ПАТРИАРХАЛЬНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ – СТАРОВЕРИЕ – СТАРООБРЯДЧЕСТВО (проблемы и перспективы осмысления)

Церковный раскол как внутриинституциональное явление и старообрядчество как социокультурное явление не предмет настоящей статьи (рассматривать их, на наш взгляд, можно лишь после проведения отраслевой научной демифологизации). Мы обратимся к ним как к культурно-метафизическому и социально-политическому явлениям государственно-церковных отношений, притом в части повода-причины, классифицирующейся как противление общецерковным – соборным – решениям и восходящей к психосоциальным составляющим тех личностей, которые принимали активное участие в управлении жизнью Церкви и были лишены этой привилегии впоследствии.

Приступая к рассмотрению, оговорим, что под ***старообрядчеством***[1] (ранее – раскол, староверие) следует понимать **совокупность религиозных направлений и толков, возникших в русском православии в конце XVI–XVIII вв. как социокультурная и гражданско-церковная реакция на смену политико-правовых и социально-экономических норм патриархального уклада жизни, восходящих к теологуменству** (частное богословское мнение), **близкому ереси богомильства и традициям, установленным решени-**

---

[1] Термин «старообрядчество» в общественно-правовой практике был официально введен в начале XX в. указом Николая II от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в котором говорилось: «…присвоить именование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых Ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам». В современном философско-религиоведческом исследовании «Старообрядческое мировоззрение» (М., 2001. С. 53) М.О. Шахов дает следующее определение: «*Старообрядчество* (или *староверие*) – общее название русского православного духовенства и мирян, отказавшихся принять реформу, предпринятую в XVII в. Патриархом Никоном, и стремящихся сохранить церковные установления и традиции древней Русской Православной Церкви».
Применительно к явлению и характеру социокультурного и гражданско-политического раскола (от последней трети XVII в. по наст. время) дефиниция «*старообрядчество*», или «*староверие*», является некритичной, научно не обоснованной и есть не более чем *квазинаучный* и *политический миф*, поскольку проведенная Патриархом Никоном синопсическая унификация богослужебных текстов и обрядов в форме *книжно-обрядовой справы* и есть преодоление и «потребление новин» – частных богословских заблуждений, зафиксированных в решениях Стоглавого собора (1551 г.), т.е. *восстановление* именно *древлеправославной* русской как кафолической *традиции в отправлении обрядов и чинопоследований*. Столь же некорректным является отнесение старообрядческих организаций, которые обладают типологическими чертами деноминации, к типу церквей и самоусвоение ими именований, связанных с Русской Православной Церковью.

ями Стоглавого собора 1551 г.; *с конца XVIII в. в историографии старообрядчество представлено как явление сектантского раскола Русской Церкви – раскола старообрядчества, связываемого с книжной и церковно-обрядовой справами (так называемой «реформой Церкви») Патриарха Никона*.

Этот широко распространенный историко-полемический миф – заблуждение не столько старообрядцев, сколько исторической и современной массовой культуры и научной критической традиции. Он был сформирован тайным представителем Католической Пропаганды веры митрополитом Газским Паисием Лигаридом в его «Истории Московского собора 1666–1667 гг.»[2], а также собственно логикой и механикой организации «судного дела» Патриарха Никона[3]. Впоследствии именно эта традиция и была активно и недвусмысленно подхвачена и последовательно внедрена в русскую историческую традицию, в русскую память трудами С.М. Соловьева, Н.Ф. Каптерева, А.В. Карташёва и др.[4] Так что и «никониане», и «старообрядцы» в большей или меньшей степени являются ее заложниками. Для преодоления этого псевдогосударственного, антинационального и антицерковного наследия нужно затратить не только множество духовно-интеллектуальных сил, но и физического, исторического времени. В связи с этим в перспективе демифологизации отечественной социальной истории можно утверждать, что «Судное дело»[5] Патриарха Никона является залогом нашего исторического будущего: скрупулезный разбор «Дела» и его комплексный анализ поможет понять, осмыслить суть не только и не столько духовного и гражданского разорения, аномии, метафизики национально-государственной катастрофы и «маятникообразия» нашей истории, отделить разорителей от строителей, врагов от друзей, но и, наконец, увидеть историческую миссию Российского государств на мировой арене. Таким образом, «Дело» Никона – дело не сугубо русской истории, оно имеет характер и значение вселенского масштаба. Это хорошо понимали, когда его хранили сперва в Приказе Тайных дел, а затем в опечатанных сундуках Министерства иностранных дел, когда допускали к его материалам «по Высочайшему повелению» и когда впервые в середине XIX в. издавали наследие Святейшего Никона не где-нибудь, не в России,

---

[2] ГИМ. ОР. Ф. Син. греч. 469: История о соборе 1666–67 гг. и суд над Патриархом Никоном Паисия Лигарида; РГБ. ОР. Ф. 173/IV (МДА). № 69: Сборник против Никона.

[3] *Гиббенет Н.* Историческое исследование дела Патриарха Никона: В 2 ч. СПб., 1882–1884; Дело об оставлении Патриархом Никоном Патриаршего престола, о пребывании его в Воскресенском монастыре Нового Иерусалима; письма его оттуда к Царю Алексею Михайловичу; о созвании в Москве собора против Никона; о приглашении на оный Восточных Патриархов и суд над Патриархом Никоном (опись архива) // *Патриарх Никон*. Труды / Науч. исследование, подготовка документов к изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004. С. 1047–1078.

[4] *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1860. Т. I–XI; см. также историографический обзор: *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи: В 3 т. Варшава, 1931–1939; М., 1995 (репринт). Т. III. Гл. VI: Отзывы о Никоне; *Иконников В.С.* Новые материалы и труды о Патриархе Никоне // Университетские известия. Киев, 1888. № 4.

[5] РГАДА. Ф. 27. Д. 140: Дело об оставлении Патриархом Никоном Патриаршего престола…

а в Великобритании[6] (у нас же оно было издано лишь в 2005 г., к 400-летию памяти Святейшего Патриарха Никона)[7]…

Устоявшееся в общественном сознании и обществоведческой литературе антиклерикального, антиправославного направления представление о «старообрядчестве» как «расколе Церкви» сводится к неприятию якобы значительной частью церковного общества исправленных богослужебных книг и изменений в церковных обрядах (замена двуперстного крестного знамения трехперстным, сугубой аллилуйи на трегубую, определенного числа земных поклонов в период Великого Поста поясными, семи просфор на пять при совершении Литургии и др.). Хотя так называемая реформа – книжная и церковно-обрядовая синопсизация (справа) – никак не меняла канонико-догматических основ Православия и Церкви, а лишь восстанавливала церковно-догматическое правомыслие, благочиние в русской традиции как кафолической, общеправославной в отправлении обрядов и чинопоследований и преодолевала основанные на подложном «Феодоритовом послании» нововведения Стоглавого собора 1551 г. [гл. 31 (двуперстное крещение), 40 (небритие брады и нестрижение усов), 42 (о сугубой аллилуйи) и др.], против нее выступила реакционная часть духовенства во главе с протопопом Аввакумом Петровым.

Возврат при Патриархе Никоне к бытовавшим до решений Стоглава чино- и обрядопоследованиям, а также исторически назревшая к середине XVII в. книжная справа, воспринятые не без политико-эсхатологической подоплеки как нововводства, явились по сути лишь внешним поводом протеста – демонстративно-оскорбительного поведения в отношении церковной иерархии и определений Соборов Церкви (заметим: понимая существенность различий и относительную их несущественность для обрядовой практики, не противоречащей церковному вероучению и канонике, а также затруднительность одномоментной смены элементов традиционной обрядовой практики, Патриарх Никон ради сохранения церковного мира разрешал «служить, как прежде», т.е. по старым, неисправленным Служебникам, заложив тем самым основу единоверия, которое получит свое развитие в XIX в. (в октябре 1880 г. по прошению митрополита Платона и указу императора Павла I Синод утвердил «Правила единоверия»).

Основные причины церковной смуты середины – конца XVII в. крылись в отстранении ряда активных «ревнителей церковного благо-

---

[6] *Palmer W*. The Patriarch and the Tsar. London, 1871–1876. Vol. 1–6.

[7] Подробнее см.: *Шмидт В.В.* Патриарх Никон и его эпоха: Историко-философские аспекты государственной идеологии // Власть. 2008. № 2.

чества» (Иван Неронов, Федор Иванов, Аввакум Петров и др.) от участия в выработке церковно-государственной политики, деятельности Печатного двора и обеспечения книжной справы, проводившейся со времени слабого и по большей части бездеятельного Патриарха Иосифа (из высказанных ранее и известных нам авторских позиций наиболее объективным представляется мнение Ф.И. Буслаева)[8].

Будучи не заинтересованным в укреплении РПЦ и ее Предстоятеля, боярское окружение Царя Алексея Михайловича при активнейшем участии митрополита Газского Паисия Лигарида с целью дестабилизации церковно-государственной «симфонии», дискредитации Патриарха, развития конфликта с Царем и подрыва мощи РПЦ поддерживало наиболее активных расколоучителей, таких, как протопоп Аввакум, епископ Сарский и Подонский Александр и др. Формообразующий конфликт был разрешен на Большом Московском соборе 1666–1667 гг.: Патриарх Никон был лишен сана и отправлен в монастырское заточение, а раскольники и их сторонники были осуждены, преданы суду «градских властей».

С конца XVII – начала XVIII в. началось жесткое административно-политическое преследование раскольников, как нелояльных к гражданским и церковным властям, одновременно используемое и как инструмент влияния на РПЦ. Оказавшись в результате гонений на окраинах страны и за ее пределами, раскольники-переселенцы ассимилировали наиболее высокие формы местных традиций – культуры и искусств [например, Новозыбковское, Ветковское старообрядчество (территория совр. Брянской и Гомельской обл.)], порождая формы, сходные с бытовавшими в центральных районах Московской Руси, против которых выступали идеологи церковной смуты.

Государственно-церковные власти, воспринимая старообрядчество как сектантство в многообразии согласий и толков[9], на протяжении XVIII–XIX вв. вели в отношении раскольников активную просветительскую и администра-

---

[8] См.: *Буслаев Ф.И.* История русской литературы: Лекции, читанныя Его Императорскому Высочеству Наследнику Цесаревичу Николаю Александровичу (1859–1860). Вып. 1–3. М., 1906. Лекция 80. С. 172; лекция 83. С. 199.

[9] См., например: *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 466-470; *Городцов П.А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. 1909. Кн. 80. № 1. С. 51–60; *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 275–278; *Смирнов П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909; История русского раскола старообрядчества. Рязань, 1893 (СПб., 1895; 1912); *Он же.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898; *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 98–108; Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001; Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опят энциклопедического словаря. М., 1996. См. также историографический обзор: *Покровский Н.Н.* Пути изучения истории старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 г. М., 1999. С. 3–20.

тивно-политическую работу по линии Министерства народного просвещения, Священного Синода, МИД и МВД. В конце XX в., в 1971 г., Собор РПЦ на основе ранних достижений в вопросах врачевания церковно-гражданского раскола и ради церковной икономии снял наложенные Собором 1666–1667 гг. на старые обряды клятвы.

Ответных примерительных, восстанавливающих церковный мир и единство шагов со стороны последователей старообрядчества в истории зафиксировано не было, что свидетельствует, собственно, о старообрядчестве как феномене прежде всего социокультурной и политико-экономической жизни общества, имеющем ярко выраженный религиозный компонент. В условиях изменения законодательной базы это сектантское движение, представленное, по сути, лишь разрозненными социокультурными, религиозно-политическими группами, в редких случаях достигшими уровня организации *деноминации*, постепенно получило институциональное оформление, безосновательно считая себя Церквами и усваивая себе именования, связанные с Русской Православной Церковью.

Заметим также, что на мировоззрении старообрядчества, как принято считать, сказалась свойственная русскому православию убежденность в значимости обряда наравне с догматом веры, а также восходящая, скорее всего, к «мистическому материализму» прп. Ефрема Сирина и к языческой архаике тенденция к гиперсакрализации бытия, в совокупности сформировавшие, как замечает А.В. Карташёв, такие особенности русского умозрения, как «острое, жгучее чувство Бога в материи, в предметах сакральных и соответственная жажда быть таковыми окруженным… русский народ увидел в христианстве откровение о… создании… другого (мира. – *В.Ш.*)… материально-святого, Иерусалима-Китежа, где вся жизнь была бы по благочинию, благообразию, благолепию, благосветлости, благоуханию, как бы сплошным богослужением в обширном граде-храме… Как прообраз и предвосхищение этой праведной жизни русский народ любит ритуально-церковный быт и быт домашний и общественный в их церковном виде… Теократически полный идеал его – цельный, всеохватывающий, культом проникнутый, украшенный и освященный быт… Православная русская душа жаждет… устроения и здесь, на земле, всей жизни “по-Божьи” и с царством земным, но “Христовым”, и с довольством, и достатком, и с благами земными, и “благоденственным и мирным житием”, но “во всяком благочестии и чистоте”. Старообрядцы и духоборы, в Отечестве и в эмиграции давшие явления сочетания веры и быта зажиточного и производственного, обнаруживают эти именно потенции и, так сказать, практическую метафизику русского православия»[10]. Эта мощная тенденция к освящению всего земного бытия в старообрядчестве так и не переросла в утверждение возможности полной реализации трансцендентного идеала, но преодоление этого вульгарного «сакрального материализма» произошло все-таки лишь в ходе масштабной деятельности Патриарха Никона с его книжно-обрядовой синоптико-семиотической справой – русско-поствизантийской синопсизацией (пример тому – монументальный образ Воскресенского монастыря Нового Иерусалима и творческое наследие Новоиерусалимской школы

[10] *Карташёв А.В.* Смысл старообрядчества // Церковь: Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2. С. 20.

песенной поэзии)[11], обозначившей вместе с тем и факт метафизического, социокультурного и гражданско-политического раскола. Ну а «Поскольку у старообрядцев стремление к освящению всего земного бытия в подавляющем большинстве случаев не переросло в уверенность в возможности полной реализации трансцендентного идеала в конкретной действительности, – как замечает Я.Г. Шемякин, – то они не могут быть рассмотрены и как носители утопической тенденции (онтоаксиоматического базиса. – *В.Ш.*) в цивилизационном космосе России»[12].

Возвращаясь к первым расколоучителям, мы видим, что в своей автобиографии Аввакум, как и его единоборцы, указывает на следующее: Никон по возвращении в Москву узнал о кознях, а как только сделался Патриархом, то не стал пускать к себе бывших друзей и в крестовую. Анализ подготовки и проведения книжной справы также свидетельствует, что, вступив на Патриарший престол, Никон действительно и совершенно справедливо удалил от церковного управления и «советнического» вмешательства в государственные дела именно бывших «справщиков Печатного двора» (большая часть из них входила и в «кружок ревнителей благочестия»), поскольку ввел подобающий Патриарху чин и правила, позабытые или упраздненные при малодеятельном и слабом Патриархе Иосифе. Удаление от дел, надо полагать, было воспринято как трудноперенос имое «унижение и оскорбление», а поэтому оскорбленные «ревнители» ждали случая отомстить и тем вразумить новоизбранного Патриарха. Такой момент был использован: на разосланную духовенству Святейшим «Память о поклонах…» было написано опровержение, выставляющее ее как еретическую. Так, с этой выросшей из лично-амбициозных переживаний, дерзкой озлобленности и уверенности во вседозволенности началось противостояние, впоследствии сознательно трансформированное в общецерковное, укрепляемое актуализировавшимися эсхатологическими переживаниями[13] и политическими нуждами малодушных правителей.

---

11 *Патриарх Никон.* Труды / Науч. исследование, подготовка документов к изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004.

12 *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество… // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 100.

13 Так, Дж. Биллингтон исторически достоверно в своем исследовании «Икона и топор» (М., 2001. С. 182; это же на англ. яз.: *Billington J.* The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966) отмечает: «Идеи эти находили подкрепление в пророческих проповедях Ефрема Сирина, который в IV в. боролся против насыщения византийской Церкви языческой философией, предостерегая Сирийскую Церковь в своих “Семи словах о втором пришествии Христовом”, о незамедлительной каре, ожидающей тех, кто удаляется от простоты Христа. Проповеди Ефрема, прежде не печатавшиеся ни на одном из славянских языков, неожиданно вышли в Москве между 1648 и 1653 гг. четырьмя изданиями. Его воздействие на фундаменталистов (староверов. – *В.Ш.*) отчасти объяснялось тем, что его труды были основным святоотеческим источником для изображения Страш-

Обращает на себя внимание и тот факт, что с удалением Патриарха Никона из Москвы начался процесс оживления церковно-государственного и гражданского раскола[14]. Говорить лишь об активной личной позиции староверов-богомилов в этом процессе некорректно. Значимым фактом является своеобразная позиция московской знати, епархиального архиерейства и особенно самого Царя, благосклонно принимавших и оказывавших милости протопопу Ивану Неронову, который бывал «в их общем совете» и даже «в соборном сидении», а между тем начал пропаганду против новоисправленных книг, осуждал Патриарха Никона, называя его «вне ума сущим, пагубником, не человеком, но зверем», и говорил, что если созывать Собор, то с целью рассуждения «о прелестном его мудровании и о исправлении церковном, а не о нем самом, уже самоосужденном»[15].

Не менее интересным в этом аспекте является факт неисполнения Царем рекомендаций Восточных Патриархов о примирении с Патриархом Никоном, прощении и возвращении на Престол, неисполнения предшествующих (1660 г.) соборных решений, которые были довольно близки выдвинутым Никоном условиям своего непритязания на Патриаршую кафедру, и, наконец, то, что Патриарх неоднократно демонстрировал готовность к подобного рода разрешению ситуации – своего удаления из Москвы и «стояния в вере». Но здесь, надо полагать, набиравший силу государственно-идеологический маховик уже не мог (в системе личностных представлений, переживаний Царя и постоянно возбуждаемого внешнего эмоционального и оценочного поля, в котором находился он и его близкое окружение) быть остановлен и тем более вернуть процесс взаимоотношений и взаимодействий между Царем и Патриархом, между государством и Церковью к прежним формам.

Оставалось одно – довести начатое дело до конца, при этом вряд ли кто-либо мог предположить, что идеологические стратегии, подо-

---

ного суда на русских иконах и фресках, в связи с чем давало бы малограмотным “подтверждение” их традиционного представления о грядущем Судном дне и внушало веру в его возможную близость. Особое благоговение пророчества Ефрема вызывали еще и потому, что Никон якобы оскорбил этого аскета первых веков христианства, сократив число земных поклонов, сопровождавших его знаменитую великопостную молитву». О влиянии воззрений св. Ефрема Сирина на русское эсхатологическое учение см. также: *Сахаров Ф.* Эсхатологические сочинения. С. 141–191; Житие протопопа Аввакума. С. 91–92; *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола за первое время его существования: В 9 т. М., 1874–1895. Т. VIII. С. 361.

[14] См., например: *Мельгунов С.П.* Религиозно-общественные движения XVII–XVIII вв. в России. М., 1922.

[15] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. V. С. 1–113 – автобиография Неронова.

греваемые религиозно-эсхатологическими представлениями, могут привести к всеобщей социальной церковной и государственной неустойчивости. Так гражданско-церковное дело быстро превратилось в социально-политическое[16], приведшее к уже совершенно иным – коренным социальным и политическим – реформам, которые, в свою очередь, задавали иной метафизический уровень народной жизни, иной тип духовности и культуры – протестантский. Начался новый этап пропагандистской атаки со стороны староверов-богомилов в русле государственно-политической деятельности по подрыву единства Церкви, усиленной возвращением из Сибири в Москву протопопа Аввакума, которого, как он пишет, «приняли как ангела Божия Государь и бояре; все были мне рады...»[17]

Непоследовательность и неуверенность действий со стороны Царя, чиновничества, некоторых архиереев, не способных в правовом и каноническом поле грамотно разрешить возникающие проблемы, придавали развивающемуся процессу грозивший социально-политическими последствиями характер. Имела место духовная и социальная дезориентация, отягощавшаяся эсхатологическими переживаниями, связанными с приближавшимся 1666 г. Весьма своеобразное царское и придворно-бюрократическое оперативно-тактическое манипулирование разворачивавшимися событиями вело к усугублению дезориентации, дезинтеграции и, как следствие, отторжению, социальной аутизации – уходу в (раскол) довольно больших групп населения. Восходящее к неотделимому от архетипа «Святая Русь» архетипу «Китеж-град» (национальный Иерусалим, Сион) народное недовольство социально-политическим деланием церковных и светских властей понуждало и понуждает и индивидов, и отдельные религиозно настроенные группы к протестным действиям, оправдание, авуирование которых происходит под знаком возврата к «золотому веку» веры – древнему благочестию, когда и Цари, Великие Князья, и Патриархи были добрыми радетелями о дарованном им Богом уделе. Ну а коль неблагочестие властей столь явно, то народному благочестию до́лжно

---

[16] Выступления старообрядцев против власть имущих более всего раздражали правительство и высшее духовенство, поэтому, например, не случайно в центре внимания оказалась жена муромского воеводы, а протопоп Логгин был выдан последнему на расправу. А протопоп Аввакум в крайне неприличных выражениях обращался к Рязанскому митрополиту Илариону (Памятники истории старообрядчества XVII века. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. Стлб. 303).

[17] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола… Т. I. С. 99–100, 192–198, 201–212, 215, 226–232, 290; о клевете Аввакума см. там же: Т. V. С. 59–60, 119–136; *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России. С. 105–174; *Панченко А.М.* Иоанн (Гавриил) Неронов // Словарь книжников. Вып. 3. Ч. 2. С. 72–76, 61–62.

отвергать их, охраняя-сохраняя правду и истину веры духовным и социальным противлением, поскольку в ней – вере – залог бытия.

Так, простодушие и живая религиозность народа – ресурс общественно-государственной стабильности, от контроля над которым и от влияния на который зависят судьбы мира – пременения царств: власть-предержатель, допустивший ради горделивой самоутехи – политиканства «игру в веру» и не удержавший заинтересованных в манипулировании народным благочестием – его самоидентификацией, обеспечит не мир, но мечь – «оставляется вам дом ваш пуст» (Лк. 13, 35), ибо «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф. 12, 25).

Открывшийся в 1666 г. Собор сперва подтвердил свою приверженность единству и согласованности в делах веры с Восточной Церковью[18], а затем в десяти последующих заседаниях разобрал персональные дела раскольников и расколоучителей и подверг их осуждению[19], что впоследствии повлияло и на усмирение Соловецкого бунта. На последнем, 11-м заседании было выработано «наставление благочиния церковного» для руководства духовенству, а через него и всем мирянам, и уже в июле 1667 г. была издана книга Симеона Полоцкого «Жезл правления, утверждения, наказания и казнения, сооруженный от всего освященного Собора... в лето 7174, месяца майя, в 7 день».

Таким образом, начавшееся с частных амбициозных позиций в агрессивно-неучтивых формах несогласие и противостояние, противопоставление личностно- незначительного церковной соборности и иерархии, трансформировалось посредством светского вмешательства и государственной заинтересованности в процесс и систему общественно-церковного движения, церковной жизни и привело к разделению не только внутри Церкви, но и в обществе.

---

18 См.: *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. II. С. 34–44. См. также: Т. I. С. 120–144, где перечисляются определения Собора: чтобы священники учили своих детей покоряться во всем святой Восточной Церкви и совершали службы по новоисправленным Служебникам, Требникам и прочим книгам чинно и единогласно; чтобы просфорницы везде печатали просфоры печатью четвероконечного креста; чтобы знамение креста творили на себе все тремя первыми перстами правой руки; чтобы молитву Иисусову произносили так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас»; чтобы священники и сами говорили, и людей учили говорить аллилуйю трижды, а затем «слава Тебе, Боже» по древнему обычаю святой Восточной Церкви; чтобы благословляли священники народ перстосложением именословным. Так же устанавливались правила: о хранении святого мира, о приготовлении и хранении Святых запасных Даров, о ведении записных книг о рождении, бракосочетании и т.п.

19 Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1843 (2-е изд.), 1881 (3-е изд.); Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею. Т. 5. СПб., 1853. № 102; *Есипов Г.В.* Раскольничьи дела XVIII столетия: В 2 т. СПб., 1861–1863.

Заключая, можно сказать, что в результате преднамеренной и весьма последовательной государственной политики в отношении Церкви во второй половине XVII в. последняя, а вместе с ней и все общество получили явление и процесс, последствиями которого стали, с одной стороны, социокультурная аутизация значительных групп населения, а с другой – политизация внутрицерковной жизнь, приведшая спустя несколько десятилетий к упразднению института Патриаршества в Церкви с последующим ее подчинением государству в виде институции – коллегии – Священного Синода вместо того, чтобы все более последовательно проводить линию на автономизацию и самостоятельность во внутрицерковном управлении и политике, т.е. на независимость не только от государства, но и от секулярно-партикулярных тенденций в масштабе как Православной Эйкумены, так и Вестфальской международной системы[20].

* * *

Посмотрим на староверие – *старообрядчество*[21] как на *социально-политическую институцию* с оригинальным идеологическим, литературно-полемическим ресурсом. Именно благодаря своей политической активности оно решительно врастало в народную словесность, постепенно формируя собственную источниковедческую базу, которая впоследствии активно используется не только для доказательства якобы

[20] К подобного рода выводам приходят современные западноевропейские и американские исследователи (*Hemer Ch.* Herrschaft und Legitimation im Rußland des 17 Jahrhunderts: Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen Nikon. Frankfurt a. M., 1979. S. 161–164; *Heller W.* Die Moskauer «Eiferer fur die Frömmigkeit» zwischen Staat und Kirche (1642–1652). Wiesbaden, 1988; *Kraft E.* Moskaus Greichisches Jahrhundert. Stuttgart, 1995; *Hoffmann P.* Die Nikonsche Kirchenreform und die Kirchenspaltung in Rußland als Alternativsituation der Stellung der Kirche im Staat // Wegscheiden der Reformation: Alternatives Denken vom 16 bis 18 Jh. / Hrsg. von Gunter Volger. Weimer, 1994. S. 439–449. В частности, американский историк Г. Михельс свидетельствует, что влияние раскола на религиозную и общественную жизнь России середины – второй половины XVII в. в историографии сильно преувеличено благодаря именно старообрядческой литературной традиции, а сопротивление книжно-обрядовой справе Патриарха Никона долгое время исходило только от узкого круга лиц и не вызывало сочувствия широких слоев населения, о чем убедительно говорил в свое время Н.И. Субботин, а в настоящее время подтверждает С.В. Лобачев (*Michels G.* At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford (California), 1999. P. 217–223; *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. С. 113 – гл. 7: Церковная реформа; с. 174 – гл. 11: Никон и духовенство; с. 189 – гл. 12: Никон и власти).

[21] Историческая и обществоведческая как специализированная, так и популярная литература – аутентичная, оппозиционно-просветительная и официальная гражданская – содержит множество документальных фактов «стояния за веру до единого “аз”», проявленных последователями староверческой традиции. В целом мы рассматриваем эти факты как явления, достойные примера и восхищения с позиции церковно-гражданской ответственности за сохранение в среде последователей религиозной традиции исповедуемых ею групповых ценностей, осознаваемых в качестве конституирующих картину мира фундаментальной основы бытия.

гражданско-экономического, культурно-исторического значения старообрядчества, но и для оправдания его социально-полического участия-влияния на жизнь общества, государства и, безусловно, Церкови.

Архиепископ Харьковский Филарет в масштабном «Обзоре русской духовной литературы» (кн. 1: 862–1720 гг. Харьков, 1859. С. 345–348. № 228; кн. 2: 1720–1858 гг. СПб., 1861. С. 86–91. № 97) дает систематический свод писателей-раскольников и их сочинений, идейный исток которых весьма специфичен. Именно на это идейное своеобразие – сущностное для всей традиции – указывает теологуменство анафематствованного протопопа Аввакума[22], который отрицал едино-

[22] Не менее показательно сочинение *иеромонаха Досифея Керженского* «Обличение от лица Собора 1709 г. по учению Аввакумову». Здесь излагается учение Аввакума по его же писанию к соловецкому старцу: “Зри, Соловьянин, и веруй Трисущную Троицу. Существо едино на трое равно разделяй. Несекомую секи, небось, по равенству – едино на три существа и естества. Спас рече: Аз во Отце и Отец во Мне, волею, а не существо в существе. Свойство блаженного существа (Божия) в вышних пребывает, во свете живый непреступнем, а на земле и под землею непоступно... Федка, а Федка! По-твоему кучею надобе едино лице и един состав и образ. Ох! блядин сын, собака косая, дурак, страдалец. Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопроси бабы-поселянки, – заблудил-де от гордости, государыня матушка, на водах пустыни и не знаю праваго пути к Богу, а со отцем духовным спроситися диавол претит ми, и от него-де за воровство свое проклят. Помози-де, матушка, моему сиротству, исправь мою душу косую, и весь-де орган по души катится косо, с трудом великим не путем еду. Скажи-де, государыня, о Св. Троице: Троица-де что есть? так она тебе скажет. – Вопроси еще ея же, что есть существо Божие? И она тебе отвещает... Мой худой еретичишко Федка глаголет самым существом воплотившагося Бога Слова. Аз же исповедую и верую свойство недвижимо, но излия Бога Слово во утробу девы силу существа естественную. Господня душа просто, молыть (Феодор), не была во аде, якоже прочих святых души, но Христос послал ее ко Отцу, с кровию Своею нас выкупая, а не во ад от креста пойде. Пречистой души во ад сшедши с телом неистленным во гробе лежащим, а не без души тело бысть во аде и душа без плоти... А еже глаголет, яко не бысть Христос по возстании из гроба телом и душею во аде, но единою душею ада плени, а тело в то время мертво во гробе лежа, пощади, сын Божий, от сего безумия и нелепаго мудрования... И о душе-то слепотою говорит, слушать нечего – глаголет бо ее трисоставну. Не тако, не бляди: вси святии научают, яко душа единораслена и телесовидна; ум, слово и дух – силы в ней действенныя... Душа – вещь телесовидна – дух, но и плотне есть; единовидна и единосоставна, а не трисоставна». Все это приводится для оправдания свт. Димитрия против клеветы Денисовы, якобы тот «сшил баснословия на Аввакума», но еще добавляются и слова диакона Феодора из письма «братиям и сродникам по плоти» о дерзко нелепом учении Аввакума: «Распри со мною у них были зело и брани и клятвы. – Они убо, протопоп Аввакум и поп Лазарь, начали Троицу на трех престолех исповедовати и трибожну и трисущну глаголют, и в трех лицах по три состава глаголет Лазарь. А Христа четверта Бога глаголют быти, и, на четвертом престоле седяща, и самаго существа божественнаго в Нем не исповедуют, но силу и благодать, от сыновни ипостаси нанявшуюся в девицу, глаголют, а самое-де существо сыновне и (существо) Духа Святаго с небеси на землю никогда не сходит, – но сила и благодать посылается. Дух Свят не сам же сходит в Пятидесятницу, глаголют. Местом описуют Божество Святой Троицы, по-иудейски – плотским разумом. А во ад схождение Христово с плотию по возстанию из гроба исповедует Аввакум и возстание Христово от гроба не называет воскресением, но возстанием токмо. Воскрес-де, как из ада вышел. – А Лазарь глаголет едину душу Христову бывшу во аде с силою Божества и без плоти, до возстания из гроба, и возстание Христово от гроба называет воскре-

сущность Пресвятой Троицы, утверждая, что в Троице три существа – «три цари небесные», каждому из которых принадлежит «особое седение»; он отделял Ис̃.Хс̃. от третьего лица Св. Троицы, или, как писал диакон Федор Иванов, «четверил» ее. При этом Аввакум обвинял Федора в «единобожии», говоря, что последний прячет «существа в существе». Все это привело Аввакума к пересмотру и других догматов: существо Бога представлялось ему пространственно ограниченным, «непоступным», «пребывающим в вышних», из чего выводилось, что Бог вочеловечился не существом, но благодатью. Далее он утверждал, что в третий день «возста Сын Божий, сниде телом и душею во адово жилище», различая при этом «возстание» от гроба и Воскресение (первое произошло при схождении во ад, а воскрес Христос по выходе из ада), и считал, что Ис̃.Хс̃. еще до «возстания» послал с Креста Свою Душу со Своей Кровью к Богу Отцу и она «на жидов била челом, еже они Христа убили напрасно». Основателем Церкви Аввакум считал не Ис̃.Хс̃., а апостола Петра; ангелов представлял сообразно простонародным воззрениям – такими, как они пишутся на иконах. При совершении Евхаристии преложение Св. Даров, полагал Аввакум, совершается на проскомидии (так получалось из-за неоправданного удлинения чинопоследования в старых Служебниках, да и благословляются они почти так же, как и в анафоре). В спорах о душе Аввакум полагал, что она «единосраслена и телесовидна; ум, слово и дух – силы в ней действенныя», т.е. являются проявлениями душевной энергии.

Становится очевидно, что все эти заблуждения – качественно отличная от православно-христианских сумма идей и верований с соответствующими им умонастроениями и социально-политической активностью – идейно восходят к новгород-московской ереси жидовствующих – русской версии манихейства, являя собой русское богомильство. Именно сумма этих идей и верований указывает на дуалистичность картины мира не только раннего староверия, но и в целом всего *русского богомильства – исторического старообрядчества* и, подчеркнем еще раз, предопределяет совокупное умонастроение-действование своего носителя, которое и который, безусловно, имеют не только внешние отличительные признаки.

Рассуждая о генезисе старообрядчества, его представленях, невозможно также не указать базовых элементов, неразрывно связанных,

---

сением. – Лазарь и Аввакум противятся и о преложении св. Даров. Оба они мудрствуют: сначала проскамидии совершено тело Христово и кровь. – И основание Церкви на Петре-апостоле (глаголют), а не на самом Христе. Аз же диакон Феодор всего их сего мудрования не приемлю, но отмотаю и обличаю».

сформировавшихся в древнерусско-староверческой (патриархальной) картине мира[23].

В начале раскольнического движения наряду с постоянным подчеркиванием особого значения царской власти, говорит П.В. Лукин, встречаются весьма характерные «проговорки» о человеческой природе Царя (см. слова Ивана Неронова о Царе как об «избранном Божьем рабе»), но это не означает, что при разочаровании в Алексее Михайловиче суть представлений о значении царской власти изменилась, что подтверждает и челобитная протопопа Аввакума новому Царю – Федору Алексеевичу: «...помилуй мя, Алексеевич, дитятко красное, церковное! Тобою хощет весь мир просветитися, о тебе люди Божии, расточенныя, радуются, яко Бог дал нам державу крепку и незыблему. Отради ми, свет мой, отради ми отрасль царская...»[24]. В зависимости от конкретной исторической ситуации в староверии-старообрядчестве актуализировались разные стороны представлений о сущности царской власти, в то время как их общая структура оставалась неизменной: 1) Царь – фигура сакральная, но лишь постольку, поскольку на него распространена Божественная благодать, которой была наделена свыше Россия как единственная (и поэтому «святая») православная держава, отчего и царская власть священна; 2) Царь, по сути, смертный, тленный человек, пусть и избранный, но все же «Божий раб».

В древнерусско-староверческих представлениях Царь обладает определенными правами и обязанностями, но при этом необходимо учитывать, что вряд ли в сознании старообрядцев XVII в. существовало близкое современному логическое различение прав и обязанностей – право и обязанность в Средневековье неотделимы одно от другого, поэтому корректным будет понятие «правила поведения», позволяющее иметь в виду не только бытовое, но и политическое, и духовно-религиозное поведение Царя. Как же с этой – средневековой – точки зрения должен вести себя Царь? В чем состоит тот «Божественный закон», о котором писал, например, Иван Неронов, обращаясь в ноябре 1653 г. к Алексею Михайловичу: «...ты, благочестивый Царю... соблюдаеши преданный нам закон, Богом нашим Исус Христом, соблюдаеши же крепко и непорочно»[25]?

---

[23] Мы солидарны с выводами П.В. Лукина в фундаментальном исследовании «Народные представления о государственной власти в России XVII в.» (М., 2000), которые представляем в кратком изложении.

[24] Российская историческая библиотека (РИБ). Т. 39. Стлб. 767.

[25] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 39.

В разное время «Божественный закон», которому обязан следовать Царь, толкуется не одинаково[26]. В силу характера «никоновых» реформ в старообрядческих сочинениях ярко отразились представления о взаимоотношениях Царя как главы царства (светской власти) с Православной Церковью, и в частности с церковной иерархией – священством, а в более широком плане – о взаимоотношениях Царя, царства и православной веры, догматов как важнейших элементов староверческой системы ценностей.

В оценке прав и обязанностей Царя по отношению к православной вере и Церкви староверы исходят из общей идеи о том, что Царю принадлежит вся власть в государстве (*в XVII в. окончательно утвердился наместнический вариант религиозно-политического строя, при котором глава государства воспринимался как «наместник Бога» и в этом качестве выступал как светско-культовый мессия – Божий*

[26] Общая структура представлений о сущности должности Царя и правилах его поведения чаще всего соответствует официальной религиозно-политической идеологии, сформировавшейся в эпоху Ивана Грозного. Не говорится об особом значении царской власти, но проводятся характерные параллели, например о возможности *пассивного* сопротивления Царю, нарушающему «Божий закон», нечестивому «царю-мучителю». Прп. Иосиф Волоцкий писал: «Аще ли же есть царь, над человеки царьствуя, над собою имать царьствующа скверныа страсти горехи, сребролюбие же и гнев, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диавол и не царь, но мучитель… Ты убо таковаго царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавьство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит» (*Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Казань, 1857. С. 324–325). Даже сам Царь Иван IV в речи к Собору 1551 г. фактически призвал «святых отцов» не повиноваться ему в случае нарушения им *божественных канон*: «Аще ли аз буду вам супротивен кроме божественных правил вашему согласию, вы о сем не умолкните, аще преслушник буду, воспретите ми без всякаго страха, да жива будет душа моя и все подлежащии нам, яко да непорочен будет истинный православный хрестьянский закон и славится в нем пресвятое имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Стоглав // Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 265). Более характерно то, что тот же Иван IV в «гимне неограниченному самодержавию» – первом послании Курбскому – говорит о существовании неких пределов царской власти, выходить за которые не может даже он, суть которых – соблюдать верность Православию: «Тем же и вся Божественная писания исповедуют, яко не повелевают чадом отцем противитися, а работам господиям, *кроме веры*. Аще убо сие от отца твоего, диавола, восприим, много ложными словесы своеми сплетаеши, яко веры ради избежал еси – и сего ради жив Господь Бог мой, жива душа моя, – яко не токмо ты, но и все твои согласники, бесовския служители не могут в нас сего обрести», – упрекал Грозный беглого князя (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 14). Все это уже привлекало внимание ученых. Например, В.Е. Вальденберг писал: «…политическое учение раскола признавало за Царем значение защитника Православия и границу его власти видело отчасти в законе правды, а главным образом – в самой православной вере. В этом раскол сходился не только с учением Иосифа Волоцкого и его школы, но и с политической теорией Ивана Грозного, который единственный предел царской власти видел в вере» (*Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916. С. 412 и 407–409). Так что вполне правомерен и заслуживает новой постановки вопрос: *в какой степени и в каком смысле можно говорить о единстве общественного сознания в России XVII в.*?

помазанник; сформировалась наместническая идеология и архетип автократоургии). В этом смысле, если понимать власть как политическое и административное управление, они ставили «царство» выше «священства», светскую власть выше духовной. Вообще, видимо, для старовериия в целом вряд ли существовало понятие «духовная власть»: авторитет Православной Церкви реализовывался совсем в другой плоскости – духовного окормления и попечения, содействия власти светской, в связи с чем старовериие (старообрядцы) крайне отрицательно восприняли попытки Патриарха Никона расширить свои полномочия и истолковали их как посягательство на законные прерогативы «истинного» православного Царя. Близкий к старообрядцам патриарший подьяк Федор Трофимов написал в 1665–1666 гг. серию «росписей» (доносов) Царю против Никона, где тщательно зафиксировал все вторжения Никона в сферу полномочий Царя, все оскорбления, якобы нанесенные Патриархом Царскому Величеству. Среди них были исполненные в глазах русского книжника XVII в. глубокого символического смысла Никоновы предерзания, как, например, «он же, Никон, сделал себе пояс златый з болшим украшением и говорил: ни в царских-де такова нет. И то ево на царскую державу гордость»[27], или «он же, Никон, дмяся своею гордостию, поставил крестовую церковь выше соборные церкви; тут же зделал себе светлицы и чердоки; и то явное его на царскую державу возгоржение»[28].

То, что Федор Трофимов (как и другие староверы) понял чисто формальные, на первый взгляд действия Патриарха (например, смену облачения) как символическое выражение попытки «восхитить» царскую власть, видно из следующего пассажа: «Римский убо Папа, егда умысли царскую власть себе похитити, преж всего митру на себя возложи и понагию другие наложи... и по сем умысли с советники своими, и кесаря Генриха подаянием сокромента уморил, и тако все царское обдержание на себя восхити. В сие убо Никон, яко волк во овчию шкуру, облечен, митру на главе нося и понагию другую на себя налогая, и советником своим повелевая також: се убо неменьшее похищение царского чина и власти»[29].

Так же о Никоне пишет Царю Иван Неронов, полемизируя с «оскорблявшими» Алексея Михайловича сочинениями опального Патриарха: «И паки пишет Никон, что-де ты, Великий Государь, властей собрал, а о походе его впрямь не сказал, а то де учинил для того, чтоб лживые

27 Цит. по: *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. IV. С. 287.
28 Там же. С. 290.
29 Там же. Характерно, что ревнитель старого благочестия Федор Трофимов выступает на стороне Императора, т.к., по его мнению, Папа Григорий присвоил себе принадлежащие светской власти и несвойственные ему полномочия.

свидетельства написаны были о нем от некоторых людей. О дерзость! Сице ли подобает Никону тебе, христолюбиваго Государя Царя, почитати. Досадивый бо цареви без правды архиерей извержется»[30]. Так Неронов возмущается якобы несправедливым требованием Никона о том, чтобы Царь информировал его о всех своих важных предприятиях, поскольку считает подобное досаждением Царю «без правды», за что архиерей должен быть лишен сана по апостольскому правилу.

Все это указывает на то, что старорусское староверие было категорическим противником вмешательства церковной иерархии в полномочия Царя. Но мог ли Царь в соответствии с этим представлением обладать какими-либо правами в отношении Церкви?

Реакция первых «старообрядцев» на попытки Никона выйти из-под контроля светской власти показывает, что древнерусско-староверческое понимание Церкви требует ей помощи от «православного Царя». В адресованной Алексею Михайловичу росписи спорных речей с Никоном (1653–1654 гг.) Иван Неронов пишет об инциденте – когда Никон в присутствии свидетелей якобы непочтительно отозвался о царской власти: «Да в то же время было и о благочестивом Царе у Патриарха слово: “мне-де и царская помощь негодна и ненадобна, да таки-де на нее плюю и сморкаю”. И я ему говорил: “владыко, не дело говориш, вси святии собори и благочестивыя власти требовали благочестивых царей и князей и весь царский сигклит в помощь к себе и православной християнской вере”»[31].

Итак, по Неронову, Православная Церковь должна требовать себе *помощи благочестивых Царей*. В чем же должна выражаться эта «помощь»?

Во-первых, Царь, по мнению староверов, выступает организатором церковной жизни (этот взгляд особенно проявился в так называемой программе церковных реформ, предложенной Иваном Нероновым в его челобитных, – в феврале 1654 г. Неронов обращается к Царю с предложением собрать новый собор на основе привлечения представителей не только всех слоев духовенства, но и «добродетельно живущих» мирян, который разрешил бы все будоражащие Русскую Церковь проблемы): о Патриархе тут не говорится ни слова, но Царь первенствует: «Тебе же, Государю, яко превеликому столпу, ту председети и всех зрети»[32].

---

[30] Черниговские епархиальные известия. Чернигов, 1875. № 14. С. 459–460. Эта челобитная не опубликована у Н.И. Субботина, хотя один из ее списков находится в Рогож. собр. № 667; в 1875 г. ее опубликовал специалист по расколу в Западной России М.И. Лилеев.

[31] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 44.

[32] Там же. С. 66.

Итак, Неронов считает председательство на церковном соборе неотъемлемым царским правом. Об этом же говорили почти все старообрядцы, особенно в начальный период раскола, когда они надеялись на то, что Царь положит конец никоновским «новинам». Близкий к старообрядцам епископ Вятский Александр[33] подтверждал эту идею примерами из Священной истории и из практики благочестивых царей – предшественников Алексея Михайловича: «...рождьшиися во благочестии и в вере воспитани бывше, цари руку помощи даяти должни суть, благочестивых бо царей пособия и помощи Церкви всегда требует. Благочестивии же цари должни суть таковая подавати им, яко вере суще поборницы... все бо седмь Вселенстии собори благочестивыми цари собрани быша...»[34]. Таким образом, Царь не только председательствует на церковных соборах, но, по всей видимости, обладает и исключительным правом их созывать.

Исходя из этих своих представлений, староверы-старообрядцы, естественно, не поняли и не приняли никоновской концепции о «сугубой двоице» – Царе и Патриархе, разделении властей и их симфоническом действовании, посчитав ее, с одной стороны, покушением на «царское величество», с другой – непомерным преувеличением авторитета Патриарха внутри Церкви по отношению к другим архиереям, в связи с чем понятно и негодование Александра, епископа Вятского[35].

Однако, дойдя до чина освящения ставропигиального монастыря, епископ Александр возмущается тем, что по новому толкованию освящать ставропигию теперь должен либо сам Патриарх, либо специально уполномоченный им архиерей. Александр гневно восклицает: «И по сему мудрованию ушто прочи святители власти не имеют водрузити крест на основании церкви, и освятити, и храм совершити. И во все паствы, на основание церкве, кресты водружалныя, ушто от Патриарха посылаются?.. Откуда сей чин, и како он патриаршеской, а не Христов?.. Христов убо крест освящен кровию Христовою, и никоторой Патриарх воли не имать того освящати, но сам святый и животворящий Крест всех освящает. Дерзость же сия ни от которого

[33] Об Александре Вятском и его письменном наследии см.: *Бубнов Н.Ю.* Александр Вятский – писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41.

[34] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. VII. С. 125 – см. сб. «Христианоопасный щит веры» инока Авраамия, куда включена челобитная епископа Александра об избрании вместо Никона нового Патриарха.

[35] В сделанном им сличении двух «Потребников» – киевской печати времени Петра Могилы и новопечатного никоновского – епископ Александр разбирает их взаимные несоответствия, ограничиваясь, как правило, кратким резюме по типу: «...смеха и мятежа полны /новые речения/ и неведомо откуда взяты, и святые апостол и святых отец разуму и мудрованию отнюдь противны, и мню, яко враг Церкви, некто сия расположивый» (ГИМ. ОР. Син. 1199. Л. 113).

Вселенского Патриарха имать быти, разве от Римского Папы»[36]. Так, еп. Александр в изменении некоторых обрядов усматривает символическое выражение попыток Никона стать полновластным господином в Церкви, подчеркнуть особое положение Патриарха по сравнению с остальными архиереями, по образу и подобию Римского Папы.

Но, может быть, такое отрицание никоновских концепций о роли Патриарха в Церкви и по отношению к Царю было свойственно лишь еп. Вятскому и было связано с его архиерейским статусом? – Нет: тот же Иван Неронов, опираясь на правило Карфагенского собора, в челобитной Царю о скорейшем избрании Патриарха вместо Никона (1660) высказывает сходные идеи: «Первый епископ, рекше митрополит или Патриарх, не начальный святитель, ни крайний святитель, но епископ перваго седалища наречется. Толкование же сего правила сице повествует: святительский чин един есть и тойжде на всех, и не наречется сей, убо совершен святитель, ин же не совершен святитель, но вси равни святители, и вси епископи, якоже и благодать Святаго Духа равно приемше...»[37]. В несколько наивной, но красноречивой форме те же представления отразились и в 1682 г. в ходе совместного выступления в Москве стрельцов и старообрядцев. По свидетельству летописца этого движения со стороны староверов Саввы Романова, «отцы» взывали тогда к «Великим Государям» Иоанну и Петру: «...буде Патриарх не изволит по старым книгам служити, они бы, Великие Государи, велели ему, Патриарху, с нами, богомольцами своими, дать праведное свое разсмотрение от божественных писаний»[38].

Итак, староверы считали само собой разумеющимся то, что Царь имеет право давать прямые указания Патриарху, главе духовной власти, причем по вопросам, находящимся, казалось бы, в сфере компетенции последнего (по каким книгам служить, что является благоугодным и т.д.). Более того, когда после «прения о вере» 5 июля 1682 г. старообрядцы, полные иллюзий на счет своей победы, триумфально шествовали по улицам Москвы, по сообщению того же Саввы Романова, они «идуще и друг другу возвещающе с радостию: “Нам-де Цари Государи приказали по-старому креститися”, – и показующе всему миру, сложа персты по преданию святых отец»[83]. Опять-таки здесь очень характерна ссылка на санкцию со стороны светской власти, глава которой (Великие Государи) якобы «приказали» староверам «по-старому креститися»[39].

[36] ГИМ. ОР. Син. 1199. Л. 118–118об.
[37] *Субботин И.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 175.
[38] *Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5. Отд. 2. С. 117.
[39] Летописи русской литературы и древности. Т. 5. Отд. 2. С. 145.

Как видно, речь идет об общем для древнерусской традиции представлении о сакральности Царя и царской власти, его господствующем положении во всех без исключения сферах жизни, включая и церковную. Это, конечно, не значит, что староверы не признавали авторитета Патриарха. Они протестовали прежде всего против вмешательства Патриарха в царские прерогативы, которые понимались, как видно, весьма специфически, и против чрезмерного, с их точки зрения, подчеркивания особого достоинства Патриарха по сравнению с другими архиереями. Тем не менее, в такой иерархии ценностей Патриарх все же занимает достаточно высокое место: древнерусское староверие само возникновение Патриаршества рассматривает как особый сакральный дар, полученный Россией свыше за верность в деле сохранения истинного благочестия. «...Вся святая предана будут велицей Российстей земли, и царя рускаго возвеличит Господь над многими языки, патриаршеский чин дан будет Рустей земли, и страна та наречется светлая Россия, Богу тако изволившу...»[40] – писал дьякон Федор в дополнениях к «Прениям с греками о вере» Арсения Суханова, помещая патриаршество среди других сакральных атрибутов «Светлой России».

Необходимо также отметить, что, с точки зрения староверия, у Патриарха все же были определенные права по отношению к Царю, которыми он не только мог, но и был обязан пользоваться в надлежащей ситуации, правда, эти права не имели никакого отношения к формально-юридическому ограничению царской власти. Протопоп Аввакум в «Книге толкований и нравоучений» совершенно естественно осуждал отошедшего от «истинного отеческого закона» библейского царя Манасию, явно при этом обращаясь к Алексею Михайловичу: «А сам где был?.. Полно противитца! Сам так захотел: новый закон блядевой положил, а отеческой истинной отрыгнул и обругал. Кто бы тя принудил? *Самовластен еси…*»[41] Эти права отнесены лишь к сфере духовной: Первоиерарх Русской Церкви обязан в случае отступления Царя от «истинного благочестия» указать ему на это и наставить на путь истины. Именно поэтому староверы, как только Никон оставил Патриаршество, стали ратовать за избрание его преемника.

Наиважнейшим в древнерусско-староверческом представлении о власти, будь-то царской, будь-то церковной, является *ее костное доброделание*. Так, при избрании Патриарха кроме непосредственного участия Царя и «знамения Святого Духа» (было ли это знамение или

[40] *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2. Вып. I. С. 181.
[41] РИБ. Т. 39. Стлб. 469.

не было, вероятно, выявляется уже после поставления [помазания], в зависимости от результатов деятельности святителя [государя]) требуется блюдение им «божественных канон и преданий святых отец». Поскольку традиционное понимание и применение этих правил имеет историко-культурную специфику, важно то, как они, исходя из условий и контекста, толковались в каждом конкретном случае.

Старообрядчество ориентировалось на обнаруживаемые в истории идеальные модели. Хотя разные толкователи обращались к различным примерам, но в их трактовке много общего. Например, для еп. Александра Вятского такой идеальной моделью служило избрание в 1448 г. русскими епископами митрополита Ионы[42]. Имея в виду то же самое, инок Авраамий пишет о провозглашении автокефалии Болгарской Церкви[43]. Две эти формулы выражают одно представление старообрядцев – о том, как следует поставлять первого иерарха Православной Церкви: очевидно, инициатива должна принадлежать Великому Князю, который должен предложить и достойного кандидата, но решающее слово остается все же за церковным собором, главную роль в котором должны играть архиереи, но участвовать и так или иначе влиять на принятие решений могут и представители самых широких слоев не только духовенства, но и всего общества (см. «программу реформ» Неронова).

Старообрядцы, а вслед за ними и старообрядцы, во-первых, отводили Царю важное место в управлении Церковью, но отнюдь не провозглашают монарха ее полновластным хозяином. Эти их представления имели все более идеалистический характер, и суровая историческая реальность не преминула нанести им жестокий удар. Во-вторых, старообрядцы считали, что *в первейшие обязанности Царя входит борьба с разного рода еретиками и противниками истинного православного благочестия вне и внутри Церкви и вообще обеспечение в ней благолепия и мира*. После знакомства со старообрядческими сочинениями может показаться, что, по мнению их авторов, *в этом вообще заключался главный смысл существования царской власти*.

Старообрядчество исключительно высоко ценит церковный «мир», понимая его как сохранение в неприкосновенности и полноте православного благочестия, т.е. всего сложившегося к середине XVII в. комп-

---

[42] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 144: «Сего ради [после Флорентийской унии 1439 г.] великий князь Василей Васильевич, советовав со архиереи всеа Великия Росии, в митрополиты Резанского епископа Иону-чудотворца своими русскими архиепископы и епископы и всем священным собором в лето 1448 [поставил]».

[43] Там же. С. 88: «Видев же Царь болгарский себе неправдуема от них [греков] и абие изволися ему, яко Царю сущу, и своими епископы Патриарха во граде Тернаве поставити...»

лекса догматов, обрядов и священных текстов. В своем знаменитом «Житии» протопоп Аввакум вспоминал, как он с гордостью заявил на Соборе 1666 г. прибывшим на него Вселенским Патриархам: «До Никона-отступника в нашей России у благочестивых князей и царей все было православие чисто и непорочно, и Церковь немятежна»[44]. Русские средневековые книжники вообще испытывали чувство гордости за то, что в России никогда ереси не получали широкого распространения, и в этом они видели значительную заслугу Царей, которые охраняли Православие.

Мольбами к Царю о том, чтобы он обеспечил «мир» в Церкви, полны первые старообрядческие челобитные к Алексею Михайловичу. Именно к Царю, видя его первейшую в этом обязанность, обращался в челобитной 1662 г. еп. Александр Вятский: «Но молю тя, благочестивый и христолюбивый царю, дерзость сия, смущающая народ, яко да потребится, и нелепая оная глумления да упразднятся, святей же Церкви мир да умножится, и сынове церковнии от смущения да свободятся, настоящий же праведний от Бога гнев, твоего ради царьскаго исправления, да пременится»[45]. Такой же мольбой начинаются все послания Ивана Неронова Царю: «О, благочестивый Царю, устави, молю, бурю, смущающую Церковь!»[46] О том же просил, согласно Савве Романову, «Великих Государей» Никита «Пустосвят» во время «раскольничьей смуты» в первых числах июля 1682 г.: «Пришли к Царем Государем побить челом о исправлении православныя христианския веры, чтоб царское свое праведное разсмотрение дали... и чтоб церкви Божии были в мире и соединении, а не в мятеже и в раздрании, и служба была бы в Церкви Божией, как при Царе Михаиле Федоровиче и при Святейшем Патриархе Филарете Никитиче служили по старым служебникам»[47].

Любопытно, что староверы, включая и вождей раскола, и Никона с последующими «никонианами», высказывали эти просьбы почти одинаковыми словами; ни одно из таких посланий не обходится без упоминаний о восстановлении «мира» и о «буре», смущающей Церковь. Сама терминология показывает, насколько были затронуты самые основополагающие представления радикальных староверов – старообрядцев, с одной стороны, деятельностью реформаторов, а с другой – Никона «расширением» (узурпацией) над Церковью со стороны Царя (государства) и вмешательства в ее дела. В этих обстоятельствах все более

---

[44] РИБ. Т. 39. Стлб. 58.
[45] РГБ. ОР. Рогож. № 667. Л. 199–199об.
[46] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 38.
[47] *Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5. Отд. 2. С. 137.

правомочен и актуален все еще не решенный вопрос – каких реформаторов и каких реформ?*

Старообрядцы обращаются к Царю с мольбами не только потому, что усматривают в наведении порядка в Церкви прямую его обязанность, но и потому, что уверены – от сохранения «мира» в Церкви зависит и благополучие монарха в мире дольнем и его судьба в Царстве Небесном. Александр Вятский предупреждал Царя: «...не укрепляются дела царския, донележе не укрепятся дела Матере твоея, святыя, соборныя и апостольския Церкви...»[48] Иван Неронов в послании Царице Марии Ильиничне (май 1654 г.) дает Царю совершенно конкретную рекомендацию не ходить в поход на поляков до тех пор, пока он не установит «мир» в Церкви: «Да первее со враги Церкви брань сотворит, потом на иноплеменник да идет, никако ослабу дая в сих: еда бо како тые брани не управив, скорбь и тщету тамо прияти будет, оскорбив святую его Матерь, родившую его во святей купели»[49]. Как это напоминает слова и мольбы к Царю Патриарха Никона!

В основе этих высказываний лежит представление староверия о тесной мистической связи между Церковью и Царем: Церковь – духовная Мать Царя, родившая и воспитавшая его в Духе; Царь же – ее любимый духовный сын, обязанный по-сыновьи заботиться о Ней. Естественно, когда «мать» находится в тяжелом положении, Царь не может ждать ничего для себя хорошего в любых своих предприятиях… В этом контексте становится понятным и другое общее древнерусско-староверческое представление: именно Царю принадлежит право (и обязанность) карать еретиков и вообще всех уклонившихся в чем-то от православного благочестия.

Так, уклонившихся в ересь никониан, по мнению старообрядцев, должен наказать именно Царь. У разных сторонников (толки и согласия) старой веры предложения о методах такого наказания различны, но сходны в том, что осуществлять его должен Государь[50]. Так, в соловецком сочинении (около 1666 г.) «Сказание от божественных писаний... о новых книгах» говорится об эпизоде борьбы при Иване III: «В лето 1473 егда прииде из Царя-града царевна София в царствующий град Москву к Великому Князю Ивану Васильевичу всеа Русии, а с нею шел из Рима от Папы посол Антоний-легатос, и нес пред со-

* Становится очевидным, что староверие никак не могло увидеть и отличить суть двух процессов – церковного с церковно-обрядовой справой и государственно-политического с реорганизацией системы гражданско-государственного управления.

48 *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. VII. С. 114.

49 Там же. Т. I. С. 81.

50 Протопоп Аввакум в «Книге толкований и нравоучений», например, сокрушается: «Как бы добрый Царь, повесил бы ево [Никона] на высокое древо…» (РИБ. Т. 39. Стлб. 58).

бою крыж, Великий же Князь и преосвященный Филипп, митрополит Московский и всеа Русии, и весь освященный собор и царский синклит и московстии народ онаго посла с тем крыжем в царствующий град Москву ни блиско не пустили...»[51] Более того, в прошлом, по мнению старообрядцев, даже «неверные» Цари, цари-язычники, могли брать на себя справедливую миссию изгнания еретиков из *христианской церкви* и последующего их наказания. Обращаясь к одному из своих врагов – проповедников самосожжений, Евфросин восклицал: «И ты, Поликарпе, не лстись и не лети! повинетеся, аще и не хощете. Аврилиян и еллин кесарь, царь неверный, еретика Самосата, по умолению отец поместнаго собора, предал и осудил, и едина верных суду повинна быти повелел; соборное деяние оправдал, а Самосатена еретика от церкви изгнал, не точию ж, но и в заточение послал»[52].

Между прочим, вопрос о том, какими методами, с точки зрения старообрядцев, должен бороться с «еретиками» Царь, не простой. Широко известны полные ненависти к еретикам-никонианам высказывания протопопа Аввакума: «Перестань-ко ты нас мучить-тово! Возми еретиков-тех, погубивших душу твою, и пережги их, скверных собак, латынников и жидов, а нас распусти, природных своих»[53]. На основании этого и других призывов Аввакума делались в том числе выводы и об особой жестокости старообрядцев, о том, что, с их точки зрения, наипервейшей задачей Царя должна быть кровавая расправа с еретиками, в данном случае – с «новолюбцами» – никонианами*. Один из наиболее последовательных расколоучителей – дьякон Федор, постоянно призывавший Царя к борьбе с разными действительными и мнимыми ересями, ненавидевший пережитки язычества, в «Послании из Пустозерска сыну Максиму» (1678–1679) писал: «Святии отцы и благовернии царие на всех соборех своих праведных... и единаго явнаго уже еретика не замучили, и не сожгли, и не удавили, и языка не отрезали, и руки не отсекли ни единому, и в землю живых не загребали никогоже на соборах своих святых»[54]. По-видимому, «кровожадная» точка зрения Аввакума не была ни единственной, ни даже преобла-

---

[51] ГИМ. ОР. Вахр. № 401. Л. 4об.–5; см.: *Бубнов И.Ю.* Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI–XVII вв. Л., 1984.

[52] *Евфросин.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. 1691 г. / Сообщ. Х. Лопарева. СПб., 1895. С. 94.

[53] РИБ. Т. 39. Стлб. 467.

* Но если это есть, с точки зрения вождя-идеолога старообрядческого староверия, закономерное требование, должное быть исполненным, то насколько правомерны современные требования покаяния за гонения к тем, кто именно этой же властью понимался как раскольники и еретики?

[54] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. VI. С. 240.

дающей в расколе. Большинство же староверов, включая и наиболее реакционную часть – старообрядцев, полагали, что бороться Царю с еретиками нужно прежде всего словом – увещеваниями.

Итак, по отношению к Церкви и внутри Церкви Царь, согласно староверческо-старообрядческим сочинениям, обладает достаточно широкими правами, но именно здесь лежат пределы царской власти, нарушив которые, Царь перестает быть для них «праведным» православным Царем[55]. Если же Царь оказывается отступником, то необходимо прилагать усилия – бороться за «обращение на прежнее благочестие» Царя, надо полагать, из-за опасения за его судьбу на Страшном суде, где ему предстоит держать ответ не только за себя и за свои прегрешения, но и за всю Россию. С этой уверенностью связана и та поразительная жалость по отношению к Царю, которой полны многие сочинения расколоучителей, особенно тех, которые лично знали Алексея Михайловича, – жалость, которую испытывали заключенные в тюрьмы и гонимые старообрядцы по отношению к своему гонителю. Это ощущение было основано на представлениях русских

[55] В русской средневековой письменности существовали своеобразные готовые модели «неправильного» поведения Царя и возможной реакции на него. И старообрядцы использовали одну из них, основные моменты которой отразились в еще «дореформенных» сочинениях Герасима Фирсова о конфликте Ивана Грозного и митрополита Филиппа. Подходящие примеры можно было бы почерпнуть, например, в истории Византии, но в русской истории, к которой, в силу представления об исключительном характере Русского государства, особенно любили обращаться старообрядцы, было нелегко найти соответствующие модели (см.: *Лукин П.В.* Представления о Царе и царской власти в сочинениях соловецкого инока Герасима Фирсова о митрополите Филиппе Колычеве и Иване Грозном // Вестник МГУ. Сер. 8: История. 1997. № 4).

Надо отметить, что идея о том, что царь «обольщен» еретиком или «волхвом» и поэтому ведет себя «неправильно», высказывалась в древнерусской письменности еще до старообрядцев. Очень интересное на этот счет свидетельство есть во 2-м Архивном списке Псковской 3-й летописи, составленном, скорее всего, в первой половине XVII в., но в любом случае до Патриарха Никона (см.: Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. XXXIII). В тексте за 1570–1581 гг., посвященном Ивану Грозному, читаем: «А к нему [Ивану IV] прислаша [немцы] Немчина, лютого волхва, нарицаемого Елисея, и бысть ему любим в приближении. И положи на Царя страхование и выбеглец от неверных нахождения, и конечне был отвел Царя от веры: на русских людей Царю возложи свирепство, а к Немцам на любовь преложи. Поне же безбожнии узнали своими гадании, что было им до конца разореным быти, того ради таковаго злаго еретика и прислаша к нему поне же русские люди прелестни и падки на волхвование; и много множества роду боярскаго и княжеска взусти убити Цареви. Последи же и самого приведе наконец еже бежати в Аглинскую землю и тамо женитися, а свои было бояре оставшие побити, но самого смерти предаша да не до конца Руское царьство разорено и вера християнская» (Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 262). Тут много общего со старообрядческими воззрениями. Это опять-таки заставляет предположить, что многие идеи, высказанные старообрядческими авторами XVII в., имеют богатую историю и встречаются в древнерусской литературе еще задолго до *раскола*. Образ «лютого волхва Елисея», отведшего Царя от веры, очень близок прельстившему Алексея Михайловича Никону из старообрядческих памфлетов.

книжников о жизни в потустороннем мире, которая гораздо важнее жизни земной, являющейся, собственно, лишь временной и тленной.

Романо-борисоглебский священник Лазарь нарисовал масштабную картину посмертного суда над Царем Алексеем, который будет вершить не только Господь, но и цари и патриархи, чьи заветы вольно или не вольно были нарушены: «И о сем, Царю, будут судитися с тобою прародители твои, и прежния цари и патриархи, кои те книги [старопечатные] управили, к сим же и святии отцы, кои те книги держали и теми спасены быша, нетлением телес и чудесы прославишася. Молим тя, Государь, сим книгам и ты поучайся, да спасешися»[56]. Так же и Аввакум еще в начале 70-х гг., когда составлял «Житие…», не отказался от молитв за Царя Алексея и попыток «вытащить его из лап дьявола», но так же и Патриарх Никон молился «об упокоении души раба Божия», но письменную грамоту об отпущении грехов не дал, поскольку «судится будем с Царем на страшном Христове судилище»…

За попрание божественных канон и правил святых отцов – за неследование установленной и преданной от предков традиции неотвратимо наступит кара, если не покаяться и не отрешиться от зла. По мнению древнерусского святоотеческого старовериия, ответственную миссию обличения Царя и борьбы за его душу с дьяволом должны были в первую очередь принять на себя высшие духовные и светские сановники, во главе которых должен стоять первый иерарх – митрополит или Патриарх. Реальность, однако, оказалась для всех участников тех непростых событий совершенно иной…

Таким образом, староверы, а с ними и старообрядцы творчески относились к церковной письменности – они были скорее не рабами «мертвой буквы», а «рабами» собственных очень устойчивых, косных представлений, «буква» же – единый «аз» – служила их иллюстрацией, говорил П.В. Лукин, к чему мы добавим: эти косные, с ретроспективной обращенностью в прошлое представления мешали Церкви быть актуальной, жизнеутверждающей силой, обращенной в будущее и преображающей мир, о чем радел Патриарх Никон, стараясь преодолеть закосневшую ветхость старых представлений.

Приведем компетентное мнение вошедшего в плеяду таких выдающихся историков русской словесности и гражданственности, как А.С. Архангельский, Ф.И. Буслаев, И.Е. Забелин и другие, А.И. Соболевского: «Историк русской литературы XVIII в. едва ли найдет много оригинального в раскольничьих произведениях XVIII в. в роде “Винограда Российского” и “Поморских Ответов”; что же до расколь-

[56] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. IV. С. 263.

ничьих челобитных XVII в., до сочинений Аввакума, диакона Федора, Авраамия, то в них нет ничего в литературном отношении оригинального; эти сочинения находятся в самой тесной связи с сочинениями русских полемистов XVI–XVII вв. – Иосифа Волоцкаго, Царя Иоанна Грознаго, протопопа Ивана Насетки с товарищами; по нашему мнению, в них менее оригинальности, чем даже в Увете Духовном Патриарха Иоакима…

Общераспространенное мнение, что раскол хранит русскую "старину", – верно лишь при оговорке, что эта старина – не более как XVII в. Раскол не знает и не понимает настоящей русской "старины" старше XVII в. Древние тексты свято-отеческих творений (Андриатис и Златоструй Иоанна Златоустаго, Пандекты Никона Черногорца и т.п.) неизвестны даже по названиям современному раскольнику; он так мало знаком с древним языком, что не в состоянии понимать в них ничего, кроме простейших фраз, понятных всякому грамотному русскому. Его интересы не идут далее печатных книг XVII в. до никоновского времени, и он дорожит здесь всем, не справляясь о древности: и Большим Катехизисом южнорусса Лаврентия Зизания, и Кирилловою книгою, составленною из статей поздних юго-западнорусских писателей, и Книгою о вере, также юго-западнорусскаго происхождения. Многочисленныя печатныя издания раскольников XVIII в. (клинцовския, гродненския и т.д.) не дают вовсе старины; это – или перепечатки книг XVII в., или "Цветник", "История об отцах и страдальцах Соловецких" и т.п. Лишь в немногих случая раскол держится за старину: это – "Толковый апокалипсис", "Слово Ипполита об антихристе" и вообще те сочинения, где речь идет о конце мира.

Такое отношение раскола к "старине" вполне понятно, так как раскол отражает собою русское общество XVII в.»[57].

Анализ же системы «старообрядческой» *пропаганды* (вербальной, действенно-знаковой) как механизма воздействия на общественное сознание, прежде всего в кризисные периоды, связанные с формированием идеологем и соответствующих им социально-политических установок, свидетельствует, что со стороны потребителя данная система не требует доказательства и мотивировок, а поэтому должна быть хорошо контролируема и регулируема организационно-властными структурами – органами управления. И если во времена Ивана III, получив широчайшее распространение, была практически уничтожена как угрожавшая эгалитарному этатоэкклесиоцентризму, то со времен Смутного времени, с середины XVII в., при увеличивавшейся инфор-

[57] *Соболевский А.И.* Несколько мыслей об древней русской литературе. СПб., 1903. С. 4–5.

мационной плотности и в условиях набиравших силу секуляризации и деклерикализации устоев общественно-государственной жизни она расценивается как политический ресурс и в дальнейшем получает свою институционализацию.

Подобный идеологический подход и модель контроля прослеживаются и в вопросах формирования современной источниковедческой базе (см.: Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века / Под ред. И.У. Будовница. М., 1962)[58]. В этом словаре, как и в «Трудах отдела древнерусской литературы» (Пушкинский Дом), предельно четко отражена сложившаяся к концу XX в. ситуация в отношении к Патриарху Никону – из более чем 150 агиографических документов, относящихся к Патриарху и его представляющих, указаны одно классическое «житие» и одна статья об источнике, остальные восемь – «антижития», составленные в раскольнической среде.

---

58 В Словаре… представлены источники: «**Никон** (1605–1681), Патр. Всероссийский, авт. “Возражения…”, посланий [с. 249: “Царю Алексею Михайловичу (двенадцать), 1652–1664 гг. (Письма Русских Государей, № 382–388; Дело Патриарха Никона, № 1, 3, 4, 28, 33); Гетману Богдану Хмельницкому, с обещанием ходатайствовать перед Царем о включении Украины в состав России, 1653 г. (Воссоединение Украины с Россией, III, № 165)”] и грамот. См. также: “История о рождении… и воспитании… Никона Патриарха…” [с. 126: “Известия Ист.-фил. ин-та им. Безбородко, т. VII. Нежин, 1882, с. 1–34 (ст. М. Казминского)”], “Сказание о Никоне Патриарсе” [с. 295: “*старообрядческая* легендарная биография Никона, 2-я пол. XVII в. ИРЛ, II/2, с. 328; *Перетц*. Ист.-лит. исслед. и мат., II, с. 21 сл. 47–51”], “О Никоне Патриархе” [с. 188: “*старообрядческое* соч. (XVIII в.). Дружинин, с. 216”], “О Патриярсе Никоне” [с. 188: “*старообрядческое* соч. (2-я пол. XVII в.). Дружинин, с. 218”], “Ино сказание о Никоне” [с. 116: “…и видение Димитрия, иже с Волги”, *старообрядческое соч*. (XVIII в.) Дружинин, с. 219”], “Повесть о ерархе нашем Никоне” [с. 224: “*старообрядческая* легенда о схождении души Никона в ад, 2-я пол. XVII в. ИРЛ, II/2, с. 328–329; *Перетц.* Ист.-лит. исслед. и мат., с. 29 сл.”], “Повесть о житии и рождении… Никона…” [с. 224: “бывшаго Патриарха Московскаго и всея России, собранная от многих достоверных повествователей, бывших во дни отец наших, *старообрядческое* соч., не ранее 1681 г. Бороздин, с. 145–167”], “О богоотметнике Никоне…” [с. 182: “[Патриархе] достоверно свидетельство, иже бысть пастырь во овчей кожи, предтеча антихристов *расколоучителя* Федора Иванова (предположительно), не позднее 1682 г. *Перетц.* Ист.-лит. исслед. и мат., II, с. 51–54; Материалы раскола, VI, с. XXVI–XXVII; 299–302; *Дружинин*, с. 276”], “Дела Святейшего Никона Патриарха…” [с. 60: “паче ж рещи чудеса врачебная, еже соделающе жив сый, бе во изгнании в Ферапонтове и в Кириллове монастырех, подобная запись об исцелении Никоном 132 больных за 1672/73–1675/76 гг. ЧОИДР, 1887, кн. I, отд. V, с. 88–100”], “Повесть душеполезна о Никоне и о змии” [с. 220: “*старообрядческое* соч. (XVIII в.). *Дружинин*, с. 216”] и др. См. также “Надписание над гробом… Никона…” [с. 174: “Патриарха… стихотворная эпитафия, высеченная на камне у его гроба, не ранее 1681 г. РОБИЛ, собр. Ундольского, № 1394, л. 33”]. ЧОИДР, год 3-й, № 5 (1848), отд. IV, с. 17–55; *Перетц.* Ист.-лит. исслед. и мат., II (“Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв.”); *Дружинин*, с. 215–219». См. также: Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост. В.И. Малышев. М.; Л., 1965; *Малышев В.И.* Исследования и разыскания по литературному наследию древней Руси: Реферат о работах, представленных на соискание уч. степ. д-ра филол. наук по совокупности. Л.: ЛГУ, 1967; и др.

В ТОДРЛ за период с 1934 по 2005 г. «старообрядческой» проблематике посвящено более 115 работ, наследию или окружению Патриарха Никона – всего 6. В настоящее время «антижития» продолжают издаваться, например: Сказание о житии Патриарха Никона в лицах. (М.: «Третий Рим», 2005); научное издание: *Бубнов Н.Ю.* Памятники старообрядческой письменности: Сочинение Геронтия Соловецкого о Патриархе Никоне. (СПб., 2006) (ч. II. «История» о патриархе Никоне. Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона. Текст: «История о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне отступнике святыя веры»).

Сделав эти замечания, укажем также: разностороннее осмысление старообрядчества как феномена социально-политической, социокультурной и религиозной жизни началось с конца XVII в. и активно ведется по настоящее время с различными целевыми установками. Важный и наибольший вклад, на наш взгляд, в историю вопроса внесли: Александр Б., Андреев В.В., Бонч-Бруевич В., Гагарин Ю.В., Голубинский Е.Е., Громогласов И.М., Зеньковский С.А., Каптерев Н.Ф., Карташов А.В., Кириллов И.А., Ключевский В.О., Князьков С., Костомаров Н.И., Кутузов Б.П., митрополит Макарий (Булгаков), Макаров В.Е., Мельгунов С.П., Мельников П.И., Мельников Ф.Е., Паскаль П., Плотников К., Пономарев С., Розанов В.В., Рябушинский В.П., Сенатов В.Г., Смирнов П.С., Соловьев В.С., Субботин Н.И., Тулупов Т.С., Щапов А.П. и др.

Мы солидарны с М.О. Шаховым лишь в общих подходах, которые предложены в его исследовании «Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция», и с его мнением, что «философский анализ доктрины старообрядчества мог развиваться лишь на основе данных объективной исторической науки, между тем только в конце XIX – начале XX в. в трудах Е.Е. Голубинского и Н.Ф. Каптерева начинается преодоление субъективистского освещения истории раскола, направленного на обличение старообрядчества. Из-за цензуры в открытой печати ранее 1905 г. просто не могли появляться… исследования, рассматривающие богословские и религиозно-философские воззрения старообрядцев иначе, как в качестве заведомо неверных, противоречащих доктрине официальной Церкви. Первые опыты философского рассмотрения сущности старообрядчества, предпринятые В.С. Соловьевым и В.В. Розановым, не опирались на исследование старообрядческой книжности и вследствие этого были достаточно краткими и умозрительными»[59].

[59] *Шахов М.О.* Старообрядческое мировоззрение: Религиозно–философские основы и социальная позиция. М., 2001. С. 9–10. Напомним, что вновь и именно в неблагоприятный с точки зрения социально-политической обстановки период, в конце XIX – начале XX в.,

Тем не менее даже краткий формально-статистический и историографический анализ опубликованных материалов свидетельствует о том, что до 1905 г., когда Императором Николаем II был объявлен указ «Об укреплении начал веротерпимости» и старообрядцам были предоставлены равные с паствой Синодальной Церкви права и свободы, их литература наряду с официальной миссионерско-просветительской и обличительно-полемической была достаточно широко представлена как в рукописном, так и в печатном вариантах.

Такое положение, на наш взгляд, было обусловлено в первую очередь стремлением государства, начиная с екатерининской эпохи, придать напряженному социально-политическому церковно-гражданскому процессу гуманистический характер и общеевропейскую пафосность. Поскольку Церковь с эпохи Петра I являлась государственно-гражданским институтом, в ведении которого находились в том числе и вопросы регистрации актов гражданского состояния, просвещения, цензуры и пропаганды, она, наряду с МВД, обладавшим, в свою очередь, карательно-репрессивным ресурсом, неизбежно должна была решать конфликтные социально-политические ситуации, включая и связанные с партикуляристскими, антигосударственными интенциями-движениями раскольников. Имея же особый духовно-религиозный статус, она также обладала внушительным социально-политическим потенциалом, который необходимо было контролировать и использовать. Очевидно, что для системы контроля и механизма использования этого «клерикального потенциала» у государства, в свою очередь, должны были быть эффективный механизм и ресурс.

Так, в частности, М.М. Щербатов свидетельствовал: «Первое равное Сенату правительство есть Синод для духовных дел, в котором имеют право присутствовать для духовных дел по именованию Государя архиереи, архимандриты и несколько протопопов. Он управляется, кроме разделения на департаменты, так же как и Сенат, и в нем обретается обер-прокурор, особа, нужная в сем месте для недопущения духовенству захватывать гражданские права, к чему они весьма склонны… Правда, поныне не видно еще, чтобы архиереи многое захватили, но постороннии тому обстоятельства противились. При Петре Великом

научно-общественная жизнь была взбудоражена штудийными баталиями, которые возвращались все к тем же «острейшим» проблемам XVII в.: столкнулись представители дух подходов – историко-апологетического реализма, базировавшегося на историко-источниковедческой и историко-краеведческой платформе (Н.И. Субботин) и историко-мифологического редукционизма, базировавшегося на историософской (Н.Ф. Каптерев). Поводом к противостоянию послужило недокументальное, некритичное и неадекватное использование Н.Ф. Каптеревым в отношении церковно-обрядовой и книжной справ Патриарха Никона термина «реформа».

не смели ничего начать[60]; Императрица Екатерина и Петр II мало царствовали; Императрица Анна имела при себе герцога Курляндского, лютеранина, следственно противного духовенству; Императрица Елизавета мало, по набожности своей, не возобновила чин Патриарший, и временник ее Разумовский, преданный духовенству, более упражнялся с ними пить, нежели в честолюбивых их намерениях им помогать; а потом ее временщик И.И. Шувалов, человек разумный, и совсем их происка путь пресек. Петр III был внутренне лютеранин, а ныне царствующая Императрица, последовательница новой философии, конечно, знает, до каких мест власть духовная должна простираться, и, конечно, из пределов ее не выпустит[61]. Но я впредь не ручаюсь, чтобы духовный чин, нашед удобный случай, не распростер свою власть»[62].

Например, «Речь Императрицы Екатерины Великой о старообрядчестве, сказанная на общей конференции Синода и Сената 15 сентября 1763 года», рассматриваемая в старообрядческой среде как прогрессивная[63], содержит следующие характерные особенности: «…Все эти

---

[60] Известный итальянский историк-русист Тондини (Tondini) в своей «La Chiesa Russa» (P. 55) заметил: «Если вы посмотрите Регламент Петра Великого, то вы увидите его протестантский дух. Священники, монахи и епископы Православной Церкви не могли быть уважаемы при таком способе обращения с ними Царя Петра. Равным образом его покровительство протестантам и почитание их мнений, неограниченное доверие в секуляризации России, неуважение его к святым вещам в его нечестивых оргиях – все это совершенно непримиримо с обязанностью христианского Государя...»

[61] Далее Тондини отметил: «Екатерина II считала себя слугой Вольтера, и должно краснеть православному человеку при чтении ее корреспонденции с Вольтером. Если протестанты могут рассматривать Петра как одного из своих, то так же неверующие – Екатерину, ибо она высмеивает церемонии и таинства своей Церкви в этой корреспонденции; а дух нечестия вокруг нее и костюмы – зеркало ее неверующей души. Было бы чудо, если бы православные, умеющие читать и писать, оставались верующими при таком режиме. Она сама это понимала и писала московскому губернатору: “Я не устраиваю школ, но для Европы надо сохранять в общественном мнении наше отношение. В тот день, когда наши крестьяне пожелают учиться, ни вы, ни я не останемся на своем посту”».

О преемниках Екатерины Тондини говорил следующее: «…положение Православия было подчинено разным вариациям, в зависимости от степени православия Царей и превратностей их политики, внешней и внутренней. Павел I был так убежден, что он – истинная глава Церкви, что однажды он заставил поверить, что он может служить Обедню. Он не импонировал ни престижем своих знаний, ни своими нравственными добродетелями, и неверие стало свирепствовать в России. В жизни Александра I можно различать период времени, когда он немало склонялся к протестантизму (из истории мы знаем, какое влияние имела на него дама-протестантка, баронесса Крюденер). Не ошибемся, что те, которые в царствование Александра I так старались учредить в России Библейское общество, не думали этим благоприятствовать Православию. Император Александр I был православным христианином не в смысле Православной Церкви, а в строгом соответствии своей веры с основной догмой всех христианских Церквей, то есть искуплением рода человеческого искупительной смертью Иисуса Христа через веру».

[62] См.: ЧИМОИ и др. рукописей. 1859. Т. III. С. 69–70.

[63] См.: *Карлович В.М.* Исторические изследования, служащия к оправданию старообрядцев. Т. 3.

клятвенные запреты в отношении раскольников ничтожнее для нас комара: этот, по крайней мере, ужалить может, а безразсудныя клятвы? Что это, как не перебранка между собой базарных торговцев, что это, как не лай собак на толпу проходящих?!.. Телесныя озлобления и смертельныя казнения, кнут, плети, резания языков, дыбы, виски, встряски, виселицы, топоры, костры, срубы – и все это против кого? Против людей, которые желают одного: остаться верными вере и обряду отцов!.. Удивляюсь вашему ослеплению: народ валит в церковь и, конечно, со своим от отцов унаследованным двуперстием, а архипастыри будто как злодеев встречают его проклятиями и угрозами истязаний и казней. Кто же из вас раскольники, кто злодеи? Можем ли Мы терпеть это пятно, эту нечисть, этот позор на Нашей императорской порфире, на отечественной Церкви, на ея иерархии и, наконец, на вас самих, преосвященные отцы? Хотя знаю, самая мысль разстаться с этой нечистотою приводит вас в ужас и негодование!..» – На это члены Синода отвечали: «Содрагаемся последствий, но уступаем двуперстие твоей непреклонной воле. Твоя непреклонная решимость на крайния меры будет нам оправданием пред нашей совестью и церковью, и потомством. Но, Государыня! Забудь, забудь о свободе исповеданий, забудь обо всем, что мы сегодня от тебя выслушали…» Так, в результате этого совместного заседания были значительно смягчены утвержденные 15 мая 1722 г. социально-политические и социально-экономические условия жизни раскольников[64].

Данная речь, направленная на принятие с участием духовных властей неканоничных решений, с которых, собственно, и начинались в предпетровское время, усилившись в петровское, гонения на ушедших в раскол, отражает логику все того же цезареполизма как цезарепапизма – антиклерикальное государство неизбежно вмешивается во внутренние дела Церкви, вынуждая ее как госорган к непопулярным и ее же дескридитирующим действиям, тем смым обеспечивая удержание своей – государственной – святости и сакральности.

Не менее показательно в данном ряду сочинение о расколе князя Н.А. Орлова «Троякое воззрение на раскол: церковное, государственное и общественное», представленное в форме доклада министра внутренних дел Императору Николаю в 1858 г., на что последовала резолюция: «Являть христианское милосердие заблуждающимся, имеющим нужду в просвещении и вразумлении, обращая строгость закона лишь на тех,

[64] См.: Собрание постановлений по части раскола. Кн. I. С. 35: «Которые хотя Святей Церкви повинуются и вся церковныя таинства приемлют, а крест на себе изображают двумя персты, а не триперстным сложением; тех, кои с противным мудрованием, и которые хотя и по невежеству и от упорства то творят, обеих писать в раскол, не взирая ни на что».

кои под личиною раскола нарушают общественный порядок» – без каких-либо конкретных (не говоря о системных) действий.

Очевидно: государственно-политическое руководство всегда заинтересовано и будет поддерживать внутриинституциональный сепаратизм в отличие от институциональной гомогенности, поскольку использует его как эффективный инструмент социально-политического управления (выработанные в ходе организации и реализации «Судного дела Патриарха Никона» модели и механизмы были неоднократно апробированы и вошли в арсенал средств государственного социально-политического управления Церковью, как и иными общественными организациями, – достаточно вспомнить манипулирование протопопом Аввакумом в процессе борьбы с Патриархом Никоном, а затем и с Церковью при усилении социально-политической активности раскола[65], упразднение Патриаршества и организацию Синода, «Дело преосвященного Арсения Мацеевича (Андрея Враля)»; в послеоктябрьский период истории – «дело» Патриарха Тихона, обновленчество, «сергианство» и т.д.). Использование этого механизма с иными средствами социального воздействия такими, как шантаж, канонические и судебно-правовые угрозы и разбирательства, социально-идеологический ресурс, – «*а телесныя озлобления и гражданския казнения разве не вы освящали соборными определениями, и Государи, разве не по вашим внушениям и не по вашим усиленнейшим настояниям ополчались против своего народа истязаниями и казнями?*» (Речь Екатерины…) – есть преемственная и последовательная политика государственной власти в отношении гражданских институций, включая в первую очередь Русскую Православную Церковь, как наиболее социально авторитетную и влиятельную[66].

Комплексный анализ содержания социально-политической активности правительственных учреждений в отношении так называемого церковного раскола позволяет сделать следующий вывод: в расколе наблюдалось дезавуирование политической и акцентуация религиозной составляющей, притом предлагаемые просветительные меры никогда в полном объеме не были приняты, а заменялись в основном введением социально-экономических санкций и проведением пропагандистско-

---

65 См., например: *Шашков А.Т.* Аввакум Петров // Православная Энциклопедия. Т. I. С. 83–87).

66 Сравните, например, публикации по месту и объему; социально-мифическую дезинформацию в зарубежной прессе «Дела Патриарха» (*Pichler.* Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München, 1865. Bd. II. S. 138; *Levesque.* Histoire de Russie. P., 1782. Vol. IV. P. 63; *Hermann.* Geschichte von Russland: 1846–1866. Vol. III. S. 672; и т.д.).

полемических и карательно-репрессивных мероприятий[67]. Приведенные же факты свидетельствуют о специфике отношений государства и светских властей к религиозным организациям как государственно-общественным институтам, обладавшим в первую очередь внушительными нравственно-идеологическими и социально-политическими ресурсами. Эти организации – и господствовавшая Церковь, и раскольнические общины, – как верно замечает Дж. Биллингтон, после 1667 г. были склонны заимствовать скорее светские, нежели духовные идеи, поэтому обе стороны могут представлять лишь обширную просветительно-миссионерскую и обличительно-полемическую литературу с весьма скудной богословско-философской базой аргументации[68].

История введения в общественно-научный оборот источников и авторских работ позволяет считать 1905 г. началом «второй волны» в популяризации старообрядческой традиции и ее укреплении, поскольку в этот период публикация как источников, так и авторской литературы значительно возросла. После революции 1917 г. и Гражданской войны старообрядчество, воспринимаемое как социально-демократическое и антицерковное движение позднего Средневековья – начала Нового времени и имеющее в своем арсенале серьезный полемический опыт, сформировавшуюся традицию, не испытало столь серьезных ограничений[69], какие испытала Русская Православная Церковь в своей богословско-просветительной и миссионерской деятельности, не говоря о полном уничтожении ортодокс-славянского и религиозно-аксиоматического науковедения.

Учитывая, что наши общие выводы, как и затронутая проблема, практически не рассматривались исследователями, за исключением В.О. Ключевского в свойственной ему парадигме социокультурного психологизма, заметим: вместо того чтобы рассматривать старообрядчество как фидеистское направление богомильско-стоглавого толка, не преодолевшее в своем генезисе исторического влияния манихейской и кальвинистской идеологем в их древнерусских

---

[67] См. системные обзоры о действиях МВД в каждом номере ведомственного «Журнала МВД», о действиях правительственных учреждений в части социально-просветительной работы – в ЖМНП.

[68] См.: *Биллингтон Дж.-Х.* Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 200.

[69] Общий обзор исследований советского периода, относящихся к предметной области «старообрядчество», свидетельствует об их доминировании в научно-методическом и дидактическом арсенале прежде всего отраслевого профессионального образования, не говоря о содержательно-духовном и идеологическом компонентах системы просвещения в целом, воспринимавшей старообрядчество как ресурс антицерковной, антиправославной пропаганды.

версиях[70], на протяжении последних двух с половиной веков развивался процесс, который с феноменологической позиции (Хайдеггер) можно характеризовать как «сокрытие посредством самоистолкования… мнимой содержательности... обеспечивающей ниспадение вот-бытия от своей собственности как обладания-собой-при-себе-самом… в событие вот-бытия»[71].

---

[70] Системных исследований нет. См.: *Архангельский А.С.* Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI – первой половины XVII в.: В 2 т. М., 1887. Т. 1; *Барац Г.М.* Повести и сказания древнерусской письменности, имеющие отношение к евреям и еврейству // Киевская старина. 1906. Март – апрель; *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919; *Вихнович В.* А.Я. Гаркави и его труды по истории евреев в России // Исторические судьбы евреев в России и СССР: Начало диалога: Новая еврейская библиотека. М., 1992; *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. М.; Иерусалим, 1993; *Завитневич В.З.* Палинодия Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики VI и XVII вв. Варшава, 1883; *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955; *Левицкий О.И.* Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI–XVII вв. // Киевская старина. 1882 (см.: Архив Юго-Западной России. Киев, 1883. Ч. I. Т. VI); Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904; *Плисс В.* Статьи о Симеоне Будном и реформации в Литве // Христианское чтение. СПб., 1914. № 2, 9, 10; *Преображенский А.В.* Латинская ересь в русском пении XVII в. // Орфей. 1921. № 1; *Прохоров Г.М.* «Стязания» с иудеями по сборнику Кирилла Белозерского (РНБ. Кир.-Бел. собр. № XII) // ТОДРЛ. Т. 52; *Он же.* Иоанн Кантакузин: Диалог с иудеем: Слово 1–8: (Славянский XIV в. и современные переводы) // Там же. Т. 41–49; *Он же.* Прение Григория Псаламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Там же. Т. 27; Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени. М., 1993; *Хоулетт Я.Р.* Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // Там же. 1993. Т. 46; *Цветаев И.В.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII вв. М., 1886; *Шмурло Е.Ф.* Римская Курия на русском православном Востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1954; *Он же.* Русские католики конца XVII в. // Записки Русского научного ин-та в Белграде. Вып. 3. Белград, 1931; и др.

[71] *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск, 1998. Основная часть. Гл. III–IV. С. 295–298. См. также, например: Из истории русской культуры. Т. III: XVII – начало XVIII века (М., 2000) и, в частности: *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. С. 380–459.

Так, в последнем, пожалуй самом серьезном, труде – «Старообрядческое мировоззрение» (*М.О. Шахов*), посвященном анализу религиозно-философской аксиоматики (гл. II), онтологических (гл. III) и гносеологических основ старообрядческой доктрины (гл. IV), историософских воззрений старообрядчества и его отношения к обществу и государству (гл. V), автор с исследовательской скрупулезностью пытается обосновать генетическую связь старообрядческой мысли с патристическим наследием и особым в старообрядческой традиции к нему отношением, сознательно, надо полагать, опуская при этом несомненно еретическую богословскую составляющую (см.: *Шашков А.Т.* Аввакум Петров [Православная Энциклопедия. Т. I. С. 83–87], представлен философско-богословский анализ воззрений), которая никак не может являться общим качеством православной (ортодоксславянской и ее разновидности – славяно-русской) философии, гетерономной ортодоксии, которая тем самым задает различия оснований, конституирующих картину мира и составляющих ее сущность, – фундаментальных основ бытия, а также, как более важного, причин, порождающих различие картин мира в их онто-гносеологическом и метафизическом аспектах, что по-прежнему остаются за рамками исследования.

Общезначимый результат преемственной царско-советской политики в области государственно-конфессиональных отношений в характерных формах идеологически ангажированного, социально извращенного процесса оказался неутешительным. В связи с внешним восприятием старообрядчества господствующим большинством небезосновательно у старообрядцев произошла квазиполитизация фидеистского направления социологизированной религиозно-философской мысли с нагнетанием ее детерминантности и антисоциальности установок, а у никониан появилось стремление избегать предметных исследований, популяризации и возрождения ортодоксальной онтогносеологии с ее аксиоматической системой, которая аутентична модели (парадигме) бытия, с целью ее социального раскрытия и становления.

Тем не менее и несмотря ни на что, именно в образе Патриарха заключено то общее для «старообрядческой» и «никонианской» (= древлеправославной) Церкви, которое есть суть русской ортодокс-славянской культуры, – ее экклесиологичность – стремление к воцерковлению всех без исключения сторон жизни и человека, и общества, и государства, что сможет при определенных икономных условиях стать основой духовной консолидации общества и преодоления социо-культурно-политического, ставшего церковным раскола «старообрядства».

© Шмидт В.В.