

ОТ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ К СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ ДИАЛОГ С МАКСИМ ВЕБЕРОМ

С.С.Хоружий

В развитии синергийной антропологии (СА), вслед за созданием оснований нового направления, сегодня выходят на первый план задачи расширения этих оснований, установления связей со смежными гуманитарными и человекомерными дискурсами. В кругу подобных задач, одной из наиболее актуальных является, несомненно, прокладывание путей к проблематике социальной философии. Позиции СА включают в себя концепцию антропологического поворота – тезис о том, что в динамике сегодняшней глобальной реальности базовым, определяющим уровнем стал уровень антропологический. Такая концепция диктует, что современная антропология – в частности, и СА – должна быть способна явно показать и раскрыть определяющую и объясняющую роль антропологической реальности по отношению к реальности социальной (хотя обратные влияния и связи здесь также не исключаются). Однако, хотя это требование к СА признавалось изначально, его исполнение, включающее крупные и отнюдь не тривиальные задания, до сих пор практически не осуществлялось. В этом небольшом докладе мы проделаем общее обозрение проблемы и наметим вехи ее решения.

Проблема является двуплановой: установление дискурсивно-концептуальных связей между СА и социальной философией предполагает параллельное установление структурно-динамических связей между соответствующими уровнями реальности, антропологическим и социальным. Мы отправляемся от следующего наблюдения: в рамках СА, проблема установления связей двух уровней, антропологического и социального, необходимо выводит к проблеме связей трех уровней, антропологического, религиозного и социального. В самом деле, антропологическая реальность (прежде всего, конституция человека, структуры его личности и идентичности) описывается в СА на основе предельного антропологического опыта, который, в свою очередь, структурируется по трем топикам Антропологической Границы – Онтологической, Онтической и Виртуальной. При этом, Онтологическая топика является выделенной в ряде аспектов, отражающих то принципиальное обстоятельство, что в данной топике самореализация человека разворачивается *в бытии*, а это значит – с максимальной полнотой, в максимально широком диапазоне творчества себя¹. В силу этого, Онтологическая топика получает приоритет и в рамках поставленной задачи: можно считать, что наиболее существенная часть последней – это описать связи с уровнем социальной реальности для антропологической реальности, принадлежащей к Онтологической топике. Данная же топика описывает человека, конституция которого формируется в духовной практике, или, несколько обобщая, – Религиозного Человека. – Исходная проблема конкретизируется. В первую очередь, нам надлежит рассмотреть Человека Религиозного, каким он описывается в Онтологической топике СА, – и поставить вопросы: *какую социальную реальность выстраивает такой человек? Каким путем можно определить понятия и структуры этой социальной реальности, дать ее описание, отправляясь от понятий и структур Онтологической топики СА? Каковы характерные черты, характерные феномены этой социальной реальности, имплицитные специфическими чертами Онтологической топики, религиозной природой ее опыта?*

Аппарат СА вполне позволяет ставить и изучать вопросы такого рода – ниже мы в этом убедимся. Но прежде напомним классические прецеденты: в других понятиях, другом контексте, но те же, в основе, импликации от религиозного уровня к социальному

¹ Об этом см., напр.: С.С.Хоружий. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С.46 и passim.

(и социально-экономическому), конечно, уже исследовались в европейской мысли. Важнейшее из таких исследований – это, бесспорно, «Протестантская этика и дух капитализма» (1904) М.Вебера; можно вспомнить здесь также и ранние труды о. Сергия Булгакова. Могут ли, и в какой мере, понятия классического труда Вебера, его логика и методика прослеживания нитей «от религиозного к социально-экономическому», быть использованы и воспроизведены на материале Онтологической топики СА? Религиозный опыт, формирующий эту топику (в ареале христианства – православный опыт), кардинально отличен от опыта протестантизма; и потому не менее интересен вопрос о том, какие отличия в связях уровней и в следствиях этих связей могут быть выявлены на указанном материале.

Отступление: Уроки Вебера. Ввиду общеизвестности, достаточно резюмировать их в нескольких словах. Весьма успешно (хотя и на сравнительно узкой почве протестантского Запада) Макс Вебер ставит и решает именно обсуждаемую проблему: показать существование и раскрыть конкретные механизмы влияний религиозной этики и религиозного сознания, его свойств и структур, на социально-экономические отношения и процессы. Тематизируемое им поле имеет следующую крупную структуру:

АСКЕЗА → ПРОТЕСТАНТСТВО → КАПИТАЛИЗМ.

Сфера религиозного сознания получает грубоватую, но все же относительно адекватную концептуализацию. Общие ее рамки задаются «религией спасения», которая развивается в двух главных руслах: мистического созерцания и активного религиозно-нравственного действия. Второе русло, по Веберу, есть русло аскезы, которая, в свою очередь, имеет ряд форм. Основное подразделение отвечает дихотомии двух установок мироотношения: отвержение мира – преобразование (освоение, подчинение) мира: «Уже на пороге своего появления аскетизм выступает в двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, как господство над миром с помощью обретаемых магических сил – с другой»². Есть и другая, для Вебера не менее важная дихотомия: им выделяется аскеза рациональная и иррациональная; в пределах христианства эта дихотомия совпадает с разделением, соответственно, на западную и восточную школы аскетизма. Установка рациональности принципиальна и усиленно подчеркивается: именно она служит переходным звеном, за счет которого религиозные установки постепенно транскрибируются в установки социально-экономического поведения. «Христианская аскеза... на Западе в ее наиболее разработанных формах уже в Средние века, а подчас и в античности, носила рациональный характер. ... Она превратилась в систематически разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status naturae*, освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение его жизни некоему планомерному стремлению, а его действий – постоянному самоконтролю и проверке их этической значимости... Подобное активное самообладание было... целью *exercitia* св. Игнатия и высших форм рациональной монашеской добродетели вообще, как и основным идеалом практической жизни пуритан... Целью аскезы было создать условия для деятельной, осмысленной, светлой жизни; ее настоящей задачей – уничтожить непосредственное чувственное наслаждение жизнью; ее главным средством – упорядочить образ жизни»³.

Эта обширная цитата отчетливо передает трактовку аскезы у Вебера, акцентируя те ее черты, за счет которых она оказывается ключевым элементом всей его концепции. Как и сказано, в центре – рациональность аскезы. Это свойство трактуется спорно, если не сказать поверхностно: то, что Вебер действительно имеет в виду, это – продуманная целенаправленность в стратегиях сознания и поведения, подчинение существования человека началам порядка, метода (хотя за всем этим могут стоять – и в подлинной аскезе

² М.Вебер. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Он же. Избранные произведения. М., 1990. С.311.

³ Он же. Протестантская этика и дух капитализма. Цит. изд. С.154-155.

стоят – глубочайше иррациональные, мистические мотивации). Данный комплекс свойств – то зерно, которое Вебер выделяет в феномене аскезы (в детальный анализ феномена он, однако, не входит, и топос аскезы остается слабо фундированной частью его концепции). Дальнейшее его рассуждение – это прослеживание судьбы зерна в согласии с указанной логической схемой, через протестантизм – к капитализму. Две ступени схемы весьма различны, однако несут одну и ту же направленность: в них совершается последовательное обмирщение, секуляризация духовных и антропологических содержаний аскезы.

Зерно аскетических установок было воспринято протестантским сознанием и в разных течениях Реформации оказало заметно различные воздействия, получило различные трансформации. Но Вебер усматривает в этих воздействиях и трансформациях также и общий, универсальный элемент: под влиянием аскезы во всем протестантском мире начала вырабатываться специфическая «этика профессионального призвания», отношение к мирскому занятию, профессии человека как к служению, которое вполне равноценно профессии духовной. Само понятие профессионального призвания (Beruf, calling) – новшество, введенное протестантизмом и имевшее, по Веберу, огромное значение. «Реформация перенесла рациональную христианскую аскезу и методику жизненного уклада в мирскую профессиональную жизнь... В понятии Beruf находит свое выражение тот центральный догмат всех протестантских исповеданий... который единственным средством стать угодным Богу считает исключительно выполнение мирских обязанностей... тем самым, эти обязанности становятся «призванием»... Такого рода нравственная квалификация мирской профессиональной деятельности – одна из самых важных идей, созданных Реформацией и Лютером»⁴. Но при этом, замечает Вебер, вышеописанное зерно или ядро аскезы, включающее наиболее важные установки методической организации всего порядка существования, воспринято было уже не всем протестантизмом как таковым, а по преимуществу, кальвинизмом и пуританством: именно идея предопределения, отсутствие возможности покаяния и прощения вынуждали к строжайшей регламентации жизни, и профессиональной, и частной. В свете этого, Вебер дает данным течениям протестантизма название «мирской аскезы» или же «аскетического протестантизма».

Заключительный этап перехода, от протестантизма к капитализму, теперь, по существу, очевиден. Вебер принципиально конкретен: открыто противостоя экономическому детерминизму марксизма, он вместе с тем отнюдь не желает создавать противоположную идеологию или догму, «утверждающую, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации». Он лишь прослеживает влияния – но эти влияния глубоки и достаточно существенны для общего вывода об «избирательном сродстве» если не протестантизма в целом, то, во всяком случае, «аскетического протестантизма» с «духом капитализма» (определяемым как «строй мышления, для которого характерно систематическое и рациональное стремление к законной прибыли в рамках своей профессии»). «По мере того как аскеза перемещалась из монашеской кельи в профессиональную жизнь и приобретала господство над мирской нравственностью, она начинала играть определенную роль в создании грандиозного космоса современного хозяйственного устройства... аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие»⁵. Это – общий тезис, и он без труда получает конкретное наполнение. «Один из конститутивных компонент современного капиталистического духа... – рациональное жизненное поведение на основе идеи профессионального призвания – возник из духа христианской аскезы»⁶. Особая же близость, доходящая до сращения, создается между капитализмом и «мирской аскезой». Здесь складывается принцип: *усердие и успех в мирской профессии есть критерий*

⁴ Там же. С.226, 97-98.

⁵ Там же. С.206.

⁶ Там же. С.205.

религиозной избранности человека, и даже единственный критерий. Поэтому кальвинизм «способствует развитию торгового духа», а кальвинистская диаспора – «рассадник капиталистического хозяйства... Реформатская вера больше чем лютеранство, больше чем другие исповедания, способствовала развитию капиталистического духа»⁷. Можно выделить и конкретные свойства, установки, имеющие истоки в аскезе и создающие «наиболее благоприятную почву для того отношения к труду как к самоцели, к «призванию», которое необходимо капитализму»: в качестве таких свойств указываются «концентрированность мышления, умеренность, трезвое самообладание, идея долга по отношению к труду». Они выделены в результате социологических наблюдений в среде рабочих, принадлежащих к различным сектам «аскетического протестантизма» и обнаруживающих «наибольшую восприимчивость к обучению новым техническим методам»⁸. В итоге, излагаемые идеи Вебера получают статус не только теоретических положений, но и выводов социологического исследования.

Возвращаясь к СА, мы видим, прежде всего, что труды классика не слишком облегчают нашу задачу. У Вебера нам не найти готовых решений: нет нужды выяснять, пригодны ли для нас его методы, ибо он вовсе не выдвигает никакой универсальной «методологии перехода», никаких общих способов заключения от религиозного к социальному или экономическому. Поэтому мы не можем, если бы и хотели, следовать по его стопам; но, разумеется, его построения остаются ценны как предмет для сопоставления понятий и выводов. Мысль о необходимости сопоставления найденных Вебером взаимосвязей со свойствами духовного и социального развития в православно-русском ареале естественно возникала у первых же русских читателей труда Вебера. Аналогичного анализа, тем не менее, никто не провел, но все же С.Н.Булгаков в 1909 г. дал краткое обсуждение идей Вебера, с отдельными сопоставительными замечаниями. Он писал: «Нельзя не выразить сожаления о том, что подобные исследования почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни... Особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия... Отличаясь коренным образом в своем отношении к миру от пуританизма и вообще протестантизма, оно в дисциплине аскетического «послушания» и «хождения пред Богом»... имеет могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности, как и для остальных видов общественного служения»⁹. Здесь же мы найдем и делавшееся многими наблюдение о сходствах хозяйственного поведения, хозяйственной этики в протестантизме и русском старообрядчестве. Но никаких общих принципов, относящихся к связи религиозного и социально-экономического уровней, Булгаков здесь не высказывает. Такие принципы выдвигаются им в написанной немного позднее «Философии хозяйства»; но там Булгаков уже развивает свою софиологию, и предлагаемые принципы всецело базируются на метафизической концепции «софийных корней хозяйства», сегодня представляющей лишь исторический интерес.

В итоге, русские источники также не доставляют нам особой опоры, и мы будем выстраивать самостоятельный путь, отправляясь непосредственно от основных понятий СА. Но найти путь оказывается не столь сложно: в аппарате СА мы обнаруживаем такие понятия, на базе которых можно развить искомую методологию перехода. Прежде всего, это – понятия *примыкающей практики* и *примыкающего слоя*, которые мы вкратце напомним¹⁰.

Духовные практики суть антропологические стратегии, альтернативные ко всем стратегиям обычной социальной активности, и потому они, как правило, культивируются

⁷ Там же. С.68.

⁸ Там же. С.83.

⁹ С.Н.Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность // Он же. Соч. в 2-х тт. Т.2. М., 1993. С.361-362.

¹⁰ См., напр.: С.С.Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С.19-21.

в узких сообществах, которые дистанцируются от социума со всеми его институтами и механизмами. Но в то же время, с точки зрения социума, его жизненных, духовных, ценностных установок, цели и опыт духовной практики обладают высокой ценностью и притягательностью. Это объясняется особым характером опыта духовной практики: данный опыт конститутивен, в духовной практике формируется конституция человека, структуры его самости и идентичности. Вследствие этого, в социуме возникают разного рода промежуточные формы – такие антропологические практики и стратегии, которые ориентируются на духовную практику и заимствуют, воспроизводят те или иные ее стороны, части, элементы. Они могут усваивать цели и ценности духовной практики, ее этос, ее задачи и установки, принципы организации существования... – вообще говоря, любые ее содержания, однако не в полном объеме, а «кто сколько вместит», в самой различной мере. Подобные промежуточные формы именуется *примыкающими практиками*, духовная же практика именуется *ведущей* по отношению к ним. Совокупность всех тех, кто культивирует примыкающие практики, составляет *примыкающий слой* соответствующей ведущей практики. Видно, что используемое здесь понятие «примыкания» антропологических практик допускает градации, ибо близость примыкающей практики к ведущей может иметь разные степени. Поэтому примыкающий слой не однороден, а скорей может мыслиться в парадигме концентрических сфер: ядро духовной практики окружают примыкающие практики, степень примыкания которых последовательно убывает. Далее, наряду с примыкающими, полезно выделить и *поддерживающие практики*. Это – также примыкающие практики, но такие, которые не просто нечто заимствуют, но подходят к заимствуемым содержаниям активно, творчески. На базе заимствуемых содержаний они выстраивают собственное творчество, культивируя, артикулируя, развивая эти содержания, создавая какие-то дальнейшие практики на их основе. Подобные практики, хотя и остаются отличны от собственно духовной практики, однако могут распространять ее воздействие и влияние на разные сферы как антропологической, так и социальной реальности. Особенной способностью быть поддерживающими практиками обладают практики культурные и художественные. Они принимают некоторую основу конституции человека – в частности, конституции, определяемой какой-либо духовной практикой, – и ее активно артикулируют, культивируют, придают ей полноту. Этим они дают человеку сбываться, понять себя, достичь полноты формирующего опыта. И таким путем, они оказываются ценны и для самой духовной практики.

Введенные понятия могут служить эффективным средством для решения стоящей задачи – перехода из антропологического дискурса в дискурс социальной реальности, социальных и социально-философских категорий. Однако такой переход не должен совершаться на уровне абстрактных понятий. Как показывает пример Вебера, социальная реальность слишком сложна, слишком многомерна и многосвязна, и в проблематике ее отношений с другими уровнями глобальной реальности – в частности, и с религиозным – должны тщательно учитываться ее конкретные свойства и внутренние различия. Поэтому не следует пытаться сразу же формулировать на базе наших понятий некие общие тезисы или закономерности. В первую очередь, необходимо освоить эти понятия в их конкретном содержании, выяснить их свойства и их возможности. В данном предварительном обсуждении проблемы, мы рассмотрим одну определенную духовную практику – естественно, исихастскую практику, базовую для СА – и ограничимся, более того, почвой русского исихазма.

Итак, что такое примыкающий слой и каковы его свойства в случае исихастской традиции на Руси? Ответ на такой вопрос, разумеется, историчен. Традиция проходила свой путь в истории через многие периоды подъема и упадка, и лишь в периоды подъема, расцвета, ее примыкающий слой выступал достаточно заметным, значительным социальным явлением. Мы кратко опишем три примера, три основных облика, которые принимал этот слой в разные эпохи русского исихазма.

1) **Русская Фиваида.** Как известно, это название (его автором является А.Н.Муравьев, духовный писатель середины 19 в.) дано было широкому монастырскому движению в Северо-Русских землях в 14-16 вв., которое было инициировано преп. Сергием Радонежским, зачиналось его прямыми учениками и затем продолжалось их преемниками и последователями. Духовное русло, которое представлял преп. Сергий, достаточно близко соответствовало исихастской традиции; в нем поддерживались активные связи с Константинополем и Афоном, где в ту эпоху, в 14 в., развивалось Исихастское возрождение. Поэтому монастыри и скиты Русской Фиваиды могут рассматриваться как очаги исихазма – если и не всегда в полном смысле прохождения всей дисциплины Умного Делания, то, во всяком случае, в том смысле, что в них хранились основы исихастской практики или, в наших терминах, культивировалась поддерживающая практика. Соответственно, эти очаги создавали свой примыкающий слой; а, поскольку Русская Фиваида простиралась на обширных пространствах Костромских, Архангельских, Вологодских и прочих земель Русского Севера, то этот примыкающий слой не мог не быть крупным социальным феноменом.

Специфика этого феномена заключалась в том, что монастырское движение было одною из двух главных составляющих процесса освоения новых территорий, то бишь колонизации. Второй составляющей была земледельческая и промысловая (охотничье-рыболовная) колонизация, тогда как другие обычные компоненты колонизации, торговая и военно-завоевательная, ввиду скудной заселенности осваиваемых земель, представлены были весьма мало (особенно завоевательная сторона). Достаточно подробные, выразительные описания русских историков, таких как Ключевский, С.Ф.Платонов, позволяют увидеть, что же за социальная реальность здесь складывалась. Ее протагонисты – Инок и Пахарь. Инока, как сказано, мы можем считать, с допустимой вольностью, исихастом; пахарь же к иноку тянулся и прислонялся. В обычных условиях, он бы имел выбор обращаться за духовным окормлением в монастырско-исихастскую или же обычную церковно-приходскую среду, к черному или белому духовенству; на пространствах же Русской Фиваиды духовное окормление было преимущественно исихастским, и мирское население естественным порядком становилось примыкающим слоем русского исихазма. В окрестности монастыря, скита, келии отшельника возникали часовня или церковь, погост, и окрестное население с большею или меньшею регулярностью появлялось туда для церковных служб, треб, духовного руководства и совета. И в этих контактах Пахарь и его присные получали не просто христианское, но в некоей мере исихастское духовное наставничество, проникались влиянием исихазма. Желая понять природу и свойства складывавшейся двойственной социальной структуры, мы можем обратиться к урокам Вебера: колонизацию Русского Севера естественно сопоставить с колонизацией Американского Запада, в которой весьма крупную роль играло пуританство, или же «мирская аскеза», по Веберу. Прежде всего, мы фиксируем важные общие моменты: оба рода аскезы несут в себе высокий духовный заряд и обнаруживают мощную энергетику не только духовного, но и внешнего действия – импульс экспансии, распространения, как некая галактика или взрывная волна, что расширяется силой духа. Но далее мы находим больше различий, чем сходств. В полном согласии с Вебером, пуританство посвящает себя отнюдь не духовной, а мирской активности, не занимается духовным окормлением и формирует не двойственные, а однородные социальные структуры, пуританские общины и поселения.

Основные вопросы об исихастском примыкающем слое остаются пока открытыми. Насколько сильным было исихастское влияние, какие стороны жизни и убеждений, внутреннего мира Пахаря и других окрестных людей оно охватывало? Формировало ли оно лишь межчеловеческие отношения или также, в какой-то мере, как в примерах Вебера, хозяйственную этику, хозяйственные отношения и стратегии? На эти вопросы, конечно, нельзя дать общего ответа, дело зависит от многих конкретных обстоятельств и факторов. Перед нами – поле открытых проблем, которые весьма заслуживают

исследования. Источников для такого исследования достаточно, и я надеюсь, что эти проблемы еще привлекут внимание.

2) **Примыкающий слой русского старчества** – самая известная форма примыкающего слоя, и даже знаменитая: ибо яркое описание ее представлено Достоевским в «Братьях Карамазовых». Русское старчество – новое явление в рамках исихастской традиции, ставшее самой заметной особенностью не только русского исихазма, но и всей духовной культуры России 19 столетия. В отличие от древнего старчества, замкнутого в исихастском кругу, русские старцы – это искушенные исихасты, полностью открытые всему окружающему обществу и служащие массам мирян любого звания и состояния в качестве духовных советников и наставников. Старцы наделены были даром прозорливого видения внутреннего мира, духовно-душевного состояния тех, кто к ним приходил; и, обнимая этот мир христианской любовью, они имели способность ответить на его насущные вопросы. Поэтому к наиболее почитаемым старцам стекались сотни и тысячи православных из разных мест, многие издалека, со всей России. Главным очагом старчества была знаменитая Оптина Пустынь в Калужской губернии, которая и изображается Достоевским. Пользовавшийся великой славой старец Амвросий (Гренков, 1812-1891) стал основным прообразом старца Зосимы в романе, и главы, рисующие общение старца с посетителями, могут рассматриваться как с подлинным верный жизненный документ.

Новая форма примыкающего слоя чрезвычайно отлична от Русской Фиваиды. Прежде всего, следует отметить принципиальное углубление самого примыкания, отношения, связующего участников слоя с исихастской традицией. В случае Русской Фиваиды мы очень мало знаем о содержании этого отношения, но должны, во всяком случае, полагать, что специфически исихастские элементы не играли в нем главной роли: исихастские очаги полностью занимали, так сказать, религиозную нишу, и Пахарь со своими присными прибегали к Инок, большей частью, отнюдь не как к исихасту, но попросту как к священнику. Однако у старца – своя, особая роль, он представляет именно православное подвижничество, и его наставления, беседы, советы выражают и внедряют именно исихастские позиции. *Общение со старцем – приобщение к миру исихазма.* Для нашей темы важно увидеть, какие стороны существования затрагивало это приобщение, как оно влияло на социальное поведение человека, его общественные воззрения и позиции; наконец, отражалось ли оно – как отражался, согласно Веберу, протестантизм – также и в сфере экономических установок и стратегий, в облике человека как хозяйственного субъекта.

Опять-таки в отличие от Русской Фиваиды, по русскому старчеству налицо изобилие первоисточников (в частности, обширные корпуса переписки старцев со своими подопечными), позволяющих подробно проанализировать поставленные вопросы. Для полноценного диалога с Вебером такой анализ должен быть непременно проделан; но сейчас мы отметим лишь несколько основных черт. Прежде всего, мы находим то, что и следовало ожидать: конечно, отношение к мирской жизни как таковой в примыкающем слое исихазма и в протестантизме, особенно в кальвинизме, близко к прямой противоположности. Сам Вебер, коснувшись вскользь восточной аскезы, в качестве ее главной особенности указал «неприятие мирской жизни» и был, в целом, прав¹¹. Но все же эта оценка требует уточнений. Бесспорно, в обсуждаемом слое не может быть протестантской установки квази-религиозного служения мирскому занятию, идеи «профессионального призвания», как описывает ее Вебер. Тем не менее, в исихастском образе человека и его жизненного пути немалую роль играла евангельская притча о талантах (Мф. 25,14-29), несущая в себе некоторый зачаток идеи призвания. Так, в письмах старца Макария Оптинского читаем: «Ты не оставляешь решимости своей оставить службу... надобно опасаться как бы не дать ответа за полученный талант, не

¹¹ Хотя общие представления Вебера о православной аскезе были скудны и даже фантастичны; он не знал ничего о созданном ею строгим органоне мистико-аскетического опыта.

сделав на оный приобретения... Для меня не по сердцу удаление твое в бездейственную и безмолвную жизнь; неужели ты призван только на то, чтобы заключить круг своих действий в каких-нибудь ста душах, подвластных тебе? Ты можешь, при помощи Божией, принести пользу гораздо большую, в обширных действиях для всего отечества»¹². Очень стоит заметить тут чуткость старца к индивидуальной судьбе, отсутствие идеологического шаблона: для данного человека, старцу «не по сердцу» даже его желание удалиться в безмолвную (т.е. буквально – исихастскую!) жизнь.

Что же до хозяйственных установок, то, к примеру, Феофан Затворник приветствует «навык занимать душу хозяйством». Однако ведущий мотив – утверждаемый всюду и последовательно приоритет внутренней жизни и духовных заданий. Это – главный принцип, идущий непосредственно от Евангелия и Отцов Церкви; они, как писал Булгаков, «неизменно рассматривают хозяйственные отношения как особую область отношений религиозно-этических и принципиально подчиняют их морали», развивая «понимание хозяйственного поведения как вопросов совести, нравственных обязательств»¹³. Следуя этому принципу, Феофан пишет: «Как управлять имениями, есть дело безразличное, только бы... все во славу Божию обращалось»¹⁴. Не редкость найти и антикапиталистическую позицию, направленную против прибыли, накопления: «Повелено трудиться, чтоб иметь содержание и другим помогать... и все, что даст Бог излишнего, возвращать то Ему чрез бедных, как оброк господский»¹⁵. Такая позиция имеет прочные корни в аскезе. Стоит вспомнить знаменитый спор («нелюбки») нестяжателей-исихастов и осифлян в русском монашестве 16 в.: хотя эти имена партий возникли в связи с узким вопросом о монастырских землях, но, право, неслучайно выбран был термин со столь общим звучанием! «Нестяжательство» воспринималось как лозунг общего отношения христианина к мирскому богатству и, несомненно, такое отношение импонировало православному сознанию, виделось ему правильным и праведным. Даже и оппоненты нестяжателей, осифляне, тоже отнюдь не защищали стяжания богатств: монастыри должны были служить своего рода центрами распределения, не только духовного, но и материального окормления окружающего общества – они должны были поддерживать неимущих, иметь запасы для помощи населению в неурожай и т.п.

Напротив, весьма трудно найти в наставлениях старцев то, что, по Веберу, максимально содействовало формированию капиталистического сознания и уклада: установки методической регламентации жизненного поведения и всей организации жизни. Такая регламентация глубоко свойственна самой исихастской практике, однако она мало входила в старческие поучения и мало передавалась примыкающему слою – разве что самой «тесно примыкающей» его части. Настойчиво утверждается необходимость единства всего существования человека, но единства внутреннего (стремления к «единому на потребу»), не выражающегося, вообще говоря, во внешней методической организации. У старца Амвросия, к примеру, прочтем: «Таблицу записывать грехи переняли вы, должно быть, у гернгутеров-немцев и американцев. Да у них цель этих табличек совсем другая – видеть свое исправление, питая свое самомнение и возношение... Цель же православных при исполнении заповедей Божиих совсем иная – видеть свои недостатки, познавать свою немощь и через то достигать смирения, без которого все другие добродетели не помогут христианину... Советую вам оставить ... табличку... Лучше просто, без клеток, сознаться, что мы еще очень неисправны, и должны исправлять испорченное дело смирением и посильным покаянием»¹⁶. Подчеркнутых здесь установок смирения и покаяния, ключевых

¹² Письма старца Макария Оптинского. СПб., 1993. [Репринт изд. 1862г.] С.344.

¹³ С.Н.Булгаков. Предисловие к русскому изданию // И.Зейпель. Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви. М., 1913. С.III.

¹⁴ Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М., 1898. С. 88.

¹⁵ Там же. С.83.

¹⁶ Собрание писем Оптинского старца Амвросия к мирским особам. Свято-Введенская Оптина Пустынь. 2003. С.152-153.

для исихазма и всего православия, мы не найдем в описаниях западной аскезы у Вебера. Какую роль играли они в формировании социальной реальности – далеко еще не изученный вопрос.

Как сообщество, формируемое отношением примыкания, примыкающий слой приобретает ряд специфических черт. Конститутивное отношение антропологично и лично, каждый из членов слоя реализует его в личном общении со старцем; и, т.о., особым отличием данного сообщества является фигура старца, чье душепопечение сказывается, вообще говоря, на всех сторонах жизни его членов. Всеобщая подчиненность старческому руководству и в личных, и в социальных стратегиях может, очевидно, рассматриваться как *патерналистский принцип*, характеризующий социальную реальность примыкающего слоя, его социальную психологию; но принцип очень своеобразный, не несущий в себе никакой формальной власти. Вообще, полная чуждость любым формальным началам и регламентам, институциональным правилам, сословным и культурным перегородкам – важнейшее отличие примыкающего слоя; в современной лексике, примыкающий слой – типичное *неформальное объединение*. Актуальной задачей является анализ его социального состава: хотя в нем представлены все сословия и слои социума, но знание их пропорций могло бы дать интересные социопсихологические и социокультурные выводы. По общим впечатлениям, здесь преобладает мелкий и средний торговый и служащий слой, что допускает простое истолкование: в этих группах не сильно выражена классовая и сословная идентичность (в отличие, скажем, от рабочих или аристократии), и потому они более восприимчивы к исихастской речи об общечеловеческом назначении. Наконец, еще одна особенность примыкающего сообщества – весьма современного характера: это – его *детерриториализация*. Очаги старчества рассеяны были по всей России, и члены примыкающего слоя были рассеяны еще в большей степени, они приезжали к своим старцам спорадически и часто – издалека, многие получали окормление путем переписки, а между собой, как правило, они не были знакомы. В пространственном аспекте, такое сообщество походило, в известной мере, на сетевые сообщества наших дней.

3) **Монастырь в миру** – третья и последняя форма примыкающего слоя, которую мы рассмотрим. Она не успела получить полного развития, ибо ее начатки появляются уже в 20 в. и вскоре пресекаются антирелигиозными гонениями большевиков. В своих основаниях, монастырь в миру прямо связан с примыкающим слоем русского старчества: он возникает, когда в старчестве появляется новая фигура *старца в миру*. Основной исторический пример данной формы – так называемая община мечевцев, духовных детей о. Алексия Мечева (ок.1860-1923), который, будучи не монахом, а приходским священником в Москве, нес, тем не менее, служение старца, такое же как у старцев Оптиной Пустыни. Он же и определил словами «монастырь в миру» тот тип сообщества, которого хотел достичь. Так описывались принципы этого сообщества: «О.Алексей часто говорил, что его задачей было устроить «мирской монастырь» или «монастырь в миру»... паству-семью, связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению... У него начинается духовная жизнь, которой, казалось, не могло быть в миру. Батюшка работает над своими духовными детьми как духовник и старец, он начинает ту работу духовного устройства, к которому и раньше стремились многие русские люди и которое они получали только в обстановке монастыря»¹⁷.

Наглядно видно, что здесь вновь происходит углубление отношения примыкания: связь мирян со своим священником могла быть существенно более тесна и постоянна, чем с монастырским старцем, и благодаря сочетанию служений старца и священника, вокруг о. Алексия сложилась община, члены которой могли достигать более углубленного и многостороннего вхождения в строй исихастской жизни. Эти возможности данной формы

¹⁷ Жизнеописание священномученика иерея Сергия Мечева, составленное его духовными чадами // Надежда. Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель – Москва. 1993. С.82,85.

примыкания подтверждаются и другими примерами ее воплощения. Большинство примеров – так называемые катакомбные общины, действовавшие тайно в условиях антирелигиозных гонений. Известны общины или кружки строго исихастской направленности, духовными руководителями которых были о. Сергей Мечев, сын о. Алексия Мечева, архимандрит Сергей (Савельев); подобный же кружок с названием «Неопалимая Купина» возник в Румынии вокруг одного из последних монахов Оптиной, о. Иоанна (Кулигина), попавшего туда во время Второй мировой войны. В социальном аспекте, здесь – великая разница с предыдущей формой: вместо рассеянного сообщества, объединяемого лишь фигурой старца, перед нами тесно сплоченная община, которая обнаруживает высокую стойкость, способность не распасться и устоять в жестоких, экстремальных условиях. Очевидно, что подобную стойкость община обеспечивала посредством некоторых специальных практик, установок, норм отношений, и их выяснение и анализ представляют немалый интерес.

Не менее существенны и новые духовные, персонологические, антропологические особенности: ибо новая степень примыкания могла, вообще говоря, уже и полностью снять барьер на пути к целям исихастского подвига. Здесь мы оказываемся в русле одной исконной исихастской идеи: идеи об универсальном, общечеловеческом смысле исихастских установок восхождения к обожению, о том, что эти установки можно и должно осуществлять не только инокам, но и мирянам¹⁸. В миру такое осуществление требовало бы, несомненно, других внешних форм и влекло за собой создание нового антропологического типа – такого, что сочетает исихастский строй внутренней жизни, труд стяжания благодати, с жизнью в миру, с полнотой межчеловеческих уз, с участием в социальном и культурном творчестве. Создание такого типа – антропологический и социальный проект, который активно обсуждался в русской культуре – у ранних славянофилов, у Достоевского (где с ним прямо связан образ Алеши Карамазова), Вячеслава Иванова. Возможно, этот проект – не более чем утопия (особенно в свете современных процессов и тенденций), но в любом случае он заслуживает тщательного изучения – в том числе, и со стороны социальной философии.

В рамках большой проблемы перехода от СА к социальной философии, анализ исихастского примыкающего слоя как социальной группы – лишь одна частная задача. Но есть целый ряд причин, отчего рассмотрение проблемы естественно было начинать с этой задачи. Во-первых, парадигма конституции человека в примыкающем слое отвечает Онтологической топике, раскрытие связей которой с уровнем социальной реальности составляет, как мы указывали, главную часть проблемы. Во-вторых, эта задача в своей постановке и логике решения обнаруживает прямые переключки и параллели с классическими идеями Вебера, тем самым, вводя нашу проблематику в определенный историко-научный контекст. И в-третьих, есть и «техническая» причина: на данном этапе, почти в одной только сфере изучения исихазма СА уже имеет достаточно подготовленную почву для содержательного, предметного исследования социальной и социо-философской проблематики.

Что же касается общей проблемы, то для нее проделанный анализ примыкающего слоя должен рассматриваться как исходный плацдарм. Мы убедились на конкретном примере, что в рамках СА, ее идей и понятий, можно успешно воспроизвести логику Вебера – раскрыть импликации и корреляции, ведущие от религиозных установок на уровень социальной реальности, к установкам социального поведения и хозяйственной этики. Если же теперь обратиться к полной дескрипции антропологической реальности в рамках СА, мы увидим, что на основе этой дескрипции возникает принципиальное обобщение данной логики – возникает новая современная постановка проблемы Вебера, обобщенная и расширенная.

¹⁸ См. об этой идее: С.С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000. С.232-260. Он же. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С.56-60.

Ведущий принцип нашей дескрипции – парадигма антропологического размыкания, выступающая как универсальная парадигма конституции человека. СА устанавливает, что данная парадигма имеет всего три, и только три, базовые реализации (онтологическое, онтическое и виртуальное размыкание), описывает типы конституции человека, отвечающие этим базовым формам, и на основе структур конституции (личности и идентичности) развертывает анализ ведущих антропологических практик, которыми и формируется антропологическая реальность (так что получаемая дескрипция – на языке антропопрактик, в деятельностно-энергийном дискурсе). Однако СА не ограничивает свое проблемное поле этим анализом. В начале мы упоминали уже: согласно концепции антропологического поворота, принимаемой СА, именно антропологические процессы, антропологическая динамика составляют определяющий уровень в динамике современной глобальной реальности. Как выражение этого примата антропологического уровня реальности, СА выдвигает идею о том, что антропологический дискурс должен быть преобразован таким образом, чтобы он стал ядром новой эпистемы для сферы гуманитарного знания и, несколько шире, для сферы, объемлющей все человекомерные дискурсы.

Понятно уже, что масштабная задача создания антропологически фундированной эпистемы включает в себя, в частности, и проблему перехода от СА к социальной философии. Эта проблема ставится здесь на максимально общем уровне: как проблема выстраивания перехода от антропологических практик к практикам социальным или что то же, от стратегий антропологического размыкания и парадигм конституции человека – к структурам социального поведения и стратегиям социально-экономической деятельности. Назовем ее условно *антропосоциальной проблемой*. Как легко видеть, проблема Вебера входит в эту проблему как частный случай: мы можем к ней перейти, участвуя категории и суживая проблемное поле. Ограничиваясь онтологическим размыканием, мы переходим к типам конституции, которые формируются в религиозных практиках, и здесь «антропосоциальная» проблема становится «религиосоциальной». Ограничивая же рассмотрение еще более – лишь теми религиозными практиками, что культивирует протестантизм, мы и получим непосредственно проблему, которую решал Вебер. В свете этого, возможно считать, что наша «антропосоциальная проблема» и есть современная постановка проблемы Вебера – то обобщение, которое эта проблема должна получить в научном контексте 21 века.

По общему принципу СА, принципу топической локализации антропологических явлений, на дальнейших этапах мы должны рассмотреть, какую социальную реальность выстраивает человек, конституируемый в онтическом и виртуальном способах размыкания себя. Сейчас ограничимся, однако, краткими предварительными замечаниями. Онтическому размыканию, или же «топике безумия» соответствует парадигма конституции человека, определяемая паттернами бессознательного и формирующая антропологическую реальность с выраженными тенденциями к патологическим и деструктивным проявлениям. По всей видимости, несложно удостовериться – едва ли тут будет нужен столь тщательный анализ, как у Вебера, – что эти тенденции достаточно прямым и прозрачным образом отражаются на уровне социальной реальности. Данная парадигма конституции является доминирующей в культуре модернизма, в период конца 19-го и большей части 20-го столетия. Можно непосредственно констатировать, что в эту эпоху в социальной и политической реальности наблюдаются многочисленные феномены, которые можно рассматривать как своеобразные макро-аналоги паттернов бессознательного: к примеру, о практиках трансгрессии можно с основанием говорить не только на антропологическом, но и на социальном уровне, в сфере не индивидуальной, а социальной психологии. Далее, тесные и достаточно прозрачные связи с паттернами бессознательного можно найти в социальных практиках революционных движений, тоталитарных режимов; и т.д.

Наконец, виртуальное размыкание становится доминирующей парадигмой конституции человека в самые последние десятилетия, в наши дни. Здесь тоже можно отметить целый ряд характерных проявлений на социальном уровне, которые очевидны и без особого анализа. Их главная черта – радикальность перемен, возникновение новых невиданных фактур социальной реальности. Виртуальный Человек выстраивает информационное общество, где многие привычные измерения трансформируются в виртуальные, создает киберпространства и заселяет их, и все активнее развивает тренды, которые направляются уже за пределы антропологической реальности, к мутантам и киборгам. Эти его наклонности несут высокие риски, и в свете этого, изучение его антропологических и социальных практик обретает новые, несколько неожиданные мотивации: оно оказывается насущно необходимо для безопасности и сохранения существования человечества.

Идеи и замечания, изложенные нами здесь, конечно, не более чем пролегомены. Их цель была скромной: не разрешить, но разве что описать, очертить подступы к весьма актуальной проблеме, которая лежит на скрещении антропологической и социальной мысли. Эта проблема – раскрыть, какая же социальная философия адекватна тем способам описания социальной реальности, что отправляются от антропологической реальности, от парадигм конституции человека. По отношению к этой большой проблеме, все сказанное выше – не более чем разметка территории. И я выражу в заключение надежду в том, что на этой территории начнут вскоре появляться работники.