая “внешнее оправдание” перед Богом, выражающееся в соблюдении церковного ритуала и обрядовости, духовные христиане считали кощунственным полагать, что свечкой перед изображением святых угодников замаливаются все грехи, что формальное обращение к Богу во время богослужения на никому не понятном старославянском языке означает выполнение нравственной и духовной работы. Этому они противопоставляли активное человеческое совершенствование и дисциплину. Отказываясь от церкви как от посредника между Богом и человеком, духовные христиане призывали к ответственности за свои решения и поступки.

Как писал в начале XX в. Ф.А.Желтов, один из видных деятелей молоканства: “К сожалению и теперь все еще есть люди, которые стараются перекроить старую ветхозаветную одежду обрядности и закона и заставить носить ее во имя Христа”. Истинное поклонение Богу связано с проявлениями лучших качеств человека: “любви, милосердия, сострадания, кротости и смирения, разума и мудрости. Именно это и будет ”тем служением духом, которое заповедано Христом, а восстановление жизни Христа в своем духе будет воскресением Его в плоти, потому что все благое духовное в человеке и есть Он, Христос, Сын Божий, дающий человеку спасение через употребление верующими для этого Его высших духовных начал. В сознании такой близости человека к Христу и есть истинный залог его служения Богу. Замена же всего этого внешней обрядностью и внешним знанием

Христа по чудесам Его, есть возврат человека к ветхозаветному костюму, в котором ему будет тесно" (23).

Таким образом, для "духовного христианства" центральной идеей было служение Богу в "духе и истине", что предполагало отказ от всего внешнего и сосредоточение на внутренней, духовной жизни. Видя в христианской религии религию этики, они стремились к тому, чтобы служение "в духе и истине" проявлялось в их жизни как нравственный закон, основанный на любви к Богу и ближним.

Вместе с тем, духоборчество и молоканство значительно разошлись между собою по многим вероучительным вопросам. Их представления о Боге, о происхождении зла, о Св.Троице, о природе Иисуса Христа, а также о путях богопознания, были весьма различны. Но особенно разошлась их оценка Св.Писания. Если духоборы ориентировались на мистические переживания и "внутреннее откровение", отбрасывая Библию, когда она не соответствовала этому откровению, то молокане, напротив, считали Св.Писание альфой и омегой своего учения.

Развиваясь и видоизменяясь, переживая внутренние расколы и преобразования, меняя свои взгляды на тот или иной вопрос вероучения, духовное христианство распадалось на большое число толков и направлений, каждое из которых отличалось своими особенностями в отношении к труду, собственности и богатству.

III. Религиозное своеобразие духоборчества

Генетически связанные с христововерием, духоборы считали себя "истинными православными христианами", поскольку, как говорили они: "Мы чистосердечно исповедуем Иисуса Христа и содерживаем Его святой Закон". Свое название, данное им как уничижительное прозвище православными иерархами в XVIII в., сами духоборы трактовали по-своему. "Что значит духоборы? Это значит, что мы духом познаем Слово Божие, духом бодрствуем в образе Господа нашего Иисуса Христа, Св.Духом избираемся и от Духа меч берем, этим духовным мечом, познанием духом Слова Божия, воюем с сатанинскими силами" (24). Но, конечно, учение духоборов весьма далеко отстояло от православия, во многом оно приближалось к манихейско-павликианской традиции и ее богомильскому варианту, широко распространенному в средние века в Болгарии.

Непримиримость православной церкви к духоборчеству во многом объяснялась такой близостью последнего к ранним "ересям" — манихейству и павликианству, против которых боролись Вселенские Соборы, утверждая Символ Веры.

В чем проявлялась эта близость?

1. Так же, как павликиане и богомилы, духоборы считали материю злом, а тело — "темницей для души". В этом они следовали платоническим воззрениям и традиции гностиков, внеся, однако, в последнюю значительное своеобразие. В отличие от павликиан и богомилов, учивших о дуализме, т.е. о существовании благого Бога, сотворившего незримый, духовный мир, и злого демона, сотворившего землю и тело человека (но не его душу),

духоборы исповедовали пантеизм, веруя в “Единого Бога—Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого, и который свой свет нам открыл”. Однако им тоже был свойствен дуализм, близкий к манихейско—павликианской традиции. Он ярко проявился в учении о происхождении материального мира и человека. Так, духоборы полагали, что еще до окончания творения, некоторая часть душ, восстав против своего Создателя, отпала от Бога и была за это низринута Им в материальный, видимый мир, мир низших энергий и существ, лишившись в наказание сознания о своем божественном происхождении. Поэтому так же, как павликиане и богомилы, духоборы считали материальный мир злом, а плоть препятствием для свободного воспарения души к Богу—Отцу. Но, пока душа замкнута в своей темнице — теле, она должна, как считали духоборы, неустанно трудиться над освобождением себя от гнетущей материи и плотских соблазнов, пробиваясь к своему божественному первообразу. Это они уподобляли химическому процессу, где плоть — вода; мирская жизнь — кипение; а цель жизни — “перечищение в чистый спирт духовный”. Характерно, что духоборы верили в переселение душ и считали, что в случае “утяжеления” своей души соблазнами и похотями, человек может переродиться в животное или другую форму низших существ.

36 2. Так же, как павликиане и богомилы, духоборы разделяли докетические представления в христологии, а именно полагали, что тело и, соответственно, “телесно—физическая” жизнь Иисуса Христа были не подлинно—человеческими, а призрачными. Ведь, будучи последовательными дуалистами, они не могли Сына Божия, Слово сблизать со “злой” материей. Поэтому, согласно дуалистическим учениям, Иисус Христос не воплотился подлинно, в человеческой плоти и не стал человеком, сохраняя свою божественную природу, но лишь “пневматическим”, “эфирическим”, как говорили гностики, или “эфирным” телом. Это тело соответствовало природе Иисуса, который был ни кем иным, как архангелом Михаилом, младшим сыном Бога—Отца. (Впрочем, в отличие от твердого убеждения павликиан и богомилов в том, что Иисус, он же архангел Михаил, был вторым сыном и имел старшего брата — Сатанаила, отпавшего вследствие гордыни от Бога—Отца, духоборы не были единодушны в решении этого вопроса. В большинстве своем они склонялись к тому, что Иисус был единственным Сыном Бога—Отца, а сатана — Люцифер лишь падшим ангелом.)

В соответствии с такими докетическими представлениями, совершенно иной смысл, чем в православии и католицизме, признающих двуединую природу Иисуса Христа, получили крестные муки, Воскресение и Вознесение Христово, как и учение о будущем воскресении людей в конце существования мира. Ведь если Христос не имел человеческого тела, то Он и не страдал по—человечески, и не воскресал и, тем более, не возносился телесно на небо. Таким образом, весь комплекс вероучительных вопросов оказывался в духоборчестве совершенно противоположным православному вероучению.

3. Из докетизма следовало также “непочтительное”, с православной точки зрения, отношение к Богородице, которой духоборы, впрочем, как и протестанты, не уделяли особого внимания.

4. Подобно павликианам и богомилам, духоборы отрицали иерархическую организацию церкви и саму идею церкви как социального института. Признавая церковь лишь как духовное, мистическое тело Христово, объединяющее всех людей, духоборы, аналогично павликианам и богомилам полагали, что само учреждение видимой церкви, ее иерархии, ее таинств, ее богослужения и обрядов — дело рук Сатанаила, обманывающего людей и разделяющего их вероисповедальными преградами. Об этом пелось в одном из псалмов духоборов:

Живого Бога Храм священный,
Он — без начала, без конца,
Единый, мудрый, совершенный,
Созданье мудрого Творца.
В тебе, мой храм нерукотворный,
Бог все собой объединил,
Зачем же дух вражды позорной
Нам храм искусственный сложил?

Зачем высокими стенами
Он разделил сердца людей?
Из братьев сделал нас врагами,
Ожесточил сердца людей?
Роскошным блеском ослепляя,
Он Бога скрыл и подменил,
Обрядом пышным отвлекая,
Он совесть нашу усыпил (25).

В противоположность иерархической структуре церкви православных и католиков, духоборы, как павликиане и богомилы, избирали одного из братии Учителем, символическим Христом, которому помогали руководить общиной двенадцать апостолов. Этот принцип был широко распространен также во многих других русских сектах, например, христововеров, “Новом Израиле”, секте так называемых “общих” молокан, руководимых М.Поповым.

5. Отрицая зримую, явленную церковь с ее иерархией, духоборы, как павликиане и богомилы, отрицали вместе со всеми таинствами, таинство брака, евхаристии и крещения в том виде, в каком они существовали в православии и католицизме. Таинства рассматривались аллегорически, “духовно”. Это значило, что, например, под таинством евхаристии понималось не вкушение пресуществленного хлеба и вина в тело и кровь Христовы, как тому учило православие и католицизм, а приобщение к Учению Христа, “вкушение” духовной пищи, Его Слова. “Причащаемся ко Святым Его тайнам во оставление грехов, которые проходят сквозь мозги и кости человеческие. Удаление от грехов и праведная жизнь и есть наше причастие к Господу Иисусу Христу. Желает получить новую силу и благодать Божию и впредь желаем жить свято, по-христиански. Выясняем, что приобщение ко святым Его тайнам — от худых дел удаляться” (26). То же самое относится и к постам: “Наши посты — мысли воздержания, говорим: отыми от нас, Господи, всякую неправду!” (27). Символическую трактовку получал и Крест Животворящий: “Крест есть страдание за Христа. Крест телесный — терпение, терпи обиды без отмщения; крест небесный — кротость и смирение. Общий христианский крест — тесный путь, вольная скорбь, вольная нищета и странство” (28).

Также символически трактуется Страшный Суд: “Кто не водворяет в себе Царство Божие, тот уже осужден своим беззаконием, кто не идет к жизни вечной, тот идет к смерти. Суд Божий в том и состоит, что каждый судится в себе самом по законам жизни и смерти” (29).

6. В общем русле павликианско-богомильской традиции, духоборы отрицали существование Св. Троицы, считая православную в нее веру поклонением трем богам вместо одного. Вместе с тем они использовали образы Св. Троицы в аллегорической трактовке, считая, что: Бог-Отец есть Свет; Бог-Сын есть Жизнь, Бог-Дух Святой есть покой. Применительно к человеку, в интериорном смысле, Троица понималась как: Отец — память; Сын — разум; Дух Святой — воля. Именно из этих трех элементов и состоит, как учили духоборы, душа человека, сопричастная Богу.

Во всем этом духоборчество, так же, как и павликианско-богомильская традиция, решительно расходилось с православием. Основа этого расхождения во многом заключалась в том, что православие отвергало дуализм и, как его следствие, докетизм в христологии; согласно православному вероучению Иисус Христос являет собой образ совершенного Бога и совершенного человека одновременно, а его божественная и человеческая природы "нераздельны, но и неслиянны". Совершенно различны были и подходы духоборчества и православия к понятию церковности. В то время как православие признает два измерения церкви, существующих одновременно: невидимую, мистическую церковь, которая как бы пронизывает видимую, но не сливается с ней, духоборчество признает только невидимую, мистическую, духовную.

38

Важно отметить, что исповедуемой духоборами незримой, духовной церкви, мистическому телу Христову, объединяющему всех верующих, было присуще и глубокое чувство вселенскости, универсализм и терпимость к иным вероисповеданиям. "Истинные христиане", как считали духоборы, стоят выше вероисповедальных разграничений. Эти разграничения, по их мнению, есть проявление дьявола, который всегда старается разъединить людей, что Христос позволял входить в храмы всех христианских вероисповеданий.

Этот универсализм, особенно характерный для духоборчества в его "послереформенный" период, т. е. после преобразований, которые провел в нем в конце XIX в. духовный лидер духоборчества П.Виригин, в XVIII — XIX в. был вместе с тем заглушен учением о воплощении Христа преимущественно в "роде праведном", к которому постепенно стали причислять себя духоборы.

Согласно представлениям, по которым, Бог есть Дух, не только пронизывающий все сущее, но и живущий в человеке, идеологи духоборчества постепенно пришли к утверждению догмы о том, что дух Христов, преемственно передаваясь от одного человека к другому посредством перевоплощения душ, вселяется в особо избранных, а именно в лидеров духоборческого движения. С этим было связано почитание в секте духоборов их руководителей как истинных Христов, сначала выбираемых по их нравственному достоинству, а затем наследственных, так как "дух Христов" мог передаваться по наследству.

Именно с протестом против такого извращения первоначальной идеи о равнодостоинстве всех христиан было связано формирование молоканского течения, первый идеолог которого, С.Уклеин, выступил против авторитаристских тенденций в духовном христианстве и против пантеистических воззрений духоборчества.

Большим своеобразием отличалась гносеология духоборческого движения, учение о богопознании. В то время как православная церковь, так же, как и католическая, считала, что откровение передано в двух равноценных формах — Священном Писании и Священном Предании, причем передано не отдельным личностям, а всей церкви в целом, духовное христианство считало откровение достоянием каждого верующего. По учению церкви, Св.Писание и Св.Предание не противоречат и не могут противоречить друг другу, поскольку имеют один источник — Истину Иисуса Христа. Однако, взятые сами по себе, вне канонов и догматов церкви, они не есть Истина. Ведь их прочтение и толкование может быть ложным и еретическим. Гарантией истинности является только церковь во всей ее совокупности, представленная во Вселенских Соборах. Что касается всего, до чего можно “дойти своим умом” или ощутить каким-либо напряжением чувств, то оно никакого отношения к откровению не имеет.

Опасаясь еретического толкования Библии и ее свободного от установленных догм изучения, православная церковь на протяжении многих веков препятствовала внецерковному чтению Св.Писания, запрещая мирянам иметь его. То же, впрочем, делала в свое время и католическая церковь. В Англии, например, за распространение в народе Библии Дж.Уиклефа сажали в тюрьмы и сжигали на кострах.

Доступ народа к священным текстам и, следовательно, подлинной евангелизации, впервые стал возможен лишь в эпоху царствования Александра I, когда благодаря деятельности Российского Библейского Общества Библия была впервые переведена на современный русский язык и многие языки народов России.

Духовные христиане, как некогда ранние протестанты, считали, что богопознание возможно на основе собственного духовного опыта, благодаря “внутреннему откровению” и в результате разумного постижения евангельских истин, изучения Св.Писания. Св.Предание же, было со всей решительностью ими отвергнуто как “человеческое” установление, а не богодухновенное Писание, как извращающее и затемняющее евангельские истины.

Вместе с тем, духоборчество и молоканство стояли на различных точках зрения относительно того, какой именно путь предпочтителен в процессе богопознания. Для духоборов это был путь мистических откровений, непосредственного общения человеческой души с Святым Духом, путь, обычно называемый в богословской литературе “путем пастухов” (по Евангелию первыми пришли поклониться новорожденному Иисусу пастухи, получившие мистическое откровение о рождении Младенца). Молоканство, не отрицая огромного значения “внутреннего откровения”, сосредоточилось на изучении Библии, на рационалистическом пути богопознания, так называемом “пути волхвов”.

В этом отношении духоборчество выделялось последовательным и бескомпромиссным отрицанием каких бы то ни было внешних авторитетов, будь то люди или священные книги. В итоге духоборы отвергли и Библию как боговдохновенный источник веры, доведя до логического завершения старый призыв христововерия “Верьте Святому Духу!” Библии была про-

тивопоставлена так называемая “Животная Книга” (“Книга Жизни”), состоящая из псалмов, молитв и изречений, принадлежащих народному творчеству. Эта Книга была устной, передаваемой из рода в род, из поколение в поколение.

Концепция духоборчества о человеке как “Храме Божиим”, в котором непосредственно по внушению Св.Духа совершается зарождение “внутреннего” человека, Нового Адама, привела к формированию своего рода христианского анархизма, отвергавшего все внешние авторитеты, законы и предписания, все “человеческие установления”. “Закон сделан для беззаконников,” — говорили они, утверждая, что истинные христиане должны следовать только внутреннему закону, закону совести и разума.

Такой духовный анархизм духоборов, признававший только внутренний закон, подчиненный божественной воле человеческий разум, по своему духу и логике был весьма близок идеям анабаптистов, и, прежде всего их идеолога, деятеля немецкой Реформации Т.Мюнцера. И они апеллировали не к “пергаментной Библии”, а к Святому Духу, действующему в качестве “чистейшего и непосредственного источника истины для человека”. Как отмечал историк Реформации М.М.Смирин, “идея такого разграничения между ограниченно-человеческим и божественно-истинным, исходящая вместе с тем из убеждения, что божественная истина является, по-существу, человеческой и земной в высшем понимании, — эта идея образует лейтмотив мюнцеровской теологии и всего миросозерцания” (30). Это полностью можно отнести и к миросозерцанию духоборчества.

Не случайно поэтому духоборы столкнулись с вопросом, который в свое время встал перед анабаптистами. Что конкретно должен делать человек в бесчисленных этических ситуациях, из которых состоит его жизнь? Ведь никакие священные книги и духовники не могут указать путь. Поэтому каждый раз необходимо обращаться к “уму сердца”, к “духовному разуму”, совести. Но, полагаясь только на внутренние ориентиры, можно легко нарушить границу между свободой духа и аморализмом. Где же выход? В свое время анабаптисты увидели его в том, чтобы следовать всем этическим предписаниям Ветхого и Нового Заветов, возведя 10 Заповедей Моисея и статус высшего Закона.

Духоборы пошли аналогичным путем. С одной стороны, они также заучивали наизусть Декалог и Нагорную проповедь, хватаясь за них как за соломинку в море этической неопределенности. С другой — они предъявляли абсолютные требования к нравственному облику и поведению человека, превращая христианство в религию нравственности. “В какой мере человек должен исполнять веления Господни? — спросите вы у духобора и услышите: в мере их исполнения Иисусом Христом” (31).

Акцент на этической стороне религии и “христоцентричность” сближали духоборчество с протестантизмом в целом, где особое внимание уделяется человеческому облику Иисуса как нравственного идеала.

Отвергая церковь как посредника в отношениях между Богом и человеком, отрицая таинства и в том числе отпущение грехов, духоборы, так же, как и ранние протестанты, были вынуждены ради решения проблемы этической неопределенности отделить свободу совести, свободу нравствен-

ной интуиции от свободы поведения. Отнятая у церкви монополия на определение “что есть зло и что есть добро” в поступках и помыслах человека, перешла к секте, к общине. Она стала теперь инстанцией, способной снять с личности бремя нравственной ответственности и помочь решить все этические проблемы. Однако личность попадая под диктат коллектива, общины, теряла свою свободу, может быть в еще большей мере.

В этом отношении весьма показательна история секты “молокан-субботников”, увидевших выход из ситуации этической неопределенности в буквальном и неукоснительном соблюдении ветхозаветных норм. (Отсюда их название — субботники, т.е. празднующие как день Господень не воскресенье, подобно всем христианам, а субботу, как предписывал Ветхий Завет.)

На основе всех этих идей духоборчество строило свое учение о спасении. Ориентируясь на внутреннее откровение и не придавая особого значения Священному Писанию, которое представлялось им аллегорическим изложением нравственного закона, духоборы понимали христианство как “хождение в вере, в единении, дружбе, любви и общении и связи нашего сердца с Иисусом Христом”. Это, составляя основу нормативной этики, служило залогом спасения. Цель жизни виделась в том, чтобы “приносить себя в жертву святым житием, жертву Богу святую, богоугодную, вечную, имея ум и поя в сердце песни” (32). Святым житием может, как верили духоборы, прославиться каждый, так как все люди способны быть святыми и, более того, это есть не исключение из правил, но необходимая норма жизни.

Считая человека “дивным, чудным творением Божиим”, духоборы учили о внутреннем преображении человека на основе его собственных сил и свободной воли. Это резко контрастировало с учением о спасении в православии и других христианских исповеданиях, приближая в этом отношении учение духоборов к гуманистическим учениям.

Полагая, что Иисус Христос незримо “сходит внутрь” каждого уверовавшего в него и “засеменяется в нем духовно яко в Марии благовестием Гаврииловым”, духоборы ограничивали действие божественной силы этим рождением внутреннего человека. Вся дальнейшая судьба и обретение спасения было делом уже самого человека, его свободной воли.

Учение духоборов о спасении можно с полным основанием назвать учением о “самоспасаемости”, в деле которого решающим признавалась личная вера и праведное житие. В этом смысле учение духоборов было созвучно пелагианской теории. Этический ригоризм и максимализм, хотя и предполагал возвеличивание человека, наделяя его способностью самому решать проблему своего спасения, но, вместе с тем, как бы оттеснял Христа на периферию сознания, не оставлял Ему, собственно, никакой возможности повлиять на человека, помочь ему в спасении. Благодать становилась излишней.

Вместе с тем духоборчеству, как и протестантизму, было присуще особенное состояние духовной радости, проистекающей из благодарности Иисусу Христу за уже состоявшееся спасение всех людей, из уверенности в том, что верующий уже спасен. Иначе жертва Христа представлялась как бы напрасной. Поэтому духоборы акцентировали свое внимание на прослав-

лении милостивого, любящего людей Бога, поистине Отца Небесного. Вот как, например, это выразилось в одном из псалмов духоборов: “Искони и до днесь зовет Господь чад своих: вы придите ко мне, чадушки, вы придите ко мне, милые, уготовлено для вас Мною Царство Небесное. Взмолились к нему чадушки: Господи, Господи, тяжело нам в Твое Царствие войти, все пути заграждены. На путях стоят двери железные, врата медные; у ворот стоит стража страшная”. На это Господь отвечает: “Не убойтесь, мои чадушки, не убойтесь мои милые. Аз Я борец крепкий, впереди вас гряду. Сломаю их цепи железные, сокрушу их врата медные, разгоню их стражу страшную, а вас введу в Свое Царство Небесное и буду с вами царствовать в раю Бога Иаковлева” (33). В этом псалме ясно слышатся и мотивы борьбы Бога с силами зла, препятствующими входить в Его Царствие, трактовка которого в целом близка павликианско-богомильской традиции. С другой стороны, настроение этого псалма, его основная идея очень созвучны словам М.Лютера: “Когда сатана будет пугать тебя, говоря: “Смотри, как велик твой грех! Смотри, как страшна и как горька смерть, которой ты будешь должен подчиниться”, не колеблясь отвечай ему: “Да, мой милый дьявол! Но посмотри и ты! Разве ты не знаешь, как велики страдания, смерть и воспарение Господа нашего Иисуса Христа?” (34).

42

IV. Два этапа в развитии духоборчества и его хозяйственного этоса

Особенности религиозной метафизики духоборов и понимание ими христианства как нравственной системы, учение о спасении, близкое к протестантскому, определили специфику их хозяйственного этоса. Однако, духоборчество, как сектантские движения вообще, не стояло на месте. Оно развивалось, видоизменялось, внося новое в свое вероучение.

Трактовка библейской заповеди о труде, так же, как оценка роли и места труда в жизни человека и в деле его спасения, самым существенным образом различались в духоборчестве XVIII–XIX вв., традициям которого оставались верны многие общины в России и в XX в., и в духоборчестве (руководимым П.Виригиным), внедрявшем идеи Л.Н.Толстого.

Что касается изначального духоборчества, каким оно было создано русскими крестьянами, считавшими себя “истинно православными”, поклонявшимися Иисусу Христу “в духе и истине”, то оно в своем подходе к проблеме мирской жизни и трудовой деятельности было, как уже отмечалось, во многом близко протестантизму. Такая близость объяснялась прежде всего тем, что духоборы, как и протестанты не делили жизнь и деятельность человека на “сакральную” и “профанную” сферы. И те, и другие отрицали церковь и духовенство как посредника между человеком и Богом и не признавали института монашества. Понимая христианство как религию нравственности, духоборы, как и протестанты, концентрировали свое внимание на повседневности, на будничном труде, стараясь каждый день прожить по-христиански. Труд рассматривался, во-первых, как аскетическое средство для совершенствования души — “телу честь и душе вспоможение”, и во-вторых, как, основная задача и призвание человека в его

жизненном пути. Заповедь “трудиться в поте лица своего на стезе своей” принимала форму императива, а слова апостола Павла “Если кто не хочет трудиться, тот и не должен есть” (11 Фес., 11, 10) становилось общезначимым и обязательным предписанием. К числу пороков, рассматривавшихся в одном ранге с пьянством (считавшихся в духоборчестве наиболее тяжким грехом, как и гордыня), была отнесена и лень. Напротив, трудолюбие возводилось в равное достоинство с первейшей добродетелью духоборческих общин — братолюбием. Добросовестный труд считался одним из непеременимых условий достижения спасения.

Важно подчеркнуть, что объединение добродетелей трудолюбия и братолюбия было далеко не случайным. Дело заключалось в том, что духоборы — и в этом их логика была аналогичной протестантской — признавали благим, угодным Богу тот труд, который не был направлен к личному обогащению, материальной выгоде, самопрославлению или жажде власти. Благим признавался труд, направленный на благо целого, т.е. общины, на достижение ею во всей совокупности ее членов экономического процветания. Таким образом, проповедуемая духоборчеством мирская аскеза, отвергавшая непосредственное наслаждение жизнью (особенно всякие излишества — пьянство, курение табака, распутство, роскошь и т.п.) и сокращавшая потребление, вместе с тем высвобождала хозяйственную энергию индивида, превращала труд в основное угодное Богу занятие. Борьба с плотью, постничество, перераставшее в вегетарианство некоторых общин, была борьбой не с рациональным ведением хозяйства, повышающим производительность труда, а с иррациональным использованием имущества, “нехозяйским” отношением к земле.

Огромный импульс неутомимому, постоянному, систематическому труду был дан тем, что для духовных христиан, — как духоборов, так и молокан, — не существовало деления на мир “сакральный”, монашеский и “профанный”, мирской. В отличие от православной церкви, которая видела высший христианский идеал в монашестве, а высшую форму труда — в монашеской молитве за грехи мира, духовное христианство, отвергая как церковь, так и монашество, видело свою задачу не в том, чтобы отречься от мира, а чтобы привнести в него христианскую добродетель. Вместе с сакрализацией мирской жизни сакрализовался и мирской труд.

Стремясь возродить первоначальное, апостольское христианство, духоборы ориентировались на первые христианские общины как на идеал, который необходимо претворить в жизнь. Этические идеалы этих раннехристианских общин — братская любовь, уважение друг к другу, духовная свобода, равенство, взаимная помощь и поддержка, определенная общность имущества — все это становилось эталоном для духоборческих общин.

Провозглашая, что “людям надлежит иметь имение общее, потому что они братья”, духоборы противопоставили реальным процессам социально-классового расслоения практику общности имущества (35). Уже в 60-е гг. XVIII в. среди тамбовских духоборов существовала коммуна. В еще больших масштабах она была воспроизведена после переселения духоборов в эпоху царствования Александра I из Воронежской, Тамбовской, Екатеринославской, Харьковской губерний и мест ссылок в отдаленных уездах Российской

Империи в Мариупольский уезд Новороссийской губернии, на плодородные земли по течению реки Молочной. Эти традиции были продолжены также после того, как не пожелавших обратиться в православие духоборов насильственно переселили в Закавказье в 1841–1845 гг.

44 В первый период истории духоборчества в их общинах преобладал дух всеобщего равенства и полного демократизма. "В собраниях, — как указывалось в анонимной записке 1805 г., поучаются они слову Божию друг от друга. Всякий может говорить, что знает в назидание братии". Что же касается институтов власти то, по словам автора этой записки, "в обществе их совершенно нет старейшин, кои бы управляли и распоряжались обществом, но общество управляет всем и каждым" (36). Однако постепенно, по мере утверждения догмата о перевоплощении духа Иисуса Христа в избранных людях, и прежде всего, главах общины, набирают силу авторитарные тенденции, ярко проявившиеся в период "правления" Лукерьи Калмыковой и Петра Виригина. Лев Толстой, глубоко симпатизировавший учению духоборов, писал: "По мере повышения материального благосостояния, начинает понижаться или по крайней мере останавливаться в общине рост религиозно-нравственного сознания... То же было и с духоборами, поселенными на Кавказе: богатея, они стали ослабевать в исполнении нравственных требований своего закона, они перестали быть воздержаны в своей жизни, стали курить, пить, стали судиться в судах и главное, подчинились противным их вероучению требованиям правительства, стали вступать на военную службу" (37).

Вместе с тем, авторитарные тенденции весьма способствовали экономическому развитию духоборческой общины, переселенной в Закавказье, помогли наладить организацию труда, материальную взаимопомощь и поддержку, создать централизованную систему управления. В результате за короткое время они не только основали процветающее хозяйство, но далеко превзошли своих соседей по уровню жизни.

Духоборческая община создала самобытную систему хозяйствования, основанную на религиозных этических принципах, в которой исключительно эффективно сочеталась личная заинтересованность, индивидуальный труд и коллективизм, общность имущества. Это было связано с тем, что, стремясь подражать раннехристианским общинам, и даже глубже — избранному израильскому народу, который был выведен в землю обетованную, духоборы учредили своего рода прообраз ветхозаветной скинии — Сиротский дом, выполнявший роль экономического и духовного центра, а также резиденции главы общины. В экономическом отношении Сиротский дом служил общественной кассой и вспомогательным фондом. Он состоял как из наличного капитала, хозяйственного инвентаря, различного имущества, стада крупного и мелкого скота, так и земли. Весь этот капитал собирался из добровольных пожертвований и считался достоянием всех членов общины. По существу это был банк, субсидировавший предпринимательскую деятельность крупных собственников скотоводческих и зерновых хозяйств, а также приобретение больших земельных массивов общей земли. Он также широко использовался и для разного рода благотворительности, помощи испытывающим нужду членам общины, что в немалой степени способство-

вало сглаживанию имущественного неравенства. И, как отмечал исследовавший в конце XIX в. духоборов Х.А.Вермишев: “богач не роет между собой и бедняком той пропасти, которая так характерна для быта остального населения” (38). Поощрявшаяся между духоборами взаимопомощь также помогала сгладить остроту социальных противоречий, будучи, в то же время весьма выгодной для всей общины, получавшей возможность сделать крепкими все хозяйства.

Вместе с тем, духоборческая этика труда вовсе не отрицала положительного значения личного усердия, поощряя личную инициативу. “Духобор не любит жить в большой семье, где его личное усердие, личные достоинства и личный труд совершенно расплывутся в общей хозяйственной деятельности всей семьи,” — отмечал Х.А.Вермишев, подчеркивая, что “духоборов все-таки нельзя не признать индивидуалистами. Личная польза, личный труд и искусство, по мнению их, не должны быть затираемы бездарностью, и поэтому каждый духобор, сделавшись самостоятельным, стремится непременно выделиться, зажить на своих хлебах и испытать свои силы в житейских делах” (39). В конечном итоге к концу XIX в. в подавляющем большинстве духоборческих общин личностные устремления взяли верх над былым братским коллективизмом.

Благодаря раскрепощению инициативы, приобретающей религиозно-этическую окраску как богоугодной деятельности, направленной на общее благо, мирской аскезе, ограничивающей потребление, институту Сиротского дома, позволяющему использовать выгоду крупного хозяйства перед мелким, трудолюбию, ставшему основной добродетелью духоборчества, духоборам удалось создать высокопроизводительные скотоводческие и зерновые хозяйства, отличавшиеся высокой товарностью, превосходившие по богатству, продуктивности, организации, технической оснащенности, производительности хозяйства окружавшего их местного населения.

В целом можно сказать, что взгляды духоборов на этику труда отражали стремление создать новый мир человеческих отношений, в котором земледелец видел себя и себе подобных свободным от какого бы то ни было внешнего принуждения, освобожденным от оков крепостничества, вышедшим на простор трудовой самостоятельности. Духоборчество, социальной базой которого было государственное крестьянство, гораздо более свободное, нежели помещичьи крестьяне, утверждало новый для России идеал — идеал свободного фермера, ведущего товарное производство. Православному традиционному религиозному сознанию с его отождествлением бедности с добродетельностью оно противопоставило свою концепцию, в которой желание быть бедным было равносильно желанию быть больным. Высокая оценка сельского труда, романтизация земледельчества в противовес “нечистому” городскому труду и образу жизни, способствовало созданию нравственных ориентиров протестантского типа, ориентиров, направленных на создание “рационального” хозяйства.

Однако, чем дальше продвигалось духоборчество в этом направлении, тем большему забвению предавались первоначальные его идеи об общности имущества и равенстве братьев общины. Чтобы вернуться к раннехристианскому образцу в духоборческих общинах не раз производилось

разделение и перераспределение имущества, реорганизация хозяйственного уклада.

Новый импульс развитию духоборчества дал один из его духовных лидеров конца XIX в. — П.Виригин, не прекращавший руководить духоборческими общинами и из сибирской ссылки, в которой он провел более шестнадцати лет. П.Виригин, находясь под большим влиянием Л.Толстого, разделяя его "христианский анархизм", стал инициатором и вдохновителем реформы духоборчества, во многом изменившей его религиозно-философские ориентации, в том числе и отношение к труду.

Важно заметить, что скрытое за толстовским морализмом искание Царства Божьего и правды его, которое, как хотел Л.Толстой, должно было осуществиться на земле "здесь" и "сейчас", было в высшей степени родственно духоборческим упованиям. Но, конечно, Л.Толстой, развивая свои идеи непротivления, опрощения и возврата к "естественному" состоянию человека, не подозревал, что найдутся люди, которые, героически жертвуя своим благополучием и рискуя жизнью, начнут претворять эти идеи на практике. Такими людьми стали духоборы.

Находившийся в ссылке П.Виригин руководил духоборческими общинами, передавая через своих сподвижников директивы как в письменной, так и в устной форме. Весьма характерно, что в его письмах 1888 — 1893 гг. содержались целые выдержки из сочинений Л.Толстого, и прежде всего из его сочинения "Царство Божие внутри нас".

В 1893 г. П.Виригин предложил новую программу духоборческого движения, состоящую из следующих основных положений:

1. Эксплуатация наемного и всякого иного зависимого труда несовместима с христианством;

2. Имущественное неравенство подлежит уничтожению путем равного дележа имущества богатых между бедными по добровольному согласию богатых;

3. Подлежат уничтожению стимулы, ведущие к накоплению богатства, для чего следует: ограничить размеры хозяйства настолько, чтобы оно отвечало потребности лишь простого воспроизводства условий жизни, что требует максимального "опрощения" в быту, одежде, пище и пр.; прекратить браки и отказаться от полового общения, чтобы рост семьи не вызывал необходимости поиска дополнительных средств для ее поддержания;

4. Пребывание на военной службе, как связанное с насилием, несовместимо с христианством.

Уже в этой программе, соединившей поиски Царства Божия с чисто мальтузианским пафосом о "незаконном размножении людей" и с идеями Л.Толстого о непротivлении, пацифизме и "опрощении", бросается в глаза ее "светский", а не религиозный характер. В ней мы не найдем и намека на обычные для христианских движений рассуждения об Иисусе Христе, о Боге, Св.Писании и христианской любви к ближнему. Вместо этого внимание акцентируется на практических вопросах, связанных с изменением жизненного уклада и повседневной практики.

Начав претворение этой программы в жизнь, духоборы — последователи П.Виригина, объединенные в так называемую "Большую партию",

торжественно сожгли все имеющееся у них оружие, чем подтвердили свою приверженность принципу ненасилия и непротивления. Власти же, напротив, в этом усмотрели бунт и опасные “анархические настроения”, в результате чего последовали жесточайшие репрессии. В одних губерниях прокатилась волна арестов, в других власти высылали казачьи отряды, чинившие кровавые экзекуции, сопровождавшиеся насиланием женщин и истреблением имущества. Около 4,5 тыс. духоборов без самых необходимых вещей, без скота и лошадей были высланы и расселены в плохо пригодных для жизни районах Кахетии и Западной Грузии, чем были обречены на вымирание.

Эти события запечатлелись в духоборческом фольклоре:

Наш Хрисос⁷ Душеспаситель,
Он путь жизни нам открыл,
И своею крестной смертью
Закон Божий утвердил.
И любовью вдохновляя,
Он велел людей любить,
Мы оружие побросали,
Чтобы убийцами не быть.
Пламя ружья пожирало,
И клубился д^вм столбом,
Ружья там, в огне, сгорали,
Издавая звук кругом.
Братья, сестры собирались,
Пели Господу мольбу.
Вдруг казаки показались —
Приготовились к бою.

Словно буря урагана
Налетели на людей,
Потоптать хотел нас Прага*
Копытами лошадей.
Сыпались на нас удары,
Только слышен звук плетей,
Кровью все мы обливались,
Становились все тесней.
Нас избитыми послали
Губернатора встречать.
Мы же шапок не снимали,
И не стали величать.
И в войсках служить не стали,
Кто тогда солдатом был
Всех их в тюрьмах истязали,
И сослали всех в Сибирь (40).

Как отмечает А.И.Клибанов: “За годы, проведенные в расселении, духоборы потеряли около половины своего состава” (41). Развернувшееся в России движение за облегчение участи духоборов, возглавляемое последователями Л.Н.Толстого и при личном его участии, закончилось успешно в том отношении, что с помощью английских и американских квакеров из России в Канаду сумели эмигрировать 7,5 тыс. духоборов. В 1902 г. к ним приехал из сибирской ссылки П.Виригин.

Казалось, никакие трудности не могли сломить упорство духоборов и их идейного вождя. С 1896 г. началось реформирование духоборчества на основе так называемых “10 пунктов” вероучения. Секта переименовывалась в “Христианскую общину Всемирного братства”. Ее новый “Символ веры”, отраженный в “10 пунктах”, гласил:

1. Члены общины уважают и любят Бога как начало всему существующему.
2. Уважают честь и достоинство человека как в самом себе, так и в себе подобных.
3. Члены общины смотрят на все существующее с любовью и восхищением. В этом направлении стараются воспитывать детей.

* Прага — фамилия казачьего сотника, возглавлявшего экзекуцию.

4. Под словом "Бог" члены общины разумеют: силу любви, силу жизни, которая дала начало всему существующему.

5. Мир состоит из движения, все стремится к совершенству и через этот процесс старается соединиться со своим началом, как бы возвратить созревший плод семени.

6. Во всем существующем нашего мира мы видим переходные ступени к совершенству — от камня к растениям, потом к животным, а затем к человеку как мыслящему созданию.

7. Уничтожать, разрушать что бы то ни было члены общины считают предосудительным. В каждом предмете есть жизнь, а следовательно и Бог. Лишить человека жизни ни в коем случае нельзя.

8. Члены общины допускают полную свободу всему существующему, в том числе и существованию. Всякая организация, установленная насильем, считается незаконной (т.е. в первую очередь государство — Т.К.)

9. Главной основой существования человека служит энергия мысли, и разум. Пищей вещественной служат: воздух, вода, фрукты и овощи.

10. Допускается общинная деятельность, общинная жизнь, держащаяся на законе нравственной силы, правилом которого служит; чего себе не хочу, того не должен делать другому (42).

48 В этих "10 пунктах" духоборческой веры в полной мере отразился не только пантеизм, объединяющий Бога и природу и рассматривающий все сущее в виде эволюционной цепи, протянувшейся от неживой природы через животных к человеку, но и гуманистические мотивы уважения к человеку. Характерно, что здесь так же, как и в программе 1893 г., нет ни слова о Христе, об искуплении, о воскресении, о грехопадении и обо всех других вопросах, касающихся собственно христианского вероучения. Это отражало эволюцию духоборчества от религии поклонения Богу "в духе и истине" к "христианству без Христа".

С этой эволюцией тесно связано и кардинальное изменение отношения к труду, переоценка ценности труда в жизни человека и его роли в деле спасения.

П.Виригин отмечал в одном из писем: "При духовном совершенствовании нужны спутники — труд и воздержание, но в основу жизни я ставлю не труд". Так он проводил в жизнь идеи Л.Толстого, делая ставку на воздержание и "опрощение".

В свое время глубоко изучивший богословие о.С.Булгакова, В.Н. Сперанский заметил: "Если Достоевский и Булгаков говорят типичному сыну новейшей культуры: "смирись и потрудись, праздный человек", то Лев Толстой, в отличие от них, сказал бы: "осознай свое человеческое достоинство и приостанови прежде всего свой одуряющий труд" (43). И действительно, нельзя не увидеть, что религиозно-этическая оценка труда православия, как впрочем и католицизма, отраженная в формуле Ф.Аквинского: "Труд есть тяжкое благо", в корне противоречила взглядам на труд Л.Толстого. Л.Толстой, а вслед за ним и П.Виригин, считали труд лишь тяжким наказанием, роковой необходимостью физического выживания, способным усыплять сознание, угнетать духовное развитие, направлять силы человека на созидание ложных ценностей, какой является культура и

цивилизация. Этому противопоставлялся идеал “простой” жизни с ограниченным до минимума потреблением благ, и, соответственно, максимальным “опрощением” в духе возврата к природе.

Эти идеи Л.Толстого были тесно связаны с его проповедью непротivления злу насилieм. Он был убежден в том, что если человек перестает протivиться злу насильственными методами, если он перестает следовать иллюзорным и порочным законам “этого мира”, то непременно должны вступать в свои права законы “Царства Божия”, должна проявиться божественная природа и последовать непосредственное вмешательство Бога. Добро и правда побеждают, таким образом, только при условии действия самого Бога, благодаря, собственно говоря, чуду. Так и в отношении труда проводилась идея о том, что если мир будет преобразован на началах непротivления, добра и справедливости, братства и взаимной любви, то приближенному к своему “природному” естеству человеку не будет необходимости до изнеможения трудиться, отупляя свое сознание, ему откроется иллюзорность благ цивилизации и технического прогресса. Станет возможным “райское” существование, при котором труд не будет полностью во власти царства необходимости.

П.Виригин последовательно развивал эти идеи Л.Толстого, придавая им новое звучание и наполняя своим, духовоборческим, содержанием.

Важно отметить, что идея непротivления была изначально свойственна духовоборчеству и молоканству. Духовные христиане выводили “свой род” в символическом смысле от трех библейских отроков: Анании, Азарии и Мисаила, пострадавших за непоклонение золотому истукану — образу Навуходносора, но чудесным образом спасшихся в огненной печи (Даниил, 1,2). Но было бы неверно утверждать, что непротivление, подобное непротivлению трех отроков, было свойственно только одним духовным христианам. Напротив, русское православное сознание всегда видело высший подвиг, высшее проявление веры в “страстотерпцах”, которых, как справедливо отмечал С.С.Аверинцев, “никак нельзя признать в обычном смысле мучениками за веру, но которые описываются традицией как мученики непротivления злу и, кроме того, как неповинные жертвы за грешный мир” (44). Таковы и первые русские святые — Борис и Глеб, и беззащитный царевич Димитрий, и “нестяжатели” во главе с Нилом Сорским, и преп. Серафим и лесковский герой старец Памва, и князь Мышкин Достоевского.

Именно этот идеал, этот тип святости и характеризует русскую духовную традицию. И в этом смысле духовное христианство не изобретало ничего нового, но следовало сложившимся в религиозном сознании народа нормам.

Что касается толстовских идей касательно труда, то П.Виригин развивал их достаточно своеобразно. Так, в частности, он писал: “Для жизни одной нравственно—моральной проповеди недостаточно, потому что наша моральная система соединена с вещественной, дух соединен с плотью. Так как труду есть препона — наша еда, а еда есть препона труду, в особенности усиленной физической деятельности, то в основу жизни человека нельзя ставить труд. Чем больше мы будем есть и изнашивать одежды, тем больше

мы должны работать" (45). Поэтому, продолжал он: "Труд необходим для того, чтобы убивать силу и бодрость тела, но если вы будете мало есть, то само по себе у вас не будет лишней силы и бодрости. Если возможно, — а это возможно, — воспитать дите совершенно законно (т.е. в духе Закона Божьего), то тому человеку и в зрелом возрасте можно было бы совершенно свободно обходиться без труда, чтобы жить человечно" (46).

50 Это "человечное" существование без труда, своего рода "райское" состояние до грехопадения, противопоставлялось современному "падшему" человеку с его погоней за благами "этого мира" и комфортом. Что касается библейской заповеди труда, то П.Виригин считал: "Историческое предание о том, что человек должен добывать хлеб в поте лица своего можно считать достоверным. Происходило это естественно. Человек утратил состояние гостя, возмечтал стать хозяином на земле; от этого родился страх ответственности за свою личную сохранность. Измучившись и увидев тщету своих забот, он пришел в раскаяние, и тогда родился богочеловек, Иисус Христос, который провозгласил, что не одним хлебом может быть жив человек. Он вновь стал гостем" (47). Исходя из этого, П.Виригин делал вывод о том, что постепенно нужно оставлять физический труд и идти благовествовать Христа, опираясь в этом на слова Иисуса, адресованные богатому юноше: "Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах, и приходи и следуй за Мною" (Мтф., 19, 21–24).

Виригинский подход к труду не получил широкого распространения в духоборческих общинах, затронув лишь часть канадских духоборов, организовавших движение так называемых "свободников"*. Характерной чертой этого движения, закончившегося весьма трагически (часть "свободников" попала за "нарушение общественного порядка" в тюрьмы, часть в психбольницы, часть в трудовые дома, часть вернулась в свои деревни), было то, что желание работать, привитое с детства, участники движения рассматривали как самое тяжкое искушение, как соблазн, препятствующий все оставить и "следовать нагим за нагим Христом", — пользуясь выражением Франциска Асизского, посвятив себя исключительно благовествованию и проповеди ненасилия.

В целом программа П.Виригина была весьма симптоматична в том отношении, что отражала стремление вернуться к раннехристианским идеалам, понимаемым в столь своеобразной форме, отстоять их перед лицом все более набирающей в духоборчестве тенденции перехода к "рациональному" хозяйствованию — основе буржуазных отношений. Для этого общество освобождалось от эксплуатации труда ценой самого труда, от социальных противоречий — ценой "опрощения", возврата к первобытному состоянию; от

* "Свободники", доведя до логического завершения идеи программы П.Виригина, двинулись, оставив все имущество, из Канады на юг, "в жаркие страны", где по их представлению, и могла состояться подобающая христианину жизнь. Движение "свободников" представляло собой своеобразный бойкот всяких форм эксплуатации труда. Так, они отказались от употребления любых металлических предметов, поскольку они результат рабской эксплуатации человека в рудниках; от обработки земли как ее эксплуатации; от использования животных как их негуманной эксплуатации; от использования денег, так как в Писании сказано: "Отдайте кесарево — Кесарю"; от употребления мяса как результата убийства животных.

соблазнов богатства ценой сознательной и абсолютной нищеты. При этом допускалась возможность “не работать телесно, но быть сытым”, что, якобы отражало идеальное, первоначальное состояние человека, его “гостевое” пребывание на Земле как в Раю, где обо всем заботится сам Господь Бог. Именно так человечество вместе с духовным ростом, которое утратили Адам и Ева, получило бы “естественный”, по словам П.Виригина, “земной рай”.

Конечно, очень легко критиковать идеи непротивления Л.Толстого и “нетрудовую” программу П.Виригина, утопизм его мечты при помощи воздержания и вегетарианства создать рай на земле. Но, как справедливо отмечал Н.Бердяев: “Христиане обычно строят и организуют свою практическую жизнь на всякий случай так, чтобы это было выгодно и целесообразно и дела шли хорошо, независимо от того, есть ли Бог или нет Бога. Никто, за исключением отдельных святых или чудаков, даже не пробует строить свою жизнь на евангельских началах, и все практически уверены, что это привело бы к гибели жизни и личной, и общественной, хотя это не мешает им признавать абсолютное значение за евангельскими началами” (48). Именно с этим “на всякий случай” и не мог примириться Л.Толстой, что, по словам Н.Бердяева, “делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была бы слабой, а его учение практически неосуществимым” (49). И потому П.Виригин и последовавшие за ним духоборы были, наверное, одновременно и “святыми”, и “чужаками”, которые, жертвуя собой, решились, благодаря своей вере и доверию к Богу, претворить на практике евангельские, как им казалось, идеалы.

V. Молоканство: формирование новых установок “экономического человека”

51

Если духоборчество сделало первый шаг в созидании нового психологического типа человека, для которого его повседневная жизнь, его трудовые будни являются полем “самоспасения”, того нового типа, который, благодаря внутренней свободе, “христианскому анархизму” и раскрепощенной инициативе мог бы стать “культурно-исторической предпосылкой” для буржуазного развития, то молоканство совершило второй шаг в этом направлении.

Молоканство вплотную подошло к созданию мировоззренческих основ “этоса рациональной экономики”, — пользуясь терминологией Макса Вебера. Или, другими словами, той этики труда, которая позволяла соединить “виртуозность в сфере капиталистических деловых отношений с самой интенсивной формой набожности”, что, по словам М.Вебера, “можно считать характерным для всех протестантских церквей и сект, которые имели наибольшее историческое значение” (50). Речь идет, таким образом, о самобытном явлении русского протестантизма, выросшего из православия, протестантизма, который, возможно, при иных исторических обстоятельствах, мог бы сыграть весьма положительную роль в экономическом развитии России. (Не случайно великий русский реформатор П.А.Столыпин имел обширные связи с амурскими молоканами, для которых он был главным политическим героем.)

Особенности этики труда молоканства вытекали из его религиозно-философских воззрений, и прежде всего, совершенно иного, нежели в духоборчестве, отношения к Св. Писанию; ставки не на “внутреннее откровение”, а на рациональное начало в богопознании, и связанного с этим развития личностного начала.

В то время как в духоборчестве священные книги Ветхого и Нового Заветов не имели решающего влияния на богопознание, молокане видели в Библии высший авторитет и боговдохновенный источник веры. Знание Библии, книг Ветхого Завета и Евангелия, служило важнейшим свидетельством религиозного совершенства верующего и представляло собой главное требование молоканского учения.

Возникновение секты относится к концу XVIII в., но прав был один из идеологов молоканского движения Н.Ф.Кудинов, утверждая: “странно думать, что молокане произошли от С.Уклеина (основателя секты — Т.К.), как нельзя полагать, что лютеранство произошло от Лютера. Лютеранство жило прежде Лютера, как религиозный критицизм в пытливых умах, в виде протеста против церковной неурядицы и несоответствующих духу христианства явлений в церковном мире” (51).

52 В противоположность пантеистическим воззрениям духоборов, молокане оставили за догматом о Святой Троице православный смысл, исповедуя теистическое учение, освобожденное, однако, от церковных канонов. Для молокан Бог в трех лицах, где Бог-Сын и Бог-Дух Святой являлись единосущными Отцу, но не вполне равными Ему в божественных достоинствах, был не только совершенным по духовности, “обоженным” человеком, как считали духоборы, не веря вместе с тем в воскресение Христа “плотью”, но и совершенным Богом. (В этом признании двуединой природы Иисуса Христа в молоканстве не было расхождений ни с православием, ни с католицизмом, ни с протестантизмом, отвергающими монофизитство.) Вместе с тем, остальные догматы, Символ Веры молокане понимали в “духовном”, символическом смысле. Так и таинства, и прежде всего таинство крещения, понималось как крещение внутреннее, заключавшееся в принятии учения Христа, а не в “купании” в воде. Впрочем, как говорили молокане, крещение не есть таинство, не есть тайна, но, напротив, есть обнаружение и раскрытие тайны. Ибо для незнающего Слово Божие все — тайна, а крещение в том и состоит, чтобы человек научился божественной Истине, чтобы она перестала быть для него тайной. Основой же этой истины, этой тайны, является то, что “Бог есть Дух, а человек есть Храм Божий, и что Дух Божий обитает в каждом человеке, что все заповеди, поэтому содержатся в одном: люби Бога как Отца нашего и человека, ближнего своего, ибо он есть сын Божий” (52). Также и таинство причащения заключается во вкушении Слова Божия, то есть в чтении и изучении Св.Писания, в насыщении этим “духовным хлебом”. Аналогичным образом молокане отвергали “внешнее” крестное знамение и ношение нательных крестов, потому что понимали образ животворящего креста как духовный образ, как тот духовный крест, который несет каждый человек в своей жизни, принимая страдания и испытания во имя Христа.

Духовное, интериорное понимание христианских догматов и таинств, нравственных заповедей Ветхого и Нового Заветов приводило к этическому максимализму молокан, к восприятию Декалога Моисея и заповедей Нагорной проповеди как своего рода категорического императива. При этом в высшей степени характерным для молоканства являлось расширенное символическое толкование библейских нравственных заповедей и советов. Так, например, заповедь Декалога “не убий” трактовалась молоканами не только как запрет на непосредственно лишение другого человека жизни в физическом смысле, но как запрет на всякое деяние или чувство, которые прямо или косвенно способствуют сокращению жизни, будь то брань, угрозы, ненависть, издевательство или унижение достоинства, желание мести в равной степени, как и сама месть и т.п.

Не отрицая большого значения “внутреннего откровения”, дающегося человеку в процессе его нравственного совершенствования непосредственно Богом, в сокровенных глубинах человеческой души, молокане, в отличие от духоборов, особое значение в богопознании и “самоспасении” человека придавали Св.Писанию. Но так же, как и протестанты они не признавали устоявшихся церковных канонов и принятых трактовок Библии, свободно определяя канон и самостоятельно трактуя текст Писания.

Библия, ее изучение — стержень молоканского вероучения. “Исповедуемая нами вера есть чтение Св.Писания”, — подчеркивалось в “Вероисповедании” молокан. Далее читаем: “Мы строго держимся Св.Писания, и когда мы отошли от греко-российской церкви, то не какую-либо новую веру себе создали, а, напротив, возвратились к чистому христианству, более старому, чем учение греко-российской церкви, а главное более истинному, ибо оно от Бога (53). Эталонем религиозного строя служила для молокан христианская церковь первых веков, до эпохи Вселенских Соборов, “извративших” христианство (с этим связано и отрицание Предания, основой которого являются постановления Вселенских Соборов). Поэтому молоканство, отрицало православную церковь как “извращение” ранней христианской церкви, отвергая все внешние атрибуты и великолепие православного богослужения, иконопочитание, таинства как утратившие внутренний, духовный смысл и превратившиеся в формальный ритуал. Однако оно не отвергало сам принцип социального института церкви, придавая большое значение пресвитерам, избравшимся в соответствии со своим духовным авторитетам из среды верующих, религиозным нормативам, письменным обрядникам, в которых излагались основы вероучения.

При этом необходимо отметить, что в отличие от духоборчества молоканство никогда не было монолитным движением. В нем сформировались несколько основных толков и направлений:

— постоянные молокане — самая древняя и самая многочисленная секта;

— духовные молокане — прыгуны;

— так называемые “общие молокане”, недолго просуществовавшие под руководством М.Попова;

— молокане-максимисты, принявшие учение Максима Рудометкина, распространившееся в некоторых общинах Армении;

— молокане-субботники, считающие субботу днем отдыха подобно евреям Ветхого Завета, а Иисуса Христа — одним из пророков;

— молокане Донского толка, учение которых занимало промежуточное положение между православием и молоканством, включая признание таинств и участие в православном богослужении и т.д.;

— молокане-пресники, придерживающиеся определенных пищевых ограничений.

Учение о человеке у молокан, не уступавшее по уровню своего гуманистического потенциала духоборческой антропологии, отличалось от последнего акцентом на разуме как великом божественном даре. Раскрытие духовного разума и развитие интеллекта признавалось не только основным путем в богопознании, без которого "внутреннее откровение" меркнет, не освещенное сознанием, но и занимало важное место в процессе "самоспасения" человека. С этим связана и особая трактовка грехопадения, в которой на первый план выступает проблема сознания и самосознания человека. Так, пребывание Адама в состоянии первобытной невинности заключалось, собственно в том, что он, не ведая зла, не сознавал также и добра. Такое состояние было подобно животному состоянию, "счастливному" неведению животных. Грехопадение, по их убеждению, заключалось не в том, что человек узнавал, что есть добро и что есть зло, но в том, что еще не сотворив никакого зла, человек не смог далее пребывать в состоянии неведения и покоя, его первоизданная радость была помрачена этим знанием.

54

Теперь, после изгнания из Рая, которое было не столько изгнанием, сколько "естественным" рассыпанием райского состояния неведения, человек был поставлен перед задачей вновь, самостоятельно, своими силами достичь райского блаженства и единения с Богом. Однако закон добра кажется человеку принудительным и тяжким. Он постоянно отпадает от этого закона. Делает он так потому, что видит в Боге только своего гневного господина, Господа, и старается умиловать Его жертвами, не вынося Его постоянного присутствия. Но в определенное время, когда человек возмужал разумом, родился Искупитель, открывший нам близость с Богом. Союз страха обратился в союз любви. Так ветхозаветный Закон принуждения стал Законом любви и свободы. Этот Закон научил человека познавать Бога как свою истину, как свою сокровенную сущность, как Дух, который дает откровение о Себе в глубинах нашего Духа. Поэтому в молоканстве в отличие от духоборчества проблема самоспасаемости человека была тесно увязана с проблемой раскрытия в нем разума как божественного дара и развитием самосознания.

Вручая Библию каждому человеку, заставляя его самостоятельно думать над ней и изучать ее, предлагать свои трактовки Св.Писания, молоканство, таким образом, в высшей степени способствовало, с одной стороны, резкому подъему уровня грамотности, а с другой — утверждению личного начала, становлению самостоятельности мышления, не скованного догматизмом. Молоканское вероучение как бы предполагало определенный образовательный минимум, без которого член общины обязательно чувствовал свою некомпетентность в вопросах веры. Не случайно поэтому в отличие от духоборов, расплачивавшихся за свое отторжение Св.Писания сплошной неграмотностью, молокане резко выделялись среди всех сект практически

поголовной грамотностью и более высоким уровнем образованности. Стремление к познанию считалось одной из важнейших добродетелей. Кроме выборного пресвитера общины высоким авторитетом пользовались “беседники” и “читальники” — те члены общины, которые занимались чтением и толкованием Библии, могли доходчиво объяснить смысл прочитанного и свободно беседовать с остальными членами общины по вопросам веры.

В целом можно сказать, что логика богопознания молокан была во многом сходной с логикой ранних реформаторов в Германии. И там, и здесь развивалась тенденция к стиранию грани между познанием Бога через откровение, данное в Св.Писании, и познанием Бога в природе, что освобождало научный поиск, делало его частью богопознавательного процесса. В этом отношении в высшей степени показательным было появление в конце 90-х гг. XIX в. “Общества образованных молокан”, программа которого предусматривала объединение образованного сектантства на почве такого мировоззрения, которое исключало бы всякое противоречие между религией и наукой и приводило бы их во “взаимную гармонию”.

На данной основе предполагалось преобразование традиционного (т.е. народного) сектантства при помощи этого научного, но религиозного мировоззрения (54). Общество образованных молокан, руководителем и идейным вдохновителем которого был А.С.Проханов (брат известного деятеля баптизма и организатора Союза евангельских христиан И.С.Проханова), опиралось в своей гносеологии на “критическое направление Канта” и признавало определяющую роль суждения в поисках истины. В целом это направление в молоканстве не успело развиться и, как и все другие религиозно-сектантские движения, было пресечено и практически уничтожено после Октябрьской революции 1917 г.

Совершенно новаторским в молоканстве, отличающим его от духоборчества, христововерия и других форм сектантства, было внесение в этику труда, рационального начала, что создавало психологические установки и предпосылки для “рационального” (по терминологии М.Вебера) ведения хозяйства, буржуазно-предпринимательской деятельности. Санкционирование буржуазного предпринимательства заключалось вовсе не в том, чтобы одобрить погоню за прибылью и воспеть достоинства богатства. Напротив, проблема санкционирования состояла в том, чтобы строго регламентировать все, связанное с добыванием денег, ввести это в русло жесткой морали, а также разорвать укоренившуюся в сознании людей связь между богатством и удовольствием. Деятельность, направленная на экономическое преуспевание, благодаря высокой оценке всякого труда, сакрализации повседневности и мирской аскезе, становится нравственно обязательной и лишеной эвдемонизма. Этому в немалой степени способствуют взаимопомощь внутри общины и практикуемая в ряде течений молоканства общность имущества.

Возможность совершить шаг к рациональному ведению хозяйства и рационализации жизни была во многом обусловлена иным, нежели в духоборчестве, социальным составом последователей молоканства. Молоканское движение располагало более широкой и сложной по своему социальному составу базой, чем духоборческое, отличалось от последнего широким участием торговой городской буржуазии, мещанских элементов,

а также представителей сельской буржуазии и "свободных сословий". Поэтому молоканство — и в этом его основное отличие от духоборчества — выработало мировоззрение, соответствовавшее новому этапу социально-экономического развития выразило интересы тех социальных слоев, которые не только стремились стать самостоятельными товаропроизводителями, но уже были ими, пройдя этап экономического становления, утвердившись в качестве представителей новых, буржуазных форм хозяйства.

56

Открытые прогрессу науки и техники, обладая более высоким культурным и образовательным статусом, молокане сумели совершить огромный экономический скачок, опередив на основе рационального ведения хозяйства и "научно" обоснованного предпринимательства не только православную деревню, но и духоборческие поселения, развивавшиеся на товарно-капиталистических путях. Вытесненные на периферию Российской империи, молокане повсюду организовывали крупное предпринимательство, становясь в ряде областей монополистами в различных отраслях экономики. Так, например, "молокане Амурской области стояли во главе всех отраслей хозяйственной и общественной жизни края, — отмечала в 1910 г. газета "Утренняя звезда" (издававшаяся в Петербурге евангельскими христианами), — парходные общества, лесная торговля, мукомольное, сыроваренное дело, учреждения денежного кредита организуются и управляются ими..." (55). Молокане также экономически процветали и в других губерниях — Бакинской, Ереванской, Тифлисской, Елизаветопольской, Таврической, Донской, Карсской, в ряде центрально-черноземных поселений. Успехи сельскохозяйственного производства были во многом связаны с использованием передовой техники и достижений агрокультуры.

Экономическое процветание, успех буржуазного фермерства и предпринимательства молокан еще больший, чем духоборов, был связан с религиозно-моральной санкцией капиталистического, "рационального" способа ведения хозяйства, с созданием особых психологических предпосылок, раскрепощающих личную инициативу и личную ответственность. Это санкционирование вовсе не сводится к высокой оценке капитала и его обладателей, как это уже отмечалось применительно к духоборам. Напротив, в молоканстве, как и в духоборчестве, присутствует мирская аскеза, понимание того, что "не хлебом единым" жив человек. Но, освящая все виды труда, в том числе и те, которые мыслимы лишь при наличии богатства и непосредственно ведут к его возрастанию, молокане, подобно западноевропейским протестантам, приходили к моральному санкционированию самого богатства. Порицание ими богачей — это прежде всего порицание пороков, связанных с богатством, превращением богатства в предмет поклонения и удовлетворения низких желаний. Но само по себе богатство — и не порок, и не достоинство, но, доставшееся честным путем испытание, налагающее на его носителя определенные моральные обязательства. Для молокан они заключались прежде всего в благотворительности, в смягчении неизбежных социальных противоречий, в использовании капитала на пользу собратьев во Христе.

Большие, нежели у духоборов, экономические успехи молокан были связаны с их ориентацией на рациональное начало, что проявилось как в

открытости достижениям культуры и науки, — немаловажному фактору в получении большей прибыли, — так и в ином соотношении коллектива и личности. Сохраняя взаимопомощь, материальную поддержку, имея общинный фонд, развитую систему благотворительности и “социального страхования”, молоканство, вдохновленное в этом примерами раннехристианских общин, в значительно меньшей степени, чем духоборчество, было привержено общественным институтам. Хотя в молоканстве существовали течения, проповедовавшие и осуществлявшие обобществление имущества и “коммунизацию” труда, как, например, это было в общине так называемых “Общих” молокан М.Попова*, основная тенденция развивалась в направлении развития личностного начала.

Если в духоборческих общинах реальность коллектива была выше реальности человека, на почве чего и сумела развиться авторитарная концепция воплощения духа Христа в избранниках, то молоканство с большим или меньшим успехом пыталось сохранить экзистенциальный нравственный центр в самом человеке, его совести, его способности к суждениям и оценкам. Именно тому было призвано служить неканоническое, свободное прочтение Библии и безавторитетное творчество собственной жизни, проповедуемые молоканством.

Таким образом, в идеале, в своем теоретическом пределе, молоканство оказалось в большей степени приближенным к понятию “соборности”, предполагающей пребывание в “общении и любви церковного народа и Духа Святого”, пользуясь выражением Н.Бердяева. Мерилом же того, насколько это ему удавалось, может служить веротерпимость, толерантность к другим формам религиозного сознания, не совместимая с тем, что обычно называют “сектантским духом”, различная в разное время и в разных общинах.

VI. Судьба “духовных христиан” в современную эпоху

Как сложилась судьба духовного христианства в советскую эпоху? Что стало с ним после Октября семнадцатого года? “Неукротимые пленники, — те же при Сталине Великом, что и при Петре Великом”, — сказал о религиозных сектантах в своем Архипелаге ГУЛАГ А.И.Солженицын (56). Действительно, духоборы и молокане, так же, как и другие сектанты оставались на протяжении всего существования советского государства “неукротимыми пленниками” Системы, проходя через не менее жестокие, чем в предшествующие столетия, притеснения и гонения, унижения и лагеря, не теряя своей веры и своих религиозных убеждений.

* Идея обобществления имущества и построения на этой основе Царства Божия на земле была свойственна в наибольшей степени так называемым “Общим молоканам”, лидер которых М.Попов создал особую программу — “Устав общего упования”. Среди основных его требований были следующие: 1. общность имущества; 2. социальное и имущественное уравнение; 3. уважение коллективной воли. Основная производственная единица в Уставе общего упования называлась “партией” и состояла из нескольких семейств, проживавших в одном доме. Партия одновременно составляла первичную религиозную организацию, называемую домашней церковью. Богатство, созданное трудом всей общины, считалось ее всеобщим достоянием. Аналогично духоборческому Сиротском дому в общине Общих молокан действовал денежный фонд; Общая сумма и Столовая сумма. Обобществление касалось всего наличного имущества, включая продукты питания, одежду, предметы быта, домашней утвари. К концу 60-х гг. XIX в. коммуны Общих молокан распались.

В первое десятилетие после революции, когда основной антирелигиозный удар был направлен против православной церкви, которую рассматривали как одного из главных врагов советской власти и оплот “контрреволюционных элементов”, большевистское государство медлило с разгромом религиозного сектантства. Впрочем, эта “медлительность” объяснялась рядом причин, и прежде всего особой, давно сложившейся традицией взаимоотношений революционеров с религиозным сектантством, полной остродетективными сюжетами (57). В этой связи хотелось бы отметить следующее. До революции 1905 г. российская социал-демократия делала на сектантство большую ставку, считая его одной из главных сил народного социального протеста. Социал-демократия неизменно выступала защитником сектантства от преследователей со стороны царизма и Св.Синода, внушая сектантам, что преследования — часть общего гнета абсолютизма и что их единственно верными друзьями в борьбе с этим гнетом являются социал-демократы. Еще в своей работе “Что делать?” В.И.Ленин неоднократно указывал, что религиозными сектантами нельзя пренебрегать, что необходимо воспользоваться их недовольством существующими порядками, их враждебностью православной церкви, фактами их преследований (к которым проявлялся особый интерес), чтобы превратить их в союзников.

58 В.И.Ленин, не скрывая своего политического прагматизма, требовал от социал-демократов “вырабатывать таких политических вождей, которые умели бы руководить всеми проявлениями всесторонней борьбы, умели бы в нужную минуту продиктовать ”положительную программу действий” и волнующимся студентам, и недовольным земцам, и возмущенным сектантами и проч., и проч.” (58). Естественно, что социал-демократия пыталась изолировать сектантов от “вредных” пацифистских и толстовских влияний и стремилась внедрить в их сознание идею необходимости активного, насильственного сопротивления, революционной борьбы. Показательны в этом отношении три основных пункта, сформулированные В.Д.Бонч-Бруевичем в его статье “Значение сектантства для современной России”, где излагались задачи работы социал-демократов среди сектантов:

1. издание брошюр, прокламаций и листовок;
2. использование связей городских сектантских организаций с сельскими для распространения нелегальной литературы в деревне;
3. подготовка почвы для создания в деревнях революционных организаций крестьян (59).

Однако, несмотря на то, что на первых порах сектанты с интересом читали социал-демократическую литературу, пытаясь распознать в ней родственные хилиастические и мессианские мотивы, они не торопились принимать социал-демократическую “веру” и включаться в революционное движение. В революции 1905 г. они проявили себя индифферентно, во многом разочаровав членов РСДРП. И с этого момента возникло новое, резко отрицательное, отношение к сектантству, в целом соответствовавшее установкам общей религиозной политики большевистского государства. Его суть прекрасно отразилась в следующих ленинских словах: “Теперь (т.е. после революции 1905 г. — Т.К.), и в Европе, и в России, всякая, даже самая утонченная, самая благонамеренная защита или оправдание идеи бога

есть оправдание реакции” (60). Вместе с тем, идея использования “рядовых низов сектантства” большевиками не отвергалась. Для этого работа с сектантами была переориентирована на достижение его внутреннего раскола. Агитаторы разъясняли сектантам, что их объединение на религиозной почве призрачно и ложно, что действительное объединение может происходить только на классовой основе, как объединение эксплуатируемых против эксплуататоров, коими являются руководители сект и пресвитеры. Поэтому в первое десятилетие после Октябрьской революции большевики продолжали работу по вовлечению “трудящихся низов сектантства” в строительство нового общества и отрыву их от “реакционеров” — руководителей сектантского движения.

Эпоха НЭПа могла бы оказаться благоприятной для молокан и духоборов, выработавших эффективный механизм хозяйствования в условиях свободного рынка. Однако их инициатива по созданию сети кооперативов и артелей была сразу же пресечена. Во-первых потому, что сектанты хотели организовать кооперативы на базе религиозных общин, закрытые, таким образом, от посторонних. Этого, конечно, не могла допустить советская власть по идейным соображениям, аргументируя свой запрет альтруистическим желанием не допустить “эксплуатацию религиозных предрассудков и рабочих рук рядовых сектантов” со стороны “классово-враждебных”, обуржуазившихся руководителей сект. Во-вторых, духоборы и молокане предполагали независимую и самостоятельную кооперативную организацию, с чем не могла согласиться власть, стремившаяся все и вся поставить под свой контроль.

1929 г. оказался роковым как для для духовного христианства, так и для всего религиозного сектантства в целом. Со времени коллективизации и ее обратной стороны — борьбы с кулаками и “подкулачниками”, духоборческие и молоканские деревни, всегда выделявшиеся своей зажиточностью, оказались в наиболее уязвимом положении. Кроме того, общины духовных христиан стали проявлять особое упорство в своем нежелании идти в колхозы. Это упорство проистекало не из отрицания коллективной собственности, но из нежелания принять навязанную форму такой собственности, противоречащую представлениям и практике сектантов. Стремясь предохранить молоканство от репрессий и поголовного раскулачивания, руководители общин собрались в 1929 г. на свой последний, IV Всероссийский съезд, на котором были вынуждены принять решение о “временной приостановке” деятельности Центрсовета союза молокан, учрежденном на I Съезде в 1905 г. С тех пор молокане на многие десятилетия лишились какого бы то ни было единого координационного центра, продолжив свое существование разобщенно, не имея четкого представления о своей общей численности и зачастую ничего не зная о друг друге. (Центрсовет союза молокан был возрожден в июле 1991 г.) На том же съезде главы общин обратились ко всему братству с призывом “принять участие в организации колхозов и переселении на свободные земли”. Тем не менее, не все общины откликнулись на этот призыв и, как было принято писать в советской историографии, — окончательно расстались со своими частнособственническими инстинктами и кооперативными иллюзиями только в середине

30-х годов. Зная, что представляло собой это время, можно только представить себе, сколько горя и сломанных жизней стояло за "переориентацией" крестьян-сектантов на колхозное строительство...

Немалую роль в репрессиях сталинской эпохи, захлестнувших в том числе и духовных христиан, сыграла такая "замечательная организация" того времени, как "Союз воинствующих безбожников" во главе с Ем. Ярославским. Выступая с призывами разделаться со всякого рода религиозными организациями и сектами как "единственными оставшимися легальными вражескими элементами", этот Союз существенно помогал НКВД выявлять в сектантской среде "врагов народа". Кроме того, "Союз" идейно обосновывал необходимость ликвидации сектантов, опираясь на знаменитую теорию обострения классовой борьбы. В послании к И.В.Сталину от IV Расширенного Пленума Союза воинствующих безбожников в начале 1938 г. отмечалось, что перед трудящимися "все ярче и ярче обнаруживается реакционная роль религии и гнусная контрреволюционная деятельность религиозных организаций, смыкающихся с фашистскими контрреволюционными элементами" (61). При этом особо опасными "элементами" считались последователи сект, непосредственно отождествлявшихся с вражескими разведдиверсионными группами. В подтверждение этого журнал "Антирелигиозник" объявил в 1939 г. о якобы давней, еще с дореволюционных времен, связи ряда видных деятелей религиозного сектантства со спецслужбами иностранных разведок. Естественно, что секты, которыми они руководили, с самого начала были ни чем иным, как подрывными центрами, дававшими убежище "агентам мирового империализма". Трудно даже предположить, сколько тысяч сектантов, а из них духовных христиан, было репрессировано. Сколько их было расстреляно? Сколько погибло в ссылках и лагерях? Материалы архивов еще ждут своего исследователя. Но не будем забывать и о том, что в результате известной религиозной политики Н.С.Хрущева и Л.И.Брежнева только за период 1959-1979 гг. общее число молокан, например, в селах Азербайджана уменьшилось вдвое. Это, должно быть, свидетельствовало о закономерном для развития советского общества отходе трудящихся от религиозного мировоззрения, в том числе и от "самых цепких религиозных пережитков" — сектантства, как было принято говорить в то время.

В последнее время наблюдаются признаки возрождения духовного христианства. С 1990 г. стал вновь выходить созданный в 1905 г. А.С.Прохановым молоканский журнал "Духовный христианин". Развернулось активное движение за воссоздание Всероссийского центра молокан, главной задачей которого "должно стать выявление всех молоканских общин, обеспечение любой помощи для получения всех гражданских и религиозных свобод, восстановление истории молокан" (62). В июле 1991 г. состоялся I Всероссийский съезд руководителей молоканства, на котором был учрежден координационный совет всего молоканского движения.

Я ни в коем случае не возьмусь утверждать, что сектантство, даже в таких его возвышенных формах, как, например, учение духовных христиан, всегда есть непременно положительное явление. Но невозможно не видеть, что в той атмосфере духовного голода и религиозных исканий, которая

свойственна нашему современному обществу, возникает инстинктивная тяга к апостольскому христианству, к вере по модусу "быть", а не тому обрядоверию и внешнему декору, который в изобилии предлагается. И поэтому так современно звучат слова Н.Бердяева: "Сектантский уклон всегда означает сужение сознания, недостаток универсализма, вытеснение сложного многообразия жизни. Но каким укором официальному православию являлись эти народные богоискатели! Народные искатели Божьей правды хотели, чтобы христианство осуществилось в жизни, они хотели большей духовности в отношении к жизни, не соглашались на приспособление к законам этого мира... Я не представляю себе России и русского народа без этих искателей Божьей правды" (63).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Булгаков С. Два града. Об общественном идеале. Сб.ст. Т.1. М., 1911. С.198.
2. Фурман Д.У. Капитализмы тоже бывают разные. Трудовая этика как проблема отечественной культуры: современные аспекты (материалы "круглого стола") // Вопр. философии. 1992. N 1. С.7.
3. Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990. С.252.
4. Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С.252.
5. Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев Вл. Соч. Т.1. М., 1988. С.412.
6. Там же. С.407.
7. См.: Бюшер М. Трудовая этика и трудовой этос: значение этических аргументов для политики перехода к рынку // Вопр. философии. 1992. N 1. С.19.
8. Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С.202.
9. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения М., 1990. С.290.
10. См.: Настольная книга священнослужителя. Т.8. Пасторское богословие. М., 1988. С.164.
11. Демустье А. Монашеская жизнь: притча ее истории // Символ. Париж, 1991, июль. N 25. С.39.
12. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С.253.
13. Булгаков С. Православие. С.204.
14. См.: Толковая Библия / Под ред. А.П. Лопухиной. Т.1. СПб., 1904. С.20.
15. Пастырское богословие. С.629.
16. Цит. по: Булгаков С. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. М., 1916. С.38.
17. Монашеское делание. Сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия. Свято-Данилов монастырь. М., 1991. С.189.
18. Бессмертный А.Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести. М., 1989. С.131.
19. Бердяев Н. Судьба России. С.30.
20. Федотов Г. Святые древней Руси. М., 1990. С.188.
21. Там же.
22. Андерсон Вл. Старообрядчество и сектантство. СПб., 1913. С.417.
23. Желтов Ф.А. Дух и обрядность // Духовный христианин. М., 1991. N 1. С.17.
24. Цит. по: Андерсон Вл. Указ. раб. С.380.
25. Peacock K. Songs of the Doukhobors. Ottawa, 1970. P.75.
26. Цит. по: Андерсон Вл. Указ. раб. С.379.
27. Там же.
28. Там же.
29. Там же.

30. Смирин М.М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М., 1955. С.98.
31. Андерсон Вл. Указ. раб. С.379.
32. Послания екатеринославских духоборов каховскому губернатору (Цит. по: Андерсон Вл. Указ. раб. С.376–377).
33. Цит. по Peacock К. Op. cit. P.49.
34. Leonard E. Histoire generale du Protestantisme. Vol.1. P., 1961. P.193.
35. См. об этом подробнее в фундаментальных исследованиях крупнейшего советского исследователя религиозного сектантства в России А.И.Клибанова, в частности, в его монографиях: История религиозного сектантства в России. М., 1965; Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971; а также в работе И.Малаховой: “Духовные христиане”. М., 1970.
36. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.88.
37. Гонения на духоборов, с заключением гр. Л.Н.Толстого. Лондон, 1985. С.12.
38. Цит. по: Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.97.
39. Там же С.94.
40. Цит. по Peacock К. Op. cit. P.82–83.
41. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.113.
42. Там же.
43. Сперанский В.Н. Новая философия государственного хозяйства (О религиозно-экономическом учении С.Н. Булгакова). Пг., 1915. С.25.
44. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Крещение Руси: история и современность (Сборник статей из периодической печати 1986–1988 гг.). М., 1989. С.36.
45. Цит. по Андерсон Вл. Указ. раб. С.390.
46. Там же.
47. Там же.
48. Бердяев Н. Русская идея. М., 1990. С.176–177.
49. Там же.
50. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С.67.
51. Кудинов Н.Ф. Столетие молоканства в России. 1805–1905. Баку, 1905. С.7.
52. Вероисповедание духовных христиан, обыкновенно называемых молоканами. Женева, 1865. С.32.
53. Там же. С.3.
54. См. Кудинов Н.Ф. Указ. раб.
55. Цит. по Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. С.158.
56. Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ // Новый Мир. 1989. N 11. С.154. Этой теме посвящена также замечательная “Повесть о дубческих скитах” А.Герасимова. См.: Новый мир. 1991. N 9.
57. В этом отношении можно упомянуть революционеров, рядившихся в раскольников, как, например, А.Д.Михайлов, или специально придумывавших свои религиозные учения, чтобы затем возглавить созданную самим секту и повести ее в “нужном” направлении, как, например, А.Маликов.
58. Ленин В.И. Что делать? // Ленин В.И. ПСС. Т.7. С.125.
59. Бонч-Бруевич В.Д. Значение сектантства для современной России. Лондон, 1902. С.334.
60. Ленин В.И. Письмо А.М.Горькому на о.Капри (декабрь 1913 г.) // Ленин В.И. ПСС. Т.48. С. 231.
61. Атеистические чтения. М., 1990. С.27.
62. Духовный христианин. М., 1990. N 1–4.
63. Бердяев Н. Русская идея. С.220.