

Старообрядчество в культуре дореволюционной России как проблема исторической науки

История старообрядчества дает возможность увидеть в нем зарождение двух взаимодополняющих тенденций русской культуры – старообрядчества и государственного православия. Объективный исторический анализ показывает значение русской церкви до реформ патриарха Никона как хранительницы традиций греческого православия.

Ключевые слова: культура старообрядчества

Vladimir Molzinsky

Old belief in culture of pre-revolutionary Russia as a problem of historical science

The history of Old belief makes it possible to see in it the birth of two complementary trends in Russian culture – the Old Believers and the state of Orthodoxy. Objective historical analysis shows the importance of the Russian church (before Patriarch Nikon's reforms) as a guardian of the traditions of Greek Orthodoxy.

Keywords: old belief culture

Мир русского старообрядчества, определяя собой особую, замкнутую систему духовных ценностей, оказал заметное влияние на окружающую жизнь, на культуру «новой», «нестарообрядческой» России, получив отражение в отечественной литературе, искусстве и прочих областях общественной мысли, в русле которой складывалась система научных знаний об истории его становления. Последняя имеет особую значимость, когда речь идет о проблеме церковного раскола XVII в. и порожденных им старообрядческих движений. Тому есть, по крайней мере, две причины.

Во-первых, исторична уже сама проблема разделения единого дотолее древа русского православия на две ветви, одна из которых олицетворяла собой идею непоколебимой приверженности исконно национальной традиции вероисповедания, другая, как известно, была ориентирована на укоренение на русской почве более поздних греческих влияний.

Во-вторых, политико-правовые условия развития культуры в отдаленном и недавнем прошлом России, когда, за исключением буквально нескольких лет рубежа 1850–1860-х гг. и предреволюционного десятилетия, напомним, доступ к источникам и документам старообрядческой мысли был закрыт или ограничен, а моменты освещения событий раскола в печати строго регламентировались цензурными актами и системой господствующих идеологических приоритетов.

По существу, вся духовная просвещенная, «нестарообрядческая» Россия вплоть до либеральных реформ Александра II имела весьма

отрывочные знания о прошлом и настоящем русского старообрядчества, которое, однако, уже невозможно было не замечать, ибо оно объединяло в себе до 11 миллионов, до $\frac{1}{4}$ крестьянства великорусских областей¹.

Для беспристрастного интеллигента старообрядчество – «сфинкс», а «партийная политическая борьба заставляла одних (правых) видеть в старообрядчестве оплот безусловного консерватизма, неподвижности, грубо ошибаясь при этом... других (левых) питать совершенно неосновательные надежды на старообрядчество как на легко воспламеняющийся материал для народных восстаний», – замечает видный историк предреволюционной поры И. А. Кириллов².

Между тем неизведанный мир «старорусского» православия привлекал внимание исследователей и художников. Попытки поиска объективного понимания старообрядчества как явления отечественной культуры вызвали к жизни множество произведений русского искусства, концепции которых зиждились на тех или иных, зачастую противоречивых положениях научно-исследовательских работ и высказываний ученых.

Так основную массу работ о расколе – старообрядчестве, точнее, о борьбе с ним как еретическим отходом от устоев «истинного» православия, реформированного при Алексее Михайловиче, создали церковные историки, выражающие позиции Синода и государственной власти. При этом в установках идейно-содержательного порядка основополагающими оказывались соответствующие положения «Посланий» Игнатия Тобольского³. Они полу-

чили отражение в трудах Д. Ростовского, П. Богдановича, А. Иоаннова⁴, представляющих, по-видимому, наиболее ранние и известные образцы «историко-обличительной» мысли господствующей церкви.

Подобным духом проникнуты и монументальные трактаты XIX столетия, в частности созданные митрополитом Макарием (М. П. Булгаковым) «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» и разделы его многотомной «Истории русской церкви»⁵. Исследования, призванные доказать неправоту раскола, предпринимались и в XX в.

Однако в три предреволюционные десятилетия данная ветвь исследовательских работ, движимая выполнением откровенно идеологических функций поддержания авторитета церковной иерархии, существует с направлением подлиннонаучных изысканий, ориентированных на осмысление исторической истины раскола в рамках все той же духовно-академической мысли.

В первую очередь речь должна идти о позициях Н. Ф. Каптерева. Изложенные в книге «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов» и в других его трудах⁶, они вызвали коренной поворот в понимании раскола как явления духовной (в полном смысле этого слова) истории России, в понимании русского «старого» обряда как исконно-православного, принятого на Руси в X в. при Владимире Святом. Последнее нашло отклик во взглядах его реальных последователей – Е. Е. Голубинского, И. М. Громогласова⁷ и др. Склонные порой к критическому переосмыслению отдельных моментов концепции Н. Ф. Каптерева, они фактически опирались на ключевые его положения, которые противоречили официальной, общепринятой, государственно-церковной версии раскола.

Именно церковные историки и иерархи, как это ни удивительно, первыми увидели в расколе XVII в. его огромную историческую значимость и первыми предприняли попытки обнародования ранних старообрядческих сочинений, способствуя тем самым их превращению, в широко доступный источник научной и художественной информации.

Конечно же, достижения исторической науки второй половины XIX в. во многом обусловлены либеральными правительственными актами в царствование Александра II. Реформаторская деятельность императора коснулась, как известно, и судеб старообрядчества, особенно после 1857 г., когда началась работа по подготовке нового цензурного устава взамен учрежденного Николаем I в 1828 г. Это создало условия для выхода в свет

подлинных памятников старообрядческой литературы и исторической мысли.

Деятельность Н. С. Тихонравова и Д. Е. Кожанчикова, наряду с менее известными пропагандистами культуры русской старины, приводит к появлению на страницах светских изданий «Жития» Аввакума, «Истории о вере и челобитной о стрельцах» Саввы Романова, «Истории Выговской старообрядческой пустыни» Ивана Филиппова⁸ и т. п.

И все же подчеркнем, справедливости ради, что и тогда преобладающая масса сочинений основоположников старообрядчества увидела свет в основном в церковно-православных публикациях. Назовем здесь, в частности, систематизированное конспективное их переизложение Александром Б. (Бровковичем) под названием «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола»⁹, а также изданный профессором Московской духовной академии Н. И. Субботиным многотомник «Материалов для истории раскола за первое время его существования»¹⁰.

Позднее, на рубеже XIX–XX столетий развитие археографии, источниковедения, текстологии и других наук фактически подняло изучение древнерусского письменного наследия на качественно новую ступень. Корпус сочинений раннего старообрядчества заметно пополнился новыми публикациями. И все же мир «древле-православной» старины в значительной мере или впервые открылся грамотной России как своеобразный круг духовных ценностей культуры, явлений общественной мысли в упомянутых выше исследованиях и публикациях церковных историков XIX в.

Только Манифест Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» предопределил возможность выхода книг и периодических изданий, свободно выпускаемых как старообрядцами, так и представителями различных политических партий и течений.

Тиражирование документов раннего старообрядчества, порой даже литографское воспроизведение рукописей XVII–XVIII столетий, создавало предпосылки для достижения исторической наукой качественно нового уровня осмысления первоисточков и реального места раскола в русской жизни. В числе множества исследований старообрядческого направления тех лет – предоктябрьского десятилетия – особо выделяются труды В. Г. Сенатова и упомянутого выше И. А. Кириллова, методологические установки которых явились ценным дополнением к глубокому изучению раскола в лучших работах представителей духовно-академической и гражданской исторической науки¹¹.

Приходится констатировать, что светская научная мысль государственно-церковной ориентации не дала столь заметных всходов в изучении старообрядчества, хотя некоторые ее письменные памятники и заслуживают упоминания.

Наиболее ранним примером обращения светского исследователя к вопросам истории раскола принято считать книгу А. Н. Муравьева «Раскол, обличаемый своею историею». Не сущий в себе оригинальных выводов и новых данных, этот труд, однако, весомо свидетельствует о том, что помимо Синода в николаевской России были и другие институты власти, серьезно занимающиеся расколом. То было третье отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии (С. Е. И. В. К.), издавшее в 1854 г. книгу А. Н. Муравьева даже без подписи автора, возводя, следовательно, ее положения как бы в ранг своей официальной позиции¹².

Курьез, но гражданская историческая мысль о расколе в России складывалась под воздействием той сферы государственных органов, какие на языке современных понятий именовались бы силовыми структурами власти. Благодаря усилиям оных Россия обрела столь неординарное явление литературы и исторической науки, как П. И. Мельников (Андрей Печерский). Чиновничьи обязанности по изучению и борьбе с расколом привели его к необходимости углубленного осмысления исторических истоков движения, идейной основы порожденных им процессов народной жизни, способствуя развитию чисто исследовательских интересов. Труды Печерского по истории старообрядчества («Очерки поповщины», «Письма о расколе» и др.) надо признать столь же заметными фактами нашего духовного наследия, как и широко известные его художественные произведения. Содержащие, порой, научно-исторические данные в объяснении мотиваций и нравственных позиций героев, они проникнуты пониманием огромной значимости проблемы старообрядчества в ее истоках и современной жизни.

В развитии исторической науки середины XIX в. мы видим зарождение так называемой социально-политической школы, связанное в первую очередь с именем А. П. Шапова. Исходя из трактовки изначальной сути раскола как явления социальной истории России, Шапов и его преемники рассматривали массовые народные движения «старой веры» как форму социального протеста прошлого. Но последнее (это безвозвратно ушедшее прошлое) в своей органичной целостности представлялось им светлым периодом отечественной истории.

«Идиллия» старой Руси (в ее состоянии до никоновской реформы) обнаруживает в кон-

цепции А. П. Шапова преддверие, если не факт зарождения тенденций позднего славянофильства, обращенного, как известно, в своем историческом видении уже не на «потрясения» Петровских реформ, а на церковную реформу XVII в. как поворотный момент российской истории. Со славянофильством в его условно взятой целостности (раннего и позднего) А. П. Шапова роднит уже ракурсы научного рассмотрения, когда предметом изучения оказывается народная жизнь во всей широте ее проявлений.

Сами славянофилы (и испытывавшие позднее воздействие славянофильско-почвеннических концепций видные философы России) между тем, выдвинув ряд глубоких и обобщающих положений о церковном расколе XVII в., оставили «поле» конкретно-исторических изысканий в этой области не разработанным.

И все же подчеркнем особую роль литературно-публицистического наследия славянофилов, которые первыми обратили взор на народно-крестьянскую жизнь, уклад, обычаи, специфику религиозного сознания и устои веры.

Уточним, однако, что «славянофильство» можно рассматривать как в общепринятом смысле, т. е. в связи с известными именами «классиков» данного течения, так и в более широком, имея в виду соответствующую тенденцию русской мысли, пронизывающую гуманитарную науку, литературу, искусство, определенные сферы философии и общественной социально-политической мысли. Основой этой тенденции, как известно, признается идея историко-культурной самобытности России.

Определение данной тенденции как «славянофильской» обусловлено тем, что именно славянофилы в своем противостоянии западничеству – господствующему течению культуры российской-петербургского «образованного общества» или официальной России – впервые выделили понимание национального, где доминирующей чертой выступила народно-религиозная основа крестьянской жизни.

«Западничество» мало интересовалось народным религиозным сознанием, и то небольшое внимание, которое оно изредка уделяло ему, было вниманием политическим, интересом социально-общественным, всегда внешним по отношению к его внутренней сущности», – замечал С. Н. Дурылин¹³. Славянофилы же в своих изысканиях подошли к тому рубежу научного познания, за которым могло иметь начало основательное изучение старообрядчества в России, русского народа в его жизненном укладе, во всей системе богословских и социально-политических взглядов.

Сделать этот исторический шаг «славяно-фили-классики» не смогли. Глубоко сознавая все безмерное значение православия для «бытия русского народа», они немногим более западников знали «самое существо русского народного православия»¹⁴.

Но и те подходы к освоению широчайшей сферы исторических явлений, характеризующих термином «раскол», которым отечественная культура обязана славянофильству, заслуживают высокой оценки – как одни из определяющих ее тенденций.

Угнетенное положение старообрядчества в государстве, его преследования со стороны светской и церковной власти – все это влекло за собой осмысленное или неосознанное стремление вникнуть в существо его дальнейшей основы и исторических первопричин со стороны общественно-политических, научно-творческих и литературно-художественных течений отечественной культуры, не ограниченных системой общепринятых мировоззренческих ориентаций официальной России. В русле данных течений и тенденций оформилось позитивное понимание старообрядчества как исторического явления, определились ракурсы его объективно-содержательного рассмотрения.

Данный аспект, однако, связан с осмыслением чрезвычайно емкого, где-то и стержневого вопроса отечественной истории – вопроса противостояния иноземных веяний и национально-традиционализма, пронизывающего лишь в частном случае научную мысль о расколе, а в целом – русскую культуру (во всех возможных значениях этого понятия) нескольких последних столетий.

Само геополитическое положение России как бы предопределяло ее «обреченность» быть областью (пусть и огромной) столкновения различных цивилизаций, способов создания и духовных ценностей, что уже предопределяет особую значимость славянофильско-западнической антитезы в отечественной культуре и во множестве сфер русской жизни.

Научная мысль обратилась к данному спектру вопросов отечественной истории в XIX в., достигнув, по-видимому, кульминационных выражений в оформившихся тенденциях славянофильства и западничества, характеризующих во многом расхождениями в оценках исторической роли эпохи Петра. Прав, однако, В. О. Ключевский, склонный видеть корень «разлада» в событиях предыдущего – XVII столетия, выделяя в них особую роль церковного раскола¹⁵. Между тем победа «никонианства» над «староверием», петровских нововведений над устоями Московской Руси вполне очевидна сегодня – на

рубеже XX–XXI столетий, как и господство западничества во всей «государственной» жизни и культуре России XIX в.

Заслуга славянофилов, думается, в создании идейных подступов к всестороннему изучению старообрядчества благодаря разработке ими того специфически русского учения, которое «было и стремилось быть религиозной философией культуры», – писал Г. В. Флоровский¹⁶. В выявлении «православного христианства как особого типа культуры» видит существо славянофильства Н. А. Бердяев¹⁷.

Великим представляется вклад славянофилов в культуру России видному церковному и политическому деятелю предреволюционной поры и послеоктябрьского зарубежья А. В. Карташеву, выделяющему особое место здесь образу «Святой Руси»¹⁸. А. В. Карташев подчеркивает происхождение этого термина, долгое время неведомого русской художественной и научной литературе, из недр народной традиции. По выражению ученого, он – «плод низового, народного творчества», и как «красное солнышко», «море синее», «мать – сыра-земля», так и этот алмазный самоцвет – «Святая Русь» – «свято русская земля» рассыпан по сказочным полям былин и духовных стихов¹⁹.

Показательно и то, что взгляды А. В. Карташева, судя по его многолетней истории русского православия, вполне соответствующие позициям синодально-государственной церкви, в какой-то степени сопоставимы с воззрениями историка И. А. Кириллова. Как замечает И. А. Кириллов, взгляды не старообрядцев – Гоголя и Достоевского – характеризуют именно тот тип культуры, к которому склоняется русское старообрядчество²⁰.

Сочетание и духовная близость славянофильства и старообрядчества – небесспорно всеобъемлющая, но реально существующая и рельефно выступающая, порой, черта культуры, в частности ее литературно-художественной, философской и исторической мысли. Уточним: никто из основоположников русского славянофильства не имел склонности к старообрядчеству, а тем более не исповедывал явно его идей. Но славянофилы смогли понять огромную значимость раскола в русской народной истории.

Отдавая должное тому вкладу в формирование научно-исследовательского подхода к осмыслению раскола как народно-исторического, крестьянско-религиозного явления, который сделан славянофилами, особо выделим в их ряду имя И. С. Аксакова.

Именно славянофил И. С. Аксаков, по словам Н. П. Гилярова – одного из крупнейших «расколоведов» России – как никто близко подошел

к пониманию сути старообрядчества²¹. И даже сегодня, когда известно многократно больше документов, выводы И. С. Аксакова удовлетворяют подобному определению. Согласно заключениям этого мудрого мыслителя XIX в., борьба с расколом не имела успеха потому, что не понимали его причин, в основе которых лежало не невежество (как думали церковные, а в большинстве и светские историки), а протест против положения дел в государстве, «современного порядка вещей»²². Здесь И. С. Аксаков на несколько лет опережает А. П. Щапова – широко признанного основоположника гражданской научно-исторической мысли XIX в. о расколе. В числе прочих причин И. С. Аксаков указывает неприятие раскольниками «казенной» церкви, поддерживаемого ею государства и отвращение к духовенству²³, что на несколько десятилетий предвещает аналогичные заключения В. С. Соловьева²⁴.

В наибольшей мере, однако, это неприятие официальной, «казенной», государственно-православной церкви касается не столько воззрений основоположников славянофильства, сколько представителей так называемого, «позднего» славянофильства, «эпицентром» которого стала «Молодая редакция» журнала «Москвитянин». Вокруг нее, как известно, группировалось новое поколение русских мыслителей, близких традиционно-славянофильским идеям, но существенно переосмысливающих ряд исторических и религиозных установок «классиков».

Так уходит в прошлое идеализация периода Московской государственности, и возрастает интерес к эпохе Киевской Руси и вечевому укладу вольных городов (Пскова и Новгорода). Иначе оценивается роль Петровских преобразований как тягостных для народа, хотя и неизбежных в процессе развития Российской государственности. При этом не реформы Петра представляются поворотным моментом в судьбе отечества, а события полувековой давности – церковный раскол XVII в. Иным становится отношение к религии и официальной церкви, озаменованное особым интересом к старообрядчеству.

Г. В. Флоровский видит причину последнего в «открытии мира купечества для русской литературы»²⁵. Версия великого философа представляется если не всецело раскрывающей суть вопроса, то, по крайней мере, правомерной его постановкой. Достаточно вспомнить имя и дарование А. Н. Островского – члена «Молодой редакции» и автора замечательных пьес, благодаря которым жизнь и нравы купечества навсегда входят в область театральной драматургии.

Прав ли Г. В. Флоровский в объяснении

интереса и внимания к старообрядчеству со стороны Т. И. Филиппова – выдающегося деятеля русской культуры эпохи Ф. М. Достоевского и М. П. Мусоргского – именно литературными влияниями, образами купечества и «реалистическими чувствами живого быта», свойственными всем членам «Молодой редакции»?²⁶ Трудно подтвердить или опровергнуть. Только влияние старообрядчества на мировоззрение Т. И. Филиппова и других славянофилов нового поколения было несомненным. Одному из них – Ап. А. Григорьеву – принадлежат, в частности, слова: «Мне старый собор нужен, старые образа в окладах, с сумрачными ликами, следы истории нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жесткие, да типические»²⁷.

Таким образом, позднее славянофильство, определяемое часто понятием почвенничества, сохраняя во многом дух «классического» славянофильства, совершило поворот в религиозно-православных ориентациях к «дониконовой», «древлеправославной» традиции, что имело особую значимость в разработке темы раскола в отечественной культуре.

Идеям почвенничества Россия обязана обогащением своего духовного наследия неординарной концепцией В. В. Розанова. Мыслитель оценивает историческое место раскола выше лютеровской реформации. Основным «мотивом» старообрядчества он видит «желание ни в чем, ни ради чего не отделиться от благочестивых предков» и восхищение древностью. По определению В. В. Розанова, «раскол всю эту древность, все множество ее „мелочей“ ощущает как совершенно живую, как продолжающую существовать... как единственную истинную реальность»²⁸. Однако глубокие и содержательные положения работ В. В. Розанова все же не обнаруживают направленность на научно-историческое осмысление раскола, а потому лишь отчасти могут стоять в ряду теоретических основ его исследования.

Можно добавить, что почвенничество, изученное еще не в полной мере, оказывается уникальным примером синтеза исконно-русских элементов культуры, чем выступает замкнутый в себе мир «древлеправославной» старины и полуизолированное в российском обществе славянофильство.

Данное обстоятельство между тем не препятствовало, а где-то и способствовало воздействию славянофильских идей на культуру России, на мировоззрение видных представителей научной и художественной мысли.

Великую духовную силу раскола признавали П. И. Мельников-Печерский, Н. С. Лесков, М. Е. Салтыков-Щедрин. Сочувствовал расколь-

никам А. Ф. Писемский (не признававший ни славянофильство, ни западничество), но рассматривавший старообрядчество как реальное явление, как «движение практическое, мужицкое, народное»²⁹.

Особый интерес представляют высказывания Ф. М. Достоевского, рассматривающего раскол как крупнейшее событие русской истории. В расколе, в его «страшном отрицании», «страстном стремлении к истине» он видит «самое крупное явление русской жизни и самый лучший залог надежды на лучшее будущее»³⁰.

Взгляды Ф. М. Достоевского перекликаются с положениями концепции раскола, сформулированной в работах популярнейшего историка того времени Н. И. Костомарова, в наследии которого проблема раскола занимает одно из видных мест. «В нашей истории, – пишет Н. И. Костомаров, – раскол был едва ли не единственным явлением, когда русский народ – не в отдельных личностях, а в целых массах, без руководства и побуждения со стороны власти... показал своеобразную деятельность в области мысли и убеждения. Раскол был крупным явлением народного умственного прогресса»³¹.

По словам великого историка-федералиста, «раскол – явление новое, чуждое старой Руси»³². Такой подход полностью противоречил концепции историков государственной школы. Но что же нового усмотрел ученый в религиозном движении, основанном на идее отстаивания традиций? Новое, по Н. И. Костомарову, состояло в том, что раскол породил новые духовные нужды, ибо «то... чему слепо верили, не размышляя... пришлось защищать, а следовательно, пришлось думать, пришлось многому научиться. Раскол расшевелил спавший мозг русского человека...»³³. Порожденные расколом новые духовные нужды «вводили русский народ в чуждую ему до того область мысленного труда»³⁴.

Анализ концепции Н. И. Костомарова обнаруживает и позицию ученого, согласно которой эпоха раскола породила новый уровень духовности, какого не знала до того русская жизнь. В цитируемой работе Н. И. Костомарова, в частности, констатируется подтверждаемое рядом источников, включая материалы Стоглавого собора (1551 г. – за столетие до раскола), спокойное безразличие к религии и церкви русских крестьян, в массе своей к тому же безграмотных. У староверов же, отмечает Н. И. Костомаров, вера доходила до фанатизма, а грамотность была почти тотальным явлением³⁵. Поэтому «раскольник-простолюдин, – по высказыванию Н. И. Костомарова, – стоял выше простолюдина православного. Русский мужик в расколе по-

лучал своего рода образование, вырабатывал свою культуру, активнее учился грамоте, кругозор его расширялся... он мыслил, достигал того, что мог обобщать понятия, делать умозаключения». Дискуссии на богословские темы, по мысли ученого, были своеобразной «гимнастикой ума», а появляющиеся навыки умственной деятельности преломлялись в различных жизненных сферах, так что, невзирая на постоянные преследования, раскольники не разорялись, а в основном богатели и преобладали в среде русских промышленников³⁶. Подобные мысли делают понятным тезис академика Д. С. Лихачева о том, что старообрядцы были основным производящим классом России, упадок которой начинается при Николае I, нанеся удары по расколу³⁷.

Достижения русской исторической науки и общественной мысли второй половины XIX в. во многом повлияли на отечественную историографию старообрядчества рубежа столетий (в частности, его оценок в трудах В. О. Ключевского и А. С. Лаппо-Данилевского), достижения которой в определенной мере способствовали формированию культурно-исторических концепций представителей научной мысли русского послеоктябрьского зарубежья (Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, В. В. Зеньковского и др.).

Применительно к изучению церковного раскола XVII в. и его воздействия на русскую культуру особого внимания заслуживают воззрения ученых конца XIX – начала XX в., а также последующих лет.

Среди них А. С. Лаппо-Данилевский, по мнению которого раскольники «дали почувствовать правительству всю силу независимого от него общественного мнения... они... глубоко верили в чистоту русского православия и в призвание московского царства блюсти его неприкосновенность. Они были уверены, что русская держава уже теперь цветет „совершенным благочестием“ и не нуждается в посторонней помощи для выполнения своей великой задачи»³⁸.

Стремясь к объективности отражения исторических явлений, В. О. Ключевский отмечает роль раскола как важнейшего исторического явления, предопределившего меру западного влияния, ибо именно благодаря расколу удалось определить, «где этому влиянию быть и куда его не пускать»³⁹, стали четко отграничивать дела церкви от дел государства⁴⁰.

Н. А. Бердяев оценивает раскол как событие, имеющее наибольшее значение в русской истории. «С него, – отмечает ученый, – начинается глубокое раздвоение в русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции»⁴¹.

Г. П. Федотов видит духовными преемниками раскола русских революционных демократов, понимая природу этого движения как «христианской секты», подобной тем, «что возникли на почве раскола... с эсхатологической устремленностью, с жадной огненной смерти». По выражению философа, «Аввакум – против Петра, воскреснув, расшатывает его империю»⁴².

Глубокие суждения о расколе мы находим в наследии В. В. Зеньковского. Выдающийся русский религиозный мыслитель считает раскол глубоким явлением русской истории, где проявились идеологические искания в глубинах церковного сознания, активное отношение народа к своей вере и вера в мировую «миссию» России, состоящую в «охранении» истины Православия, т. е. в то, «что судьба мира и конец истории связан с судьбами России»⁴³.

Идеи раскола вовсе не представляются ему ретроградными или невежественными. В. В. Зеньковский характеризует вождей раскола как людей тонкого ума, а суть старообрядчества видит (солидаризуясь с позиций А. В. Карташева) в идее создания «сплошь святого» мира вместо грешного и «нечистого» «силою религиозного благочестия»⁴⁴.

История старообрядчества как феномена церковно-религиозного и общественно-политического, таким образом, оказалась достаточно освещенной в научной литературе. Но значение старообрядчества для России далеко не исчерпывается вопросами внутрицерковных разногласий, облекающихся порой в формы социальной борьбы. По справедливому замечанию В. О. Ключевского, раскол, будучи многоплановым, по своей сути представлял собой «не только церковно-исторический факт, но и народно-психологическое явление, не только церковный мятеж или религиозное недоразумение, но и народное настроение»⁴⁵.

Ценностные представления старообрядцев об историческом развитии России и соответствующая область определений находят преломление в системе эстетических принципов выдающихся деятелей русского искусства, в частности А. Н. Бенуа. Рассматривая вопросы отражения истории в творчестве русских художников, он именует Петра Первого антихристом, считая его царствование фактом национальной трагедии, а допетровскую Русь – «самобытно-прекрасной»⁴⁶.

Идеи старообрядчества заняли определенное место в русской литературе, привлекая внимание многих авторов, отчасти забытых вовсе, отчасти – занимающих так называемый «второй ряд» нашего культурного наследия.

Среди них Э. Раупах (трагедия «Князя Хованские»), К. Мосальский (роман «Стрельцы»),

М. Загоскин (роман «Брынский лес»), Н. Вроцкий (драма «Царевна Софья»), А. Улыбышев (драма «Раскольники»), А. Писемский (пьеса «Милославские и Нарышкины»), П. Мельников-Печерский (романы «В лесах», «На горах», многие рассказы), Н. Лесков (романы «Чающие движения воды», «Божедомы», повесть «Запечатленный ангел»), Д. Мордовцев (романы и повести «Великий раскол», «За чьи грехи», «Фанатик», «Идеалисты и реалисты», «Сидение раскольников в Соловках», «Социалист прошлого века»).

В сфере музыки и живописи, однако, благодаря величайшим художникам второй половины XIX в., тема церковного раскола выходит на «первый план» явлений отечественной культуры, ибо оказывается сюжетной основой выдающихся вершин русской классики в жанрах исторической живописи и оперного искусства. Речь идет о «Хованщине» М. П. Мусоргского, о «Боярыне Морозовой» и «Утре стрелецкой казни» В. И. Сурикова.

Мир старообрядчества, порожденный церковным реформированием XVII в., заслуживает сегодня глубокого изучения и оценки с позиций современного искусствознания, поскольку получил заметное отражение в искусстве.

Трехвековая история старообрядчества (от истоков до рубежа XIX–XX столетий) дает обширный материал для уяснения его сути как отчетливой антитезы государственно-православной ветви религиозного сознания, но вместе с тем – неотъемлемой, дополняющей тенденции целостного процесса культурно-исторического развития России. При этом можно говорить как бы о двух гранях его отражения: с одной стороны, это художественное воспроизведение исторических событий эпохи раскола, а с другой – воплощение образов, вдохновляемых идеалами «древлеправославной» старины или символизирующих эти идеалы. Но, так или иначе, истоки старообрядчества и события первых десятилетий его становления, получившие заметные всходы в отечественной культуре, составляют пласт проблем, требующих дальнейшего научного осмысления.

Примечания

¹ О числе раскольников в России. Оттиск из ж. «Истина». Кн. 79. Псков, 1882. С. 35; Макаров В. Е. К вопросу о причинах разделения русской церкви. М., 1911. С. 8; Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С. 17–18; Поздеева И. В. Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. М., 1995. Вып. 2. С. 6–8.

² Кириллов И. А. Правда старой веры. М., 1916. С. 67.

- ³ Игнатий, митрополит. Послание третье (Послания Блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского) // Православ. обозрение. 1857. № 1/4. С. 233–236.
- ⁴ Андрей Иоаннов (Журавлев А. И.). Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах: в 4 ч. СПб., 1855. Ч. 1; Богданович П. И. Историческое известие о раскольниках. 2-е изд. СПб., 1787; Ростовский Д. (Туптало, митрополит). Розыск раскольничьей Брынской вере (1709). М., 1824.
- ⁵ Макарий, митрополит (М. П. Булгаков). История русского раскола, известного под именем старообрядчества. М., 1855; Его же. История русской церкви. 2-е изд. СПб., 1903. Т. 10.
- ⁶ Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев-Посад, 1909; Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православ. обозрение. 1887. Янв. С. 145–183; Февр. С. 315–363; Апр. С. 763–831; Его же. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. М., 1885.
- ⁷ Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. 2-е изд. М., 1905; Громогласов И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. Сергиев-Посад, 1895.
- ⁸ Аввакум. «Житие» протопопа Аввакума им самим написанное / под ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1862; Романов С. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древностей. М., 1863. Т. 5; Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.
- ⁹ Александр Б. (Бровкович А., Никанор). Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861. Ч. 1: Сочинения исторические.
- ¹⁰ Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1874–1886. Т. 1–8.
- ¹¹ Сенатов В. Ф. Философия истории старообрядчества. М., 1908. Вып. 1; Кириллов И. А. Правда старой веры. М., 1916.
- ¹² Муравьев А. Н. Раскол, обличаемый своею историею. СПб., 1854.
- ¹³ Дурьлин С. Н. Церковь невидимого града. Сказание о граде Китеже. М., 1914. С. 1.
- ¹⁴ Там же. С. 3–4.
- ¹⁵ Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1908. Ч. 3. С. 245.
- ¹⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 293.
- ¹⁷ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912. С. 9.
- ¹⁸ Карташев А. В. Воссоздание Святой Руси. [Репринт. изд.]. М.: Столица, 1991. С. 29.
- ¹⁹ Там же. С. 30.
- ²⁰ Кириллов И. А. Указ соч. С. 176.
- ²¹ Гиляров-Платонов Н. П. Логика раскола... // Русь. М., 1885. № 7. С. 15.
- ²² Аксаков И. С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851 г.) // Рус. арх. 1866. № 1–12. С. 629.
- ²³ Там же. С. 630.
- ²⁴ Соловьев В. С. Что такое Россия: Воскресное письмо IV от 23 февраля 1897 г. // Собр. соч. СПб., 1903. Т. 8. С. 84.
- ²⁵ Флоровский Г. В. Указ. соч. С. 350.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 350–351.
- ²⁸ Розанов В. В. Психология нашего отношения к расколу // Голос русской литературы, современных писателей в защиту старообрядцев. Черновцы, 1903. С. 18.
- ²⁹ Цит. по: Анненский Л. А. Три еретика (Повести о А. Ф. Писемском, П. И. Мельникове-Печерском, Н. С. Лескове). М., 1988. С. 21.
- ³⁰ Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков // Полн. собр. соч. М.: Наука, 1979. Т. 19. С. 21.
- ³¹ Костомаров Н. И. История раскола у раскольников // Вестн. Европы. 1871. Кн. 4. С. 469.
- ³² Там же. С. 498.
- ³³ Там же. С. 470.
- ³⁴ Там же. С. 470.
- ³⁵ Там же. С. 498.
- ³⁶ Там же. С. 497–498.
- ³⁷ Лихачев Д. С. Предварительные итоги тысячелетнего опыта // Огонек. 1988. № 10. С. 12.
- ³⁸ Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 206.
- ³⁹ Ключевский В. О. Западное влияние и церковный раскол XVII в. // Ключевский В. О. Очерки и речи: сб. ст. Пг., 1918. С. 453.
- ⁴⁰ Там же. С. 451.
- ⁴¹ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 52.
- ⁴² Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Там же. С. 432.
- ⁴³ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 52.
- ⁴⁴ Там же. С. 53.
- ⁴⁵ Ключевский В. О. Западное влияние и церковный раскол XVII в. С. 391.
- ⁴⁶ Бенуа А. Н. История русской живописи в XIX в. СПб., 1902. С. 218–219.