М.О.Шахов

Философские аспекты

староверия

Издательский Дом „Третий Рим“

Москва

1997

***М.О.Шахов***

**ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СТАРОВЕРИЯ**

ВВЕДЕНИЕ.

О старообрядчестве написано очень много... и очень мало. Обширную библиотеку составляют сочинения «расколоведов» и миссионеров господствующей церкви, направленные на богословское, каноническое, церковно-историческое «обличение раскола», выполняющие задачу, плохо совместимую с беспристрастным научным исследованием. Довольно велика библиография культурологических научных работ о старообрядчестве — труды археографов, историков. Но изучение религиозно-философского содержания староверческой мысли практически не развилось из самого зачаточного состояния. Автор одного из лучших современных трудов о староверии, С.А. Зеньковский констатирует: «Казалось, что триста лет, прошедших со времен церковной смуты, развившейся при царе Алексее Михайловиче, были достаточным сроком для изучения и выяснения причин трагического раскола в русском Православии, который тяжело отразился на судьбах России и немало помог созданию тех условий, которые полвека назад привели царскую Россию к крушению. Но, к сожалению, до сих пор корни старообрядчества и причины русского церковного раскола семнадцатого века все еще не полностью вскрыты в исторической литературе и остаются далеко не ясными» [43; c. 14].

Постановка задачи философского анализа старообрядческого учения требует определения в качестве исходной методологической установки собственной философско-мировоззренческой позиции исследователя, ибо поиск в объекте исследования философского содержания, определение его места в истории философии возможен только на основе более или менее ясного определения, что есть философия.

В нашем случае это тем более принципиально, что мы касаемся извечной проблемы разграничения между философией и богословием. Было бы чрезмерно самонадеянным претендовать на разрешение этих вопросов вселенского характера, по которым не существует единого мнения в современной философской науке. Но в то же время выполнение нашей исследовательской задачи стало бы невозможным, если не иметь достаточного определенного критерия, позволяющего оценивать: имеем ли мы дело с «чистым», «нефилософичным» богословием или с религиозно-философской доктриной, рассуждением, философемой. Попытаемся поэтому сформулировать некоторые принципиальные положения, которые должны восприниматься не как антитеза общепринятых научных воззрений, а в качестве определенной «расстановки акцентов». Вместо того, чтобы концентрировать все внимание на принципиальных различиях философии и богословия, нам кажется продуктивным непредвзято, по-новому взглянуть и на то общее, что их сближает, соединяет. Ведь не обязательно вслед за Б. Расселлом толковать место философии как «ничейной земли» между теологией и наукой (в этой схеме также изначально заложена атеистическая позиция её автора).

Согласно одному из распространенных определений, философия представляет собой форму общественного сознания, направленную на выработку целостного взгляда на мир и место в нем человека и исследующую вытекающее отсюда отношение человека к миру — познавательное, ценностное и т.д. Марксистско-ленинская философия полагала своим предметом всеобщие законы развития природы, общества и мышления. Философское познание стремится найти абсолютно предельные нормативы, «предельные основания» всякого сознательного отношения к действительности. Таким образом, философия имеет предметом *объективную действительность*, её наиболее общие категории, формы и законы. Христианское богословие есть изложение знаний о Боге, Его отношении к миру и человеку, месте человека в мире, о смысле существования человека и человечества. Значит, христианское богословие, так же как и философия, имеет своим предметом *объективную действительность*, её наиболее общие категории, формы и законы. В данном плане различие имеется не между философией и богословием, а в разрешении вопроса о том, существует ли *трансцендентная* действительность, принципиально недоступная рационально-опытному познанию. Позитивистские и материалистические учения, вводя недоказуемый догмат о том, что недоступная рационально-опытному познанию трансцендентная действительность не существует (агностический вариант — неверифицируема, нельзя ничего узнать о её существовании) проводят здесь водораздел между собой и остальными направлениями философии и богословием. Но это лишь два варианта ответа на основной философский вопрос о природе объективной действительности, ни один из которых не может считаться «более» или «менее» философичным («одни верят, что Бог есть; другие верят, что Его нет»).

Не столь уж очевидным, как было принято считать, представляется и утверждение о том, что принципиальным отличием богословия от философии является его *догматичность*. Всякая философско-мировоззренческая система, подобно геометрии, содержит некий исходный набор недоказуемых аксиом, принимаемых за основу дальнейших построений волевым решением, «на веру». Ещё св. Климент Александрийский, рассматривая проблему соотношения веры и знания, указывал, что акт веры вообще является неотъемлемой частью познавательной процедуры; в любом знании содержится элемент веры; вера и знание неразрывно связаны [65; c. 85]. История сознательных попыток создания беспредпосылочной философской системы, свободной от принимаемых без доказательств догматов, исходных аксиом, начиная с Декарта, доказала их бесперспективность. Начали с отказа от эмпирически не проверяемых, недостоверных истин, а закончили выводами о полной условности и относительности всей картины мира; начали с поисков чисто научной, свободной от веры истины, а закончили агности- цизмом.

Но если нет оснований говорить об абсолютной, качественной гносеологической противоположности философии и богословия в отношении наличия или отсутствия догматов, принимаемых без рационально-опытных доказательств, то, может быть, имеет место относительная, количественная противоположность, выражающаяся в числе догматов, в степени догматизированности? Конечно, в нерелигиозной философии не имеется аналогов тому, что христианская теология именует богооткровенными истинами и эту противоположность нет смысла отрицать. Но в то же время такие отрасли богословия, которые имеют важнейшее философско-мировоззренческое значение, нельзя представлять как нагромождение бездоказательных, неосмысленно принимаемых на веру догм. История православной мысли показывает, как на протяжении многих веков трудами отцов и учителей Церкви обретали развернутое, логически стройное словесное выражение представления религиозно-философского характера в областях онтологии, гносеологии, этики, историософии. Эта система, это целостное изложение религиозно-философского мировоззрения Православия строилось на основании весьма ограниченного числа истин, данных непосредственно в Св. Писании, преимущественно путем рационально-логических рассуждений, как это хорошо показано в исследованиях, посвященных истории патристики, церковным соборам.

Иногда противопоставление философии и богословия аргументируется и тем, что в писаниях деятелей Церкви, от апостольских времени до позднейших, можно обнаружить множество высказываний против философии и философствования. Однако, при соотнесении с историческим контекстом обнаруживается, что обличения церковных авторов направлены против *конкретных* философов и философских доктрин, оппозиционных христианскому учению. В то же время, начиная со св. Иустина *Философа*, можно привести немало примеров и свидетельств позитивного отношения к философии у православных авторов. Как справедливо замечает М.Н. Громов, семантика средневековых понятий часто не соответствует современной, поэтому под «философией» и в положительном, и в отрицательном значении могут иметься в виду самые различные учения и рассуждения.

Все вышесказанное не ставит своей целью доказать, что православное богословие ничем не отличается от любой философской системы или учения. Мы скорее хотим подчеркнуть, что в области, трактующей об устройстве бытия, идеальном и материальном; отношениях Бога и человека; о мире, истине и познании православное богословие значительно более философично, более близко к философской системе по своей структуре и гносеологическим принципам, чем это традиционно принято было считать в нерелигиозной философии.

Обнаружение философской значимости в православной мысли вообще возможно двумя методами — или через поиск в ней *особенных*, *специфических* видов религиозного философствования, или через обнаружение в её содержании и принципах умствования общих приемов познания действительности, которые использует философия. Не впадая в категоричную крайность, мы собираемся сконцентрировать свое основное внимание на втором методе.

Согласно концепции, лежащей в основе нашего исследования, старообрядческая литература, в первую очередь апологетическая, полемическая, представляет собой адекватную духовную реакцию традиционного православного мировоззрения на внешнее насильственное посягательство, угрожавшее исказить имманентные свойства этого мировоззрения. В связи с особенностями своих гносеологических представлений, православно-христианская мысль всегда была по-преимуществу реактивна: подробное философски и догматически обосновываемое изложение важнейших положений учения предпринималось вследствие необходимости реагировать, опровергать неприемлемую для Православия ересь, лжеучения. Можно сказать, что интеллектуальная активность защитников традиционного православного мировоззрения, нашедшая выражение в старообрядческой письменности, укладывается в схему «вызова и ответа» А. Тойнби [107].

Вплоть до реформы патриарха Никона русская культурная жизнь не знала духовных потрясений, в аналогичном масштабе затрагивавших Церковь, общественное сознание и жизнь общества в целом. Расколотворческая реформа стала «вызовом», требовавшим доказательного ответа, который должен был сочетать в себе логическую правильность и верность византийско-русской христианской традиции. Решая эту задачу, православный традиционализм, дотоле замкнутый в себе, раскрывается, излагает свои воззрения по важнейшим проблемам. В ходе полемики спорящие стороны в поисках аргументации привели в движение накопленное византийско-русской мыслью религиозное наследие. Спор заставил полемистов тщательно исследовать понятийный аппарат православного мировоззрения, ибо каждая категория, термин, определение, начиная от наиболее общих и кончая самыми специфическими, проходили испытание дискуссией. Наблюдение за полемикой староверов с никонианами, за её внутренней логикой, за аргументами сторон и способами их использования позволяет увидеть «в действии» православное религиозно-философское мировоззрение, выявить присущие ему основные онтологические и гносеологические представления. Предстоит показать, как эти, восходящие к раннему христианству и периоду патристики представления, были восприняты, развиты и разработаны старообрядческими мыслителями.

Главная цель данного исследования состояла в том, чтобы провести анализ философского аспекта, философской значимости старообрядческой доктрины; показать, что воззрения старообрядческих мыслителей в онтологии, философии истории, гносеологии, герменевтике генетически и логически связаны с предшествовавшими православными религиозно-философскими представлениями.

Для достижения поставленной цели в исследовании решаются следующие конкретные задачи:

— изучить онтологические представления старообрядцев о взаимосвязи формы и содержания, сущности и явления, раскрывающиеся в полемике против изменения внешних форм богопочитания и находящие дальнейшее развитие во внутристарообрядческой дискуссии;

— выявить особенности старообрядческой историософии, представлений о переживаемом этапе мировой истории и его месте в общем историческом процессе;

— проанализировать предысторию взаимосвязи понятий «истина-авторитет-личность» в православной религиозно-философской мысли и её роль в качестве базисной гносеологической схемы раскола;

— показать онтологическую основу конфликта авторитета традиции и авторитета иерархии, порождающего гносеологическую задачу выбора, производимого личностью между двумя авторитетами в поисках истины;

— установить преемственность по отношению к православному традиционализму и развитие (применительно к особенностям полемики) гносеологических представлений старообрядческих мыслителей, учения об истине и её критериях;

— рассмотреть герменевтические принципы и методы, применяемые старообрядческими книжниками при истолковании и критическом анализе древних текстов разной степени достоверности.

Таким образом, нами поставлена цель исследовать староверческую мысль под принципиально иным углом зрения и в ином контексте, нежели это делается в многочисленных нефилософских работах. Культурологические, историко-археографические исследования уделяют основное внимание связям староверия с национальной культурой, исторической ситуацией, традициями и психологическим складом русского народа. Наша работа ориентирована на изучение философского аспекта старообрядчества, определяемого в первую очередь не национальной спецификой, а наднациональным общеправославным мировоззрением. Мы стремимся преодолеть стереотипное отождествление *национальной формы* феномена староверия с его *сущностью* и показать, что последняя, вопреки устоявшемуся мнению, имеет *православную*, *а не национальную природу*.

Здесь нам предстоит коснуться проблемы роли национального фактора, национальной специфики в русской средневековой религиозно-философской мысли. Эта тема уже оказалась в центре внимания участников ряда серьезных научных дискуссий. Разумеется, не может быть речи о придании этой проблеме характера жесткой альтернативы: или национальный фактор предопределяет всё – или он вообще не оказывает влияния на православное религиозно-философское мировоззрение в России. Но обсудить вопрос о *степени* влияния национального фактора, о том, оказывается ли оно на форму, на содержание, или на то и другое, не только правомерно, но и необходимо для концептуальной ясности.

История Вселенской Церкви может дать немало примеров того, как в рамках единого православного вероучения, церковного единства, сосуществовали сформировавшиеся в различных исторических условиях, на почве различных национальных культур интеллектуальные направления, отличавшиеся по складу умствования. Достаточно вспомнить александрийскую и антиохийскую школы богословия, различный тип мышления восточных (греческой культуры) и западных (латинской культуры) богословов (разумеем, до отпадения католицизма). Однако, всё это разнообразие форм оставалось доктринально единым, в основе этого единства лежали инварианты, непременные, сущностные положения христианского учения, изменение которых означало бы, что мы уже имеем дело с доктриной, неадекватной Вселенскому Православию.

Мы уже отмечали выше, что философия, как и богословие, имеет своим предметом *объективную действительность*. Знание об объективной действительности в своей сущности не может быть национально-специфическим; как и научное знание, оно может быть только более или менее истинным, более или менее адекватно отражать свой предмет. Таким образом, если видеть в религиозно-философском мировоззрении наиболее концентрированное изложение *знаний* о высших формах объективной действительности, то правомернее говорить не о *русской* средневековой религиозно-философской мысли, а о *православной* религиозно-философской мысли в средневековой России. Другое дело, если историка философии интересует не степень продвижения тех или иных религиозных мыслителей, философов к познанию единой всеобщей истины (которая, как мы веруем, существует объективно, вне и независимо от сознания человека и человечества в целом), а самовыражение в религиозно-философских сочинениях духа народа и личности мыслителей; особенности пути, пройденного национальной мыслью. В этом случае история философии сближается с культурологией, точнее с искусствоведением, для которого в центре внимания находятся черты индивидуальной и коллективной (национально-культурной) субъективности в продуктах философского творчества.

Конечно, если философия трактуется как жанр *искусства*, субъективного самовыражения в форме размышлений об устоях бытия, тогда различия в языке, в стиле, в художественно-образных выражениях возводятся в ранг различия в мировосприятии, форма отождествляется с содержанием. Но тем самым игнорируется тот взгляд на премудрость, знание, который был присущ самим русским средневековым книжникам. Для них средоточием и смыслом христианской книжности, христианской цивилизации и культуры была единая, сверхнациональная (абсолютная и объективная, говоря современным языком) истина Христова. Всё многообразие художественных, словесных форм в которые облекалась эта единая истина среди множества несхожих по национальным психологиям и культурам народов – вторично, они лишь средства выражения истины. Поэтому отождествление национальных\*) *форм* выражения сверхнационального православного учения с зарождением нового национально-специфического религиозно-философского мировоззрения представляется неправомерным. Вот когда эти формы изменяют сущность содержания, одерживают над ним верх, вызывают его мутацию, искажение имманентных свойств христианского учения – тогда и рождается новая оригинальная философия или же ересь нефилософского характера.

\*) но не *общеправославных* вербальных и невербальных форм богопочитания, форм явления божественной благодати, о значении которых мы будем специально говорить в дальнейшем.

Поясним сказанное с богословской точки зрения. Староверие определяет свою доктрину как учение Православно-Кафолической (*Вселенской*) Церкви, не имеющее в своей *сущности* никаких обособлений национального характера. Разделение с никонианством произошло именно по той причине, что содержание и методы проведения никоновской реформы входили в сущностное противоречие с основами православного учения, а не с национальными традициями. Напротив, богословы господствующей церкви (а вслед за ними такие мыслители как Вл. Соловьев) всячески настаивают, что староверие имеет *национальную* сущность, что оно противопоставляет *национальные* особенности богопочитания Вселенскому Православию и, следовательно, является *расколом*. Светский ученый, в глазах которого учение Православия является не учением о высших формах объективной действительности, не феноменом более общего порядка, чем национальная культура, а компонентом, составной частью национальных культур, мировоззренчески ориентируется на национальные особенности староверия, видит в них сущность старообрядчества. Тем самым, вольно или невольно, он оказывается единомышленником тех, кто видел в староверии отступление от истинного Православия. И эта позиция оказывается не *результатом* научных исследований, она изначально *задана*, заложена в мировоззренческой позиции самого исследователя.

Конечно, при философском осмыслении любого феномена невозможна «нулевая» мировоззренческая позиция исследователя, не накладывающая своего отпечатка на познаваемый объект и не делающая познание в определенной мере тенденциозным. Остается, в соответствии с требованиями современной герменевтики, всё время учитывать «поправку» на привносимое собственным мировоззрением исследователя суждение; стремиться максимально полно реконструировать целостное мировоззрение, «жизненный мир» объекта исследования и внимательно анализировать самооценку объекта, то истолкование, которое дают своим воззрениям сами староверческие книжники.

Достижение поставленных нами исследовательских целей и задач предполагает рассмотрение процесса генезиса учения староверия из общих философско-мировоззренческих положений православной доктрины. Таким образом, философско-мировоззренческой базой для староверческой книжности является в первую очередь не современная ей светская культура, а философская составляющая Православия. Поэтому нам представилось целесообразным при выделении философской основы онтологических, гносеологических, историософских и герменевтических представлений в старообрядческой литературе использовать теоретический и методологический подход, применявшийся русскими религиозными философами при выявлении и изучении философских основ Православия. Среди работ, теоретико-методологические идеи которых были использованы автором, следует назвать труды С. Н. Булгакова, «Основы христианской философии» В. В. Зеньковского [42], «Основы христианской философии» А. С. Позова [82], труды по патристике Г. Флоровского [111], [112] и И. Мейендорфа [68].

Автор стремился избежать механического калькирования, замены оригинальной православно-старообрядческой терминологии более или менее сходными терминами и категориями из понятийного аппарата современной философской науки. Внутренняя структура рационально-логической составляющей православно-старообрядческого мировоззрения далеко не конгруэнтна структурному подразделению на онтологию, гносеологию и т.д., принятому в философии нашего времени: одни и те же проблемы могут одновременно классифицироваться и как онтологические, и как гносеологические (например, проблема границ и цели человеческого познания). Механический перевод терминов привел бы к тому, что староверие выглядело бы чуждым, инородным фрагментом в аксиоматическом поле иной философской системы. Мы стремились показать староверие как органическую составную часть интеллектуального поля православно-христианской мысли, в допустимых пределах соотнося его понятийный аппарат с современной философской терминологией, обращаясь при этом к теоретико-методологическому опыту указанных выше представителей и исследователей русской религиозно-философской мысли.

Основным принципом, определяющим структуру и порядок изложения материала, является проблемный метод, при котором философская проблематика, содержащаяся в разных произведениях староверческих авторов, систематизируется по темам, а не в историко-персоналистском ключе. Это связано с тем, что целью нашей работы была реконструкция общих положений староверческого мировоззрения без детализации индивидуального вклада отдельных книжников-староверов в его разработку.

Из числа современных исследований, посвященных философским аспектам средневекового мировоззрения, существенное теоретико-методологическое значение имели работы Г. Г. Майорова [65], В. В. Соколова [100], М. Н. Громова и Н. С. Козлова [33] и других авторов.

Определив мировоззренческие и методологические основы, цели и задачи исследования, перейдем к общей характеристике предмета нашего изучения.

При попытке дать объективное определение староверия, мы сразу ощущаем, как трудно устранить из него оценочный элемент, привносимый мировоззренческой (вероисповедной) позицией автора определения. Если мы скажем: «староверы – часть верующих, отделившихся от Русской Православной Церкви после реформ патриарха Никона», то в этой внешне нейтральной формуле оказывается заложена не только констатация, но и суждение. Это определение было вполне приемлемо для богословов Синодальной (ныне Патриаршей) церкви – для них никонианская церковь и организационно, и духовно, мистически есть истинная Церковь, от которой отделились, «ушли в раскол» старообрядцы-раскольники. Определение подобного рода приемлемо и для бывших «научных» атеистов, ныне религиоведов, для которых Церковь – это просто организованное объединение верующих, которое можно отличать от сект по внешним, формальным критериям численности, древности существования, официального признания государством и т.п. Вопрос же, в какой Церкви пребывает Святой Дух, для материалистов смысла не имеет. Но с точки зрения самих староверов – они и есть единственная Русская *Православная Церковь*, сохранившая неискаженную православную веру; Церковь, от которой в XVII веке отпала в ересь иерархия, увлекшая за собой большую часть мирян. Следовательно, встает вопрос – чье же суждение более правильно и в чем критерий правильности определения?

Для материалистов, для которых за религиозным учением не стоит никакой объективной реальности Бога и Церкви как мистического Тела Христова, единственный критерий – социологический подход. Но для представителей философских воззрений, принципиально допускающих объективное существование трансцендентной реальности, более или менее адекватно отражаемой в религиозных учениях, истинность Церкви не может определяться количеством последователей религиозного учения и его общественно-исторической значимостью.

Наиболее нейтральным, с учетом сказанного, можно считать определение такого рода: **СТАРООБРЯДЧЕСТВО (или СТАРОВЕРИЕ)\* – общее название русского православного духовенства и мирян, отказавшихся присоединиться к реформе, предпринятой в XVII веке патриархом Никоном и стремящихся сохранить церковные установления и традиции древней Русской Православной Церкви**. Среди староверов сложилось несколько различных церковных организаций (иногда называемых толками или согласиями), каждая из которых именует себя Древлеправославной (Православной) Церковью, а своих последователей — православными христианами.

\*) Многие старообрядческие авторы отдают предпочтение последнему термину, считая, что термин «старообрядчество» сужает верность старой *вере* до привязанности к старому *обряду*.

Дадим прежде всего статистические оценки старообрядчества, позволяющие осознать его масштаб как социального явления. Весь трехсотлетний период с начала никоновской реформы, за исключением последних лет перед революцией 1917 года принадлежность человека к староверию была основанием для преследований. Неудивительно поэтому, что достоверная статистика весьма скудна. В течение почти двухсот лет после раскола имеющиеся цифры численности старообрядцев не имели ничего общего с реальной действительностью, отражая только учтенных официально, так называемых «записных» староверов, платящих за своё вероисповедание удвоенный оклад (налог), которых было значительно меньше, чем «незаписных», скрывавшихся.

Косвенные оценки позволяют сделать вывод, что общее число староверов достигало в конце XVII-XVIII вв. многих сотен тысяч, если не миллионов человек. Например, в одной Нижегородской губернии за период с 1716 по 1762 год бежало (преимущественно в Литву) 35 тысяч старообрядцев [70; т.14, c. 361]. В середине XIX века усилиями П.И. Мельникова-Печерского, как правительственного чиновника, занимавшегося «борьбой с расколом», было произведено первое более или менее достоверное исчисление староверов. Результатом были следующие цифры: в 1859 году число старообрядцев достигало 8,5—9,3 млн. человек, т.е. 10% всего населения России или 1/6 тогдашнего православного её населения [70; т.14, c. 392]. По отчету обер-прокурора Синода за 1894-1895 гг. общее число староверов достигало 13 млн. человек. Современный старообрядческий автор А.В. Антонов указывает, что по некоторым оценкам число староверов в дореволюционной России составляло от четверти до трети великороссов (среди украинцев и белорусов старообрядчество распространения не имело). Он же пишет, что после революции была подрублена социальная база староверия, так как уничтожались целые классы, традиционно служившие его опорой: купечество и промышленники; кустари, мелкие предприниматели; казачество, крепкое крестьянство. О преследованиях даже отдаленных, затерянных в сибирской тайге старообрядческих поселений упоминается в «Архипелаге ГУЛАГ» А.И. Солженицына.

Ярко характеризует истинное влияние староверия на духовную жизнь простого народа рукопись знаменитого оптинского старца Амвросия (недавно канонизированного Московской Патриархией), относящаяся к 1850-м гг. Категорически протестуя против предоставления староверам свободы вероисповедания и против отмены правительственных репрессий, Амвросий пишет, что в условиях свободы вероисповедания «число их (старообрядцев — М.Ш.) в один год удвоится, а в несколько лет умножится так, что из простого православного народа мало останется не поврежденных расколом» [Отдел рукописей РГБ; ф. 213 Оптина пустынь, к. 42, е/х 2].

Конечно, сама по себе численность староверов может доказывать одну только социальную значимость староверия, степень его влияния на общество, но не истинность и научную ценность его учения, ибо имеющие широчайшее распространение взгляды могут иметь весьма скромное научное значение.

Однако, количество верующих, присоединившихся к староверию, позволяет понять и его религиозную, церковную значимость. Не следует забывать, что именно принадлежность к Православию, а не национальность играла первостепенную роль на Руси: человек, принявший крещение, присоединившийся к Православной Церкви, начинал считаться после этого русским, влившимся в православный народ. С момента же раскола значительная часть русского народа воспринимает других, прежде всего высшие слои общества и духовенство, как еретиков, отступников от веры, а следовательно, как бы уже принадлежащих к другому народу, к другой религиозной и социально-культурной общности. И спустя всего несколько десятилетий это разделение, произошедшее в русском народе, закрепляет Петр I, не только преобразивший жизнь дворянства на чужеземный, европейский лад, но и упразднивший патриаршество, поставивший во главе официальной церкви сформированный по протестантскому образцу Синод.

Всё это порождало глубокий религиозный кризис: та часть народа, что последовала за никонианами, с одной стороны непрерывно слышала проповедь староверия, обвинявшего Синодальную церковь в утрате божественной благодати и в отпадении в ересь – обвинение, немыслимое для народного сознания до раскола\*), а с другой стороны видела деятельность господствующей церкви, которая выступала организатором неслыханно жестоких для русской истории массовых гонений на старообрядчество. Это способствовало подрыву доверия к официальной церкви, росту религиозного индифферентизма в народе.

\*) Если в Древней Руси какие-либо обвинения в адрес церковной иерархии могли звучать только от кучки явных еретиков типа жидовствующих, быстро получавших отпор, то здесь *миллионные* массы ревнителей древлего благочестия *веками* выступали со вполне аргументированными, обоснованными обличениями.

В плане последствий для богословской мысли можно сказать следующее: традиционалисты, сторонники строгого хранения византийско-русского Православия, ранее занимавшие господствующее положение в Русской Церкви, после раскола имели возможность последовательно придерживаться своих воззрений только в староверии; а в Синодальной церкви надолго задают тон богословы новой формации, близкие к протестантизму, как Феофан Прокопович или к католичеству, как Стефан Яворский. В богословской мысли господствующей церкви был утрачен традиционалистский иммунитет от проникновения инославных влияний.

Старообрядчество породило огромное книжное наследие, большей частью рукописное, так как возможности типографского издания были очень ограничены – печатание старообрядческой литературы до 1905 г. происходило подпольно или за границей. Староверие сохранило традицию рукописного книгописания как особого вида ремесла, искусства. Одни сочинения имели тысячи списков, другие – всего несколько. Ныне в крупных книгохранилищах имеются десятки тысяч рукописей, содержащих множество оригинальных произведений старообрядческих мыслителей.

Ввиду того, что наша работа – это первый опыт философского исследования староверческой доктрины, было очень важно определить круг источников и хронологические рамки таким образом, чтобы исследуемые сочинения содержали наиболее общие и существенные положения старообрядческого мировоззрения и в то же время представляли реальный интерес для истории религиозно-философской мысли. Ведь даже в произведениях одного и того же философа можно выделить более и менее значимые работы; в трудах разного периода можно обнаружить существенную, иногда радикальную перемену воззрений. Конечно, в известном смысле и «Поморские ответы», известные едва ли не каждому старообрядцу, и существующие в единственном экземпляре рукописные сочинения безвестных начетчиков из глухих деревень являются изложениями старообрядческих учений, причем в маргинальных, не получивших никакого распространения «тетрадках» могли излагаться весьма оригинальные мысли. Далее, кроме богословских трактатов существует и иррациональная, духовно-мистическая жизнь Церкви, и обыденное религиозное сознание масс. Мы, однако, концентрируем свое внимание на *интеллектуальной* составляющей, на исследовании религиозно-философского мировоззрения староверия, полагая при этом, что отсутствие полноты вероучительного единства в староверии вовсе не означает, что оно есть конгломерат из «семидесяти с лишком толков и согласий», принципиально противоречащих друг другу, как утверждали миссионеры Синодальной церкви. Конечно, как и при любом научном анализе, здесь неизбежно абстрагирование от целого ряда аспектов староверия как феномена в целом.

В настоящем исследовании мы использовали в качестве основных источников фундаментальные старообрядческие сочинения, созданные в XVIII веке: «Диаконовы ответы» [1], «Поморские ответы» [3], «Щит веры» [4], «Меч духовный» [3].\*) Именно книжность этого периода содержит разработку и изложение религиозно-философских аспектов старообрядческого мировоззрения.

\*) Общая характеристика этих трактатов дается в главе «Основные темы староверческой полемики. Выдающиеся полемические сочинения».

В первые полвека после раскола, до конца XVII в., в среде старообрядчества преобладала уверенность в скором разрешении религиозного кризиса: или путем возвращения властей к «древлему благочестию», или, наоборот, при наступлении ожидаемого со дня на день конца света.

Но к началу XVIII века, когда становится ясно, что существующее положение продлится некоторый совершенно неопределенный промежуток времени, обостряется необходимость решения применительно к новой ситуации множества проблем как богословского, так и религиозно-философского, мировоззренческого плана.

В XVIII веке основное теоретическое развитие получает и внутренняя полемика в старообрядчестве между беспоповством и поповством. В её содержании важную роль играли онтологические (о связи формы и содержания) и герменевтические (о принципах истолкования текстов) проблемы. К концу восемнадцатого столетия формирование основных положений старообрядческой доктрины, имевших философско-мировоззренческое значение, было завершено. В дальнейшем, при разрешении новых вопросов, выдвинутых перед староверием XIX веком, их разработка имела практически исключительно церковно-историческую и каноническую направленность и уже не представляет такого интереса для историко-философского исследования, как литература XVIII в.

Конечно, это не означает, что периоды XVII и XIX-XX веков не могут быть предметом философского исследования. Однако, в своем первом опыте, в первой попытке обрисовать контур, структуру старообрядческой доктрины в философском исследовании, автор обратился к тем источникам, где религиозно-философские аспекты старообрядчества проявляются в наиболее концентрированном виде, избегая перегруженности материалами нефилософского характера, способными затуманить прорисовывающийся рельеф. В дальнейшем, отталкиваясь от положительного и отрицательного опыта настоящего исследования, мы полагаем существенно расширить круг источников.

Стремление показать историческую преемственность старообрядческих воззрений побудило предпринять небольшие экскурсы в историю христианства, начиная со времен написания Евангелий и возникновения патристики и особо рассмотреть некоторые аспекты идейной борьбы на Украине в XVI-XVII вв., оказавшей непосредственное влияние на староверие.

Характерной отличительной чертой старообрядческой письменности является использование огромного количества источников, имеющих какое-либо отношение к обсуждаемым проблемам. В этот объем входит, в первую очередь, церковная письменность, известная на Руси, в том числе переводные святоотеческие произведения. Источниковедческое исследование старообрядческой литературы не входило в наши задачи. Нам представляется необходимым упомянуть только о нескольких книгах, привлеченных нами в качестве самостоятельных источников. Это прежде всего «Большой Катихизис» [23] Лаврентия Зизания, напечатанный в Москве в 1627 году и содержащий систематическое изложение доктрины православного вероучения и «Кирилова книга» [53], составленная протопопом Михаилом Роговым и напечатанная в Москве в 1644 году — сборник произведений антилатинской и антиуниатской направленности. Наряду со Священным Писанием, святоотеческими творениями, Кормчей книгой и другими сборниками церковных правил, эти произведения принадлежат к числу наиболее цитируемых старообрядческими авторами. В них содержится ряд принципиальных положений религиозно-философского характера, усвоенных и подробно разработанных старообрядческой мыслью.

Нестарообрядческая письменность XVIII века на старообрядческую тему в качестве источника для нашего исследования представляет значительна меньший интерес. Все написанное о староверии практически сводится к обличительно-увещевательным сочинениям представителей господствующей церкви. Наиболее характерными из них являются «Истинное оправдание правоверных христиан...» Феофана Прокоповича [109], «Розыск» митр. Дмитрия Ростовского [37], «Пращица» еп. Питирима Нижегородского [76], «Увещание во утверждение истины...» митр. Платона (Левшина) [78]. Их изучение помогает более полно реконструировать картину идейно-мировоззренческого противостояния в русской религиозной культуре XVIII века.

Мы отступили от устоявшейся традиции, поместив главу, посвященную критическому обзору трактовок староверия представителями различных направлений религиозно-философской мысли в конец нашего исследования. Это обусловлено тем, что наш анализ концепций и суждений исследователей старообрядчества в основном базируется на результатах и выводах, полученных в нашей работе. Поэтому отступление от принятой композиции в данном случае сделано в интересах логической последовательности в изложении.

Хотя проблематика нашего исследования не разработана в литературе по истории философии, обширный массив научных работ, посвященных изучению различных аспектов старообрядчества, представляет большую базу данных и наблюдений. Мы не преследовали задачи дать полный источниковедческий обзор большого объема нефилософской литературы о староверии; упоминаются только важнейшие использованные источники, преимущественно имеющие отношение к философским аспектам.

Как правило, авторы работ, детально анализирующие старообрядческие тексты, остаются далеки от философской проблематики и наоборот, исследователи, пытающиеся предложить философские концепции раскола, недостаточно обращаются к изучению старообрядческой письменности. К первому типу можно отнести антистарообрядческую расколоведческую литературу, представители которой скрупулезно разбирают старообрядческие трактаты для обнаружения в них богословских, церковно-исторических и канонических неточностей. Среди выдающихся представителей этого направления следует упомянуть Н. Субботина, о. Павла Прусского, К. Плотникова [79], [80], П. Смирнова [95—97], И. Нильского [74]. В связи с некоторым смягчением официального отношения к староверию к началу нашего века стало возможным появление менее тенденциозных исследований, например И. М. Громогласова [34].

Светские религиозные философы XIX-начала XX вв., напротив, были слишком оторваны от изучения письменного выражения староверческого учения и предпочитали рассуждать о староверии, как о народной стихии, словно бы и не имевшей детально разработанного в трудах староверческих книжников мировоззрения (это, в частности, вполне можно сказать о Вл. Соловьеве и В. Розанове).

В настоящей работе также использован ряд исследований, выполненных в начале XX века в Московской духовной академии, которые никогда не публиковались и хранятся в архиве академии в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки. В них сочетается хорошее знание староверческих текстов с попытками их общего религиозно-философского анализа. Наиболее интересными нам представляются работы В. Купленского «Рационалистический элемент в старообрядческом русском расколе», М. Ястребцева «Эсхатологические воззрения на Руси в XV-XVII вв. в связи с возникновением раскола» и другие, выделенные в списке источников в особый раздел [5—12].

Глава первая

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР СОБЫТИЙ И ИДЕЙНЫХ ДВИЖЕНИЙ.

История православной религиозно-философской мысли не может изучаться в отрыве от истории Церкви, от происходивших в её жизни событий. И причина этому не только в том, что православная мысль развивалась не в замкнутых кабинетах ученых-философов, мало связанных с текущей жизнью — она, православная мысль, всегда искала ответов на проблемы, поставленные жизнью Церкви. Некоторые богословы вообще видели «движущую силу», побуждавшую отцов Церкви создавать новые и новые словесные выражения церковной истины в возникновении ересей и лжеучений, которые надо было отражать.

Но связь истории церковной мысли с историей жизни Церкви лежит еще глубже, в самых философских основах православного мировоззрения. Для него Бог, Святая Троица, Церковь — мистическое тело Исуса Христа, церковные таинства есть одновременно и *единственные*, и *предельно общие*, предельно абстрактные понятия, которые невозможно охватить более общими, более абстрактными категориями. Единичное здесь совпадает с всеобщим и попытка рассматривать Бога и Его Церковь как частный случай какой-то общей закономерности или идеи является contradictio in adjecto (противоречием в определении). История Церкви понимается не просто как история конкретного социального института, частный элемент в жизни цивилизации — это сама история бытия, её сердцевина. Это должно предостерегать нас от прямолинейных попыток разделить в истории Церкви историю абстрактной религиозно-философской мысли от конкретной практики и отчленить одно от другого.

Русь приняла крещение от Константинопольского Патриархата и стала одной из его епархий. Константинопольский престол приобрел значение первенствующего среди патриарших престолов Вселенской Церкви. Первоначально первенство чести принадлежало Римскому папе: римский престол был учрежден самим апостолом Петром и пребывал в столице империи. Древнейшими и почитаемыми были также патриархии Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская. Значение константинопольской кафедры возвышается с того времени, как Константинополь становится столицей Византийской империи, а после того как в 1054 году Римская церковь отделилась от Православия, Константинопольский патриарх окончательно становится «первым среди равных» патриархов, хотя ему, в отличие от римских пап у католиков, не усваивается неограниченной власти надо всеми поместными церквями и непререкаемого религиозного авторитета. Поскольку Рим утратил роль столицы всемирного христианства, Константинополь именовался Новым или Вторым Римом.

Первоначально, после крещения Руси в 988 году она полностью подчинялась авторитету и церковной власти Константинопольской патриархии, занимая в росписи епархий, подчиненных ей 60-ое, а позднее 71-е место. В течение очень быстрого времени на русский язык были переведены и получили широкое распространение книги Св. Писания, богослужебные и канонические, творения многих святых отцов. Одновременно с ростом могущества Русского государства в XI-XII вв. и развитием национального самосознания в отечественной книжности обнаруживается стремление обосновать права Русской церкви занимать более достойное и значимое положение в православном мире. Уже во времена митрополита Илариона и Нестора-летописца распространяется сказание о посещении Киевской земли апостолом Андреем Первозванным, предсказавшим ей великую славу в будущем. (На это событие будут впоследствии ссылаться русские в спорах с греками, которые утверждали, что если крещение принято от Византии, то Русь должна во всем повиноваться грекам). Канонизация первых русских святых Бориса и Глеба также имела значение для утверждения духовного авторитета Русской церкви.

Повергнувшее Русь в разорение и упадок татаро-монгольское нашествие отразилось и на положении Церкви, но не прекратило процесс возрастания её роли среди поместных православных Церквей. В XIII-XIV вв. русский митрополит уже часто избирается Русской церковью, а в Константинополе только получает хиротонию, тогда как в начальный период митрополит назначался непосредственно патриархом, в основном, из греков.

Переломным в церковных отношениях Руси и Византии стал XV век. Верховная власть Византийской империи, ощущавшей всевозрастающий натиск турок, в обмен на обещание папы римского Евгения IV оказать военную помощь европейских государств, согласилась на принятие унии, то есть на церковное воссоединение с католичеством и признание главенства папы. Это произошло в 1439 году на Флорентийском соборе. От Византийской империи в соборе участвовали император Иоанн Палеолог и Константинопольский патриарх Иосиф, Русь представлял митрополит Исидор, грек по происхождению, активный сторонник унии.

Принятие унии с латинством произвело на Руси ошеломляющее впечатление. Русская религиозная мысль вполне унаследовала из византийской антилатинской полемической литературы суждение о католиках, как о злейших еретиках, слугах антихриста. Эти оценки убедительно подтверждались собственным опытом столкновений с крестоносной агрессией. Вернувшийся с Флорентийского собора митрополит Исидор был арестован и бежал из Москвы в Европу. На Православном Востоке уния не получила признания и также была отвергнута. Однако доверие Руси к грекам было полностью подорвано. После бегства Исидора и нескольких лет отсутствия митрополита, в 1448 году собор русских епископов впервые самостоятельно, без санкции Константинополя (где в это время был патриарх-униат), поставляет митрополитом св. Иону. С этого момента исчисляется автокефальность Русской церкви. «Формального утверждения учиненной русскими у себя церковной автокефалии со стороны Константинополя не последовало. Не только не последовало такого утверждения, но есть основание думать, что между Константинопольской патриархией и Русской церковью произошел даже формальный разрыв» [51; т. I, с. 377].

Очень скоро, через 14 лет после Флорентийского собора, Константинополь был завоеван турками (в 1453 году). В глазах русских причиной падения Царьграда было допущенное отступление от правой веры и соединение с латинством.

В этих исторических условиях и формируется доктрина о России, как последнем православном царстве, о Москве — Третьем Риме. Христианское эсхатологическое учение связывало конец мира и воцарение антихриста с разрушением Римской империи, удерживающей явление антихриста. Первоначально столицей этого царства почитался первый Рим, но постепенно, вслед за перемещением политического центра империи в Царьград, греки отождествляют богоизбранное христианское царство с Византией, а её столицу — с Новым Римом, что окончательно утверждается после отпадения в латинство первого («ветхого») Рима. С падением Константинополя и прекращением существования православной Византийской империи возникал вопрос, где же теперь последнее православное царство, где пребывает вечный Рим?

Ответ был дан не сразу. XV век был переполнен ожиданиями конца мира — и на Руси, и в Византии. Его приближение связывалось с исполнением семи тысяч лет от сотворения мира (1492 год). К концу XV века ситуация изменяется. Русь, ранее бывшая данницей татар, становится независимым, самодержавным царством; происходит её стремительное возвышение. Ожидаемая вселенская катастрофа не произошла и, хотя эсхатологические мотивы не исчезли из русской религиозной мысли, стали полагать, что последнее мировое царство пророка Даниила (Дан. гл. 2), с судьбою которого связывалась судьба мира, не погибло, а переместило свой центр в Москву, так как только в ней сохранился православный царь и неповрежденная ересями православная вера.

В 1480-х — 1490-х годах толмачом Дмитрием Герасимовым при новгородском архиепископе Геннадии была составлена «Повесть о белом клобуке». Белый клобук был дарован Константином Великим римскому папе Сильвестру, как отличительный знак первосвященнического достоинства. Потом же, ввиду нечестия пап, клобук, по повелению ангела, отсылается в Константинополь, патриарху Филофею. Отсюда, опять же по особому откровению свыше, белый клобук, ввиду приближающегося падения Царьграда, был переслан в Новгород, на Русь, так как «там бо ныне воистинну славима есть Христова вера» [66; c. 493].

Пребывание белого клобука на Руси указывало на неё, как на новый центр вселенского Православия, в котором больше, чем где-либо на земле, почитается православная вера. Св. папа Сильвестр, являющийся «в тонком сне» патриарху Филофею, говорит ему: «На третием же Риме, еже есть на Руской земли, благодать Святаго Духа возсия. И да веси, Филофие, яко вся христианская царства приидут в конец, и снидутся во единое царство русское Православия ради» [66; c. 494].

По мнению С.А. Зеньковского [43; c. 31-33], предсказание о духовной славе, ожидающей Россию, перекликается с учением о царствии Святаго Духа — хилиазмом Иоахима Флорского, спиритуалистов-францисканцев. Эти взгляды могли быть принесены в окружение архиепископа Геннадия принимавшим участие в работе над составлением полной русской Библии католическим монахом Вениамином, но вряд ли это предположение имеет под собой достаточное основание.

Особая миссия Руси понималась не как миссионерски-экспансионистская, а как охранительно-консервативная. «Новая доктрина возлагала на Россию не новые права, а новые обязанности. Эти обязанности были четко определены: сохранение русским народом истинной православной веры до грядущего конца мира и сохранение самого русского народа в чистоте и святости православного учения» [43; с. 33].

Доктрина «Москва — Третий Рим» традиционно связывается с именем старца Филофея, инока Елеазарова монастыря в Пскове. В своих посланиях великому князю Василию III, Ивану Грозному и к дьяку Мисюрю Мунехину, написанных в 20—30-х годах XVI века, он подробно излагает это учение и историческую миссию Москвы. «Вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Росейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [66; c.383].

По словам С.А. Зеньковского, теорию Филофея характеризуют полный провиденциализм и эсхатологизм. Всё в истории будет так, как это угодно Господу и как это предвещали пророки. Историческое существование мира ограничено во времени, Русское царство будет последним царством в истории и с концом Руси придет конец всему миру. Таким образом, учение о Третьем Риме было пронизано эсхатологическими настроениями, верой в близкую кончину мира.

Говоря об упадке религиозно-нравственного состояния мира и, в частности, русского общества, где «добрых дел оскудение и неправда умножишася», Филофей связывает это с пророческими предсказаниями о последних временах и советует каждому озаботиться спасением своей души [12; л. 187]. Обращаясь к русскому царю, Филофей говорит ему об ответственности монарха за охрану Православия, просит его позаботиться об искоренении пороков в своем государстве, так как они могут сократить срок бытия последнего Рима (а значит, и всей вселенной), подобно тому, как погибла Византия. «Совращение России с пути добродетели и чистоты веры угрожает благосостоянию целого человечества, её падение — гибель вселенной» [66; c. 536].

Учение Филофея рассматривалось как религиозно-философская теория, не связанная с политическими амбициями, с претензиями Московского государства на господство над другими странами. Царская власть призывалась хранить Православие в его последней столице. Поэтому попытки истолковать доктрину «Москва — Третий Рим» как выражение духа национальной исключительности и гордыни, как имперскую идею, следует считать неверными. Подобная интерпретация возникла лишь в позднейшее время, в частности, в трудах антистарообрядческих полемистов, пытавшихся объяснить причины раскола самовозвеличиванием русского народа перед другими православными странами.

Староверческие авторы часто обращались к писаниям ещё одного выдающегося книжника XVI века — преп. Максима Грека (ок. 1470-1556). Его биография, деятельность и книжное наследие достаточно известны и хорошо освещены в литературе, поэтому мы не будем особо останавливаться на них. Специальное значение для нашей темы имеет тот факт, что в своих писаниях преп. Максим Грек засвидетельствовал истинность некоторых важнейших церковных установлений, против искажения которых позднее выступали староверы. В частности, ему принадлежит символическое истолкование двоеперстного крестного знамения.

Важное значение для последующей истории имел состоявшийся в 1551 году при царе Иване IV Грозном и митрополите Макарии Стоглавый собор, получивший своё название от ответов на поставленные царем вопросы, разделенные на сто глав. Собор ставил перед собой задачу упорядочения церковной жизни, исправления недостатков и погрешностей. К этому времени некоторые из церковно-богослужебных установлений, принятых Русью от Византии в Х веке и неизменно сохранявшихся до сей поры, стали иногда подвергаться искажениям. Этому вопросу придавалось большое значение, поскольку такие установления, как сложение перстов для крестного знамения, молитвенная песнь «аллилуиа» и другие считались непосредственно связанными с почитанием Бога.

Чтобы установить строгое и неотступное следование древней церковной традиции, собор подверг анафеме (церковному проклятию) её нарушителей. В средневековом мировоззрении анафема была карой более страшной, нежели смертная казнь, так как означала не пресечение бренной земной жизни, но вечную муку в жизни будущей. Поместный собор, который почитался направляемым благодатью Святаго Духа, был высшим церковным авторитетом, поэтому на его постановления в значительной мере опираются апологеты староверия, а их противники долгое время стремились принизить значение собора и подвергнуть сомнению подлинность его постановлений. (Отметим, что Стоглавый собор не вводил *новых* традиций, но лишь подтвердил необходимость соблюдения того, что было *древним и* *общепринятым*).

Важное мировоззренческое значение имело учреждение в 1589 году патриаршества на Руси. Первым патриархом Московским стал русский митрополит Иов. Доктрина «Москва — Третий Рим» получила подтверждение с утверждением за Московской кафедрой высшего первосвятительского сана. Патриарха Московского признали «братом во Христе» четыре восточных патриарха. Патриарх Иеремия Константинопольский, который во время своего пребывания в Москве поставил первого русского патриарха, с великой похвалой отозвался о благочестии русского православного царства.

Русь все более утверждается в роли опоры вселенского Православия и одновременно апокалипсического Третьего, последнего Рима, с падением которого наступит пришествие антихриста, ибо «четвертому Риму не быти». Бедствия и разрушения Смутного времени подавали современникам повод полагать, что эти пророчества начинают осуществляться. Несмотря на быстрое преодоление последствий Смуты и бурный расцвет Русского государства, эсхатологические ожидания не покидают общественное сознание, хотя и временно ослабевают.

Особого рассмотрения заслуживает борьба идей, происходившая в конце XVI — начале XVII веков на Юго-Западной Руси, которая находилась под властью католической Речи Посполитой. Противоборствующими сторонами здесь являлись Православие, католицизм и протестантизм. Церковное отделение украинских и белорусских земель от Русской православной церкви состоялось ещё в 1458 г., когда Константинопольская патриархия поставила независимого от Москвы митрополита Киевского Григория (1458-1473), бывшего активным сторонником унии с Римом.

В середине XVI века на землях Юго-Западной Руси чрезвычайно быстрыми темпами распространяется протестантизм, вначале одерживавший решительную победу над католичеством: сотни католических приходов переходили в протестантство. Однако, уже к концу XVI века организованное наступление католической контрреформации полностью возвращает господствующие позиции латинству. Авангардом контрреформации являлся иезуитский орден. Наступление развернулось одновременно против протестантов и православных. Католики всеми мерами добивались от православных заключения унии с Римом. Эта уния требовала от православных не только признания главенства папы римского, но и принятия всех особенностей католического вероучения, отличных от православной догматики. В то же время, чтобы эта, по существу, перемена вероисповедания происходила внешне незаметно, католики допускали практически полное сохранение у униатов всех внешних форм православного богослужения. Здесь мы видим ту же проблему формы и содержания, осмысление которой в старообрядческой литературе будет предметом нашего дальнейшего исследования.

К этому времени православный епископат находился в сильной зависимости от польского правительства, контролировавшего церковные владения и само замещение епископских кафедр. Большинство епископов вело светский образ жизни, подобно шляхте. Неудивительно, что такой епископат оказался наиболее податлив к давлению католического правительства.

В 1596 году значительная часть высшего духовенства, собравшись в Бресте, заключила унию с Римом (верными Православию остались епископы Гедеон Львовский и Михаил Перемышльский). Вследствие этого Православная церковь оказалась в Польско-литовском государстве вне закона, развернулись массовые организованные гонения против Православия: закрывались храмы, монастыри, запрещались все православные богослужения, преследовалось духовенство. «Украинский и белорусский православный церковный народ оказался в обстоятельствах, доселе истории Церкви неведомых: с одной стороны жесточайшие преследования светской власти и неуемная католическая пропаганда против веры отцов, а с другой стороны — безгласие пастырей, явное увлечение высшей церковной власти мирскими расчетами и забавами, почти повальное отпадение архипастырей в унию»[72; c. 37].

Впервые в истории Православия блюстителями и хранителями веры стали не епископы, а *православные братства*, обьединявшие православных людей. По благословению восточных патриархов братства получили права надзора за епископами. Братства стали центрами духовной и материальной защиты Православия. Именно они издавали и распространяли полемическую антиуниатскую литературу. Важнейшие идеи, разработанные в ходе этой полемики, были быстро переняты Московской Русью и сыграли существенную роль в старообрядческой полемической литературе.

Выдающимся защитником Православия был князь Константин Константинович Острожский, с именем которого связано открытое в 1579 г. Острожское училище и издание в 1581 г. знаменитой «Острожской Библии». По просьбе князя украинский богослов Стефан Зизаний сделал перевод с греческого языка 15-го огласительного поучения св. Кирила Иеросалимского (IV век н.э.), рассказывающего о воцарении антихриста и Втором Пришествии Христовом и издал его, сопроводив собственными комментариями. В этих комментариях Стефан Зизаний указывал, что с 1492 года началось восьмое тысячелетие от сотворения мира, в течение которого должно произойти Второе Пришествие Христа и что в нынешнее время явственно видны все признаки близости ожидаемых событий. При этом антихристом, который должен воцариться в мире в последние времена, является римский папа.

Мысль о папе-антихристе была присуща и протестантскому богословию, начиная с Лютера. Она высказывалась, в частности, кальвинистом Мотовилой в написанном по поручению князя Острожского опровержении иезуитских доводов против Православной Церкви. Среди тезисов созванного по инициативе князя Острожского в 1599 году в Вильно собора для обсуждения возможности союза православных и протестантов, 4 и 5 пункты были о признании папы антихристом. Ряд протестантских богословов, в том числе Раймер, Меланхтон предполагали, что во второй половине XVII века наступит конец света, а Герард называл в качестве его даты 1666 год, исходя из апокалипсических чисел 1000 и 666 [12; л. 267-267 об.].

Эсхатологические идеи С. Зизания были развиты в сочинениях архимандрита Киево-Печерской лавры Захарии Копыстенского († 1627 г.). В его трудах окончательно оформилась «теория поэтапного завоевания мира антихристом», как её назвал современный исследователь староверия Н.Ю. Бубнов [72; c. 38]. По истечении тысячи лет, на которую, по Апокалипсису (20; 2), был связан сатана, произошло отпадение от Церкви Христовой Рима (1054 год), по истечении 600 лет под власть антихриста попадает Юго-Западная Русь (1596 г. —Брестская уния) и теперь в 1666 году (666 — в Апокалипсисе (13; 18) «число зверя») следует предполагать окончательное воцарение антихриста в мире, за которым последует Второе Пришествие Христа.

Раскол между православным народом и уклонившимся в унию духовенством, как мы упомянули выше, породил глубокое мировоззренческое противоречие, особое внимание которому было уделено в трудах Иоанна Вишенского и Захарии Копыстенского. Иоанн Вишенский (ок. 1550 - после 1621), афонский инок, большинство своих полемических сочинений против Унии написал на Афоне. Он выступал с критикой обмирщения православного епископата, увлечения светскими науками в ущерб благочестию и истинной вере. Решительное возражение Иоанна вызывали попытки епископов лишить мирян права голоса в Церкви.

Поскольку законными совершителями православных таинств могли быть только пастыри — епископы и священники, их уклонение в унию требовало ответа на вопрос: как обходиться без них? Захария Копыстенский в своей «Книге о правдивой единости», опираясь на высказывания святых отцов Церкви, излагает учение о том, что в крайней нужде и при отсутствии православного духовенства, таинства крещения и исповеди может совершить простой мирянин. Поскольку же литургию может служить только священник, то христианин, лишенный в таких условиях возможности причащения, должен уповать на милость Божию, которая его искреннее, но неосуществимое стремление вменит за истинное причастие. Таким образом, Захарией Копыстенским за несколько десятилетий до старообрядческих мыслителей были разработаны подходы к решению тех проблем, которые возникли после перехода русской иерархии на сторону реформы Никона.

Сочинения западнорусских книжников быстро получили распространение в Московской Руси. В первой половине XVII века книгопечатание в Москве было очень интенсивным. В 1644 году была издана составленная протопопом Михаилом Роговым «Кирилова книга», получившая название от открывавшего её толкования 15-го поучения св. Кирила, сделанного Стефаном Зизанием. Основную часть содержания книги составляли сочинения антикатолических полемистов. В 1648 году вышла в свет составленная по заказу царского духовника Стефана Вонифатьева «Книга о вере» (в значительной степени составленная из сочинений Захарии Копыстенского). Её тираж был очень велик по тем временам — 1200 экз., однако, она была довольно быстро распродана. Проблемы, обсуждавшиеся в западнорусских богословских сочинениях весьма скоро стали актуальными после раскола Русской церкви. Сложившаяся в результате раскола ситуация в определенном смысле воспроизводила бывшую на Юго-Западной Руси: высшее духовенство оказывалось разрушителем древней церковной традиции, а простой православный народ выступал в защиту Православия. Идейная преемственность староверческой полемической литературы в данном случае очевидна.

После преодоления Смуты в Русском государстве одновременно с развитием и укреплением державы происходил значительный подъем духовно-религиозной активности. В глазах религиозно настроенных людей, после преодоления тяжких испытаний Третий Рим вновь обретал величие последнего хранителя Православия и надлежало прилагать все усилия, чтобы сделать русское общество достойным своей исторической миссии. Быстрыми темпами развивается печатание духовной литературы. В период с 1641 по 1650 гг. было выпущено 74 издания книг — это больше, чем в любом другом десятилетии XVII века. С. Зеньковский писал о Печатном Дворе 1640-х годов: «Деятельность этой, преданной церковному делу и настойчивой группы совершенно опровергает распространенное в исторической литературе мнение об обскурантизме и пассивности той части русского духовенства, которая направляла русское Православие в десятилетие, предшествовавшее патриаршеству Никона» [43; с. 92-93].

Во время патриаршества Иосифа при молодом царе Алексее Михайловиче сложился «кружок боголюбцев», «ревнителей благочестия», в число которых входили протопопы Иоанн Неронов и Аввакум, а также будущий патриарх Никон. «Боголюбцы» активно выступали за то, чтобы реальная жизнь общества и Церкви соответствовала идеалу Третьего Рима, идеалу сакрализации всей жизни, как бы превращения её в непрерывное богопочитание (не в смысле непрерывного всеобщего богослужения, а в качестве одухотворения всей жизнедеятельности помыслом о том, что всякое дело есть труд во славу Божию). Но при этом упорядочению и возвышению церковной жизни придавалось решающее значение. Протопопы-боголюбцы стали бороться за искоренение непорядков в совершении службы, за отмену так называемого «многогласия» (неблаголепная практика, когда с целью сокращения времени богослужения священнослужители и причетники одновременно читали и пели разные части церковной службы, заглушая друг друга). Одаренный проповедник Иоанн Неронов не только поднял на качественно новый уровень храмовую проповедь, но и распространял тексты своих проповедей в письменном виде и призывал слушателей-мирян пересказывать услышанное другим. И соблюдение «единогласия», позволявшего осмысленно воспринимать слова богослужения, и активизация проповеднической деятельности должны были способствовать религиозному просвещению народа.

Показательно, что движение ревнителей благочестия опиралось в основном на молодых образованных представителей белого духовенства, в то время как епископат — высшая церковная иерархия, занимал безразличную, а подчас и враждебную позицию в отношении к усилиям боголюбцев.

Боголюбцы с одобрением и поддержкой встретили избрание патриархом любимца царя Никона, считая его своим единомышленником. Вступая в 1652 году на патриарший престол, Никон потребовал от царя, бояр, дворянства, духовенства и народа особой клятвы во всем повиноваться ему в делах Церкви как пастыреначальнику. (Это сразу обнаружившееся папистское стремление к личной власти в ущерб соборности позднее станет одним из обвинений против Никона). Очень скоро выяснилось, что полученную власть новый патриарх собирается употребить вовсе не на достижение идеалов боголюбцев.

В течение XVI-XVII веков на Москву постоянно прибывали «за милостыней» греческие архиереи из находившихся под турецким владычеством стран Православного Востока. Отношения России с Православным Востоком в этот период исследованы в фундаментальном труде проф. Н.Ф. Каптерева [49]. Исторические материалы свидетельствуют, что многие из этих пришельцев были людьми низких нравственных качеств, стремившимися лишь к сбору пожертвований для личного обогащения.

Одним из приезжих греческих архиереев был патриарх Паисий Иерусалимский, который вел переговоры с Богданом Хмельницким о воссоединении Украины с Москвой, проповедовал на Балканах, призывая к свержению власти Оттоманской империи и к объединению с Россией, чтобы Алексей Михайлович воцарился в Царьграде. Именно он увлек в 1649 году своего нового московского знакомого, архимандрита Никона, идеями об изгнании турок и создании единой византийско-русской державы. Но тот же Паисий обратил внимание на различия в церковно-богослужебных установлениях и обрядах у русских и греков. Объяснение, данное этому наблюдению Паисием и Никоном было простым: русские исказили полученное от греков в Х веке при крещении Руси учение и теперь для достижения единообразия надлежит выправить всё по греческому эталону.

Здесь следует отметить одну особенность тогдашнего церковного представления о природе и характере изменения церковных традиций. Как мы увидим далее, внешние материальные формы священнодействий считались символическим воплощением их внутреннего мистического и вероучительного содержания — поэтому внешние формы не случайны, не произвольны и не могут беспричинно изменяться. Вследствие этого считалось, что любое принципиальное изменение в традиции совершается не постепенно, а *дискретно*, скачкообразно и обладает конкретными *датой*, *причиной* и *автором*, авторитет личности которого освящал (или же дискредитировал) произведенную перемену. Любое изменение, доброе или дурное, во внешних формах богопочитания, будучи связано и с его идеальной сущностью, производится конкретными лицами с конкретными целями. Например, церковный собор или святой дополняют или изменяют существующую практику ввиду возникшей необходимости или же еретики искажают её для скрытого внесения ересеучения. Но безмотивным, постепенно-эволюционным путем от поколения к поколению формы богопочитания меняться не могут.

В свете сказанного понятно, что расхождение двух Церквей могло быть понято современниками только так, что одна из Церквей сохранила истину, а другая исказила её. Безразличного многообразия «равно-истинных» форм богопочитания быть не могло: истина должна была быть «там» *или* «здесь», но не «и там, и здесь», не «все равно, где». Грекофильство Никона предопределило выбор в пользу греков, оказавшийся вполне ошибочным. Исследования Н.Ф. Каптерева, Е.Е. Голубинского и других историков однозначно доказали к ХХ веку то, в чем ещё в XVII веке были уверены старообрядцы: «русская» традиция была более древней, она в неискаженном виде сохранилась, как и была принята от греков в Х веке, греческая же церковная практика в последующие века претерпела большие изменения. Знаменитое двоеперстие было общим у русских и у греков Х века, и по непонятным причинам сменилось позднее у греков троеперстием — как раз без мотивов, без узаконений, постепенно; нельзя назвать «дату учреждения» троеперстия. Е. Голубинский признает: «в Греции троеперстие не было введено вместо двоеперстия путем формального законодательства или прямых предписаний со стороны церковной власти, а вошло путем обычая» [32; c. 163]. В ряде случаев справщиков русских и греческих книг подвело стремление слепо следовать букве греческого текста без учета различий грамматики двух языков. Сыграли свою значительную роль и воздействие католического Запада, и тягостные нестроения в жизни православных греков под мусульманским игом.

**Трагедия расколотворческой реформы в том и состояла, что была предпринята попытка «править прямое по кривому», провозгласив искаженное единственно верным и единственно возможным, а всякое отклонение от него — злом и ересью, подлежащей насильственному уничтожению**.

Действия реформаторов оказались тем более одиозными, что авторитет Греческой церкви был подорван с XV века и она никак не почиталась за хранительницу абсолютной истины.

Никон начал свою переделку жизни Церкви по новогреческому образцу с изменения формы сложения перстов для крестного знамения. Крестное знамение ежедневно совершается по многу раз каждым православным христианином и составляет важнейший элемент всех молитвословий и священнодействий. Впервые оно было преподано Исусом Христом, благословившим апостолов, и с тех пор хранилось в церковном Предании. Святой Василий Великий, говоря о том, что неписанное Предание для Церкви так же свято, как Св. Писание и никем не должно нарушаться, в качестве первого примера приводил крестное знамение (не описанное в книгах Библии). Форма сложения перстов заключала в себе символическое выражение основных христианских догматов. В древнем двоеперстном крестном знамении два перста (пальца) были протянуты: указательный и средний. Они символизировали два естества во Христе — божественное и человеческое. Ими изображался знак креста, на котором был распят Христос. Три других пальца — большой, безымянный и мизинец — соединялись в воспоминание о Святой Троице (Бог-Отец, Сын и Св. Дух). Новогреческая же церковь уже значительно позднее крещения Руси по неизвестной причине стала придерживаться практики креститься тремя перстами: большим, указательным и средним, которые должны были символизировать Св. Троицу. Получалось, что на изображаемом молящимся кресте как бы распинался не Христос, а Св. Троица. На Руси до Никона сохранялось древнее двоеперстие. И вот в начале Великого поста 1653 года Никон разослал указ («память»), предписывавший креститься троеперстно (и, кроме того, отменить покаянные земные поклоны на великопостной молитве св. Ефрема Сирина).

«Изменение такой важной части православного обряда, как крестное знамение, личным, ничем не мотивированным циркуляром, при этом в общих выражениях — «по преданию святых апостол и святых отец», было чем-то неслыханным в анналах не только русской, но и вообще христианской церкви. Даже теперь, когда обряд и религия играют гораздо меньшую роль в жизни народов, изменение крестного знамения католическим епископом или самим папой, или патриархом православной Церкви представляется немыслимым» [43;с. 208].

Действия Никона вызвали резкое осуждение со стороны многих авторитетных священнослужителей, в том числе протопопов Иоанна Неронова и Аввакума. На следующий год (1654) Никон добивается согласия церковного собора на исправление богослужебных книг «по древним славянским и греческим образцам». При этом он лишил сана и отправил в ссылку протестовавшего против изменения общепринятых традиций епископа Павла Коломенского.

Однако, собранные на Книжном дворе многочисленные списки древних русских и греческих книг, обращение к которым для редактирования выпускаемых печатных изданий потребовало бы многолетних филологических, палеографических исследований, на самом деле не были использованы. Вместо этого никоновские справщики Арсений Грек, Епифаний Славинецкий и другие, в основном выученики католических и униатских учебных заведений, не без оснований подозревавшиеся в тяге к католицизму, использовали новогреческие книги, отпечатанные в Венеции и других европейских городах. Эти, не пользовавшиеся доверием тексты, воспроизводили все изменения, произошедшие в греческой церкви в период после крещения Руси, что и повлекло за собой некритический отказ от древних церковных установлений. В ряде случаев использование таких изданий повлекло за собой внесение ошибочных указаний и чтений латинствующего характера. «Так, из киевского Служебника 1639 г. в московский Чиновник 1675 г. были перенесены указания о возложении епископом омофора перед установительными словами и о поклонах хора после них, отражающие католическое учение о времени преложения Св. Даров» [58; c. 326]. Шесть изданных одна за другой редакций книги «Служебник» расходились не только с дореформенным текстом, но и друг с другом. Таким образом, вместо унификации и усовершенствования вносился разнобой и ухудшение.

Острота положения усиливалась тем, что реформаторы исходили из ложного тезиса о древности и непогрешимости новогреческого образца, который возводился ими в ранг «апостольского предания», установленного в первохристианские времена. Одновременно, с целью дискредитировать и лишить авторитета древности русские церковные установления, реформаторы объявляли их недавно появившимися на Руси, занесенными от еретиков «армянской ереси». Общий масштаб и основная тенденция действий реформаторов ярко охарактеризована в известной «Соловецкой челобитной»: «вкратце рещи, весь церковный чин и устав, что держит Церковь Божия, то всё переменили... православную нашу християнскую веру истребили дотолика, будто и след Православия в твоем государстве, российском царствии досего времени не именовалося, и учат нас ныне новой вере, якоже Мордву или Черемису, неведущих Бога и истинные христианские православные веры» [67; т.3, с. 244-245].

Активное неприятие насаждавшихся реформ значительной частью народа и духовенства, острая и глубокая их критика со стороны уважаемых и авторитетных священнослужителей не повлияли на позицию верховной власти, прежде всего царя Алексея Михайловича, продолжившего введение новообрядчества и после оставления Никоном патриаршего престола из-за конфликта с царем (1658 г.).

Окончательное утверждение нововводств состоялось на соборе 1666 г. и Большом соборе 1667 г. с участием двух греческих патриархов и многочисленных греческих архиереев. «В отношении старого русского обряда греческие организаторы и участники собора проявили какую-то злобную непримиримость. Они не только настояли на наложении клятв и анафемы на всех тех, кто пользовался двуперстием и старым уставом, но решили поставить под запрещение все элементы старой русской церковной традиции и снять с России тот ореол незыблемой верности Православию, которым она гордилась после Флорентийского собора и зарождения теории о Третьем Риме» [43; с. 300].

С момента произнесения соборных анафем стало окончательно невозможным сосуществование староверов и реформаторов внутри единой Церкви. После соборов 1666-1667 гг. раскол стал свершившимся фактом церковной жизни, причем каждая из противостоящих сторон полагала себя истинной Церковью. Хотя после расправы с епископом Павлом Коломенским епископат примкнул к новообрядчеству, староверы считали, что Церковь пребывает там, где хранится неискаженное исповедание Православия, даже при вынужденном отсутствии православных епископов. Раскол не был отделением антицерковно настроенных сектантов, отрицанием института иерархии вообще. Произошел разрыв с данной конкретной иерархией, совершившей неприемлемые, с точки зрения защитников Православия действия.

Долгие годы после этого староверы продолжали обличать преобразования, обращаясь к царю и надеясь, что власть вернется к святой старине, что раскол можно преодолеть, предлагали провести открытый диспут о вере перед всем народом. Однако, власти отвечали репрессиями и казнями. Восемь лет осаждался Соловецкий монастырь (1668-1676), после взятия которого было зверски замучено около 400 его защитников\*). 14 апреля 1682 года в Пустозерске были сожжены знаменитые защитники Древлеправославия протопоп Аввакум, священник Лазарь, диакон Феодор и инок Епифаний. Массовые казни и гонения вынуждали множество приверженцев Старой веры бежать в отдаленные места, а подчас прибегать к групповым самосожжениям из страха не устоять перед мучениями и погубить свою душу, отрекшись от истинной веры.

\*) Два с половиной столетия спустя Соловецкий лагерь станет местом гибели множества никонианских священнослужителей, репрессированных безбожниками.

Мы проследили ранее, что на протяжении многих веков христианское общество было пронизано эсхатологическими ожиданиями, то усиливавшимися, то ослабевавшими. Нетрудно представить мировоззренческий вывод, напрашивавшийся у благочестивых русских людей при виде того, как собор архиереев отвергает и проклинает древние церковные установления и традиции — и происходит это в заранее предсказанный апокалипсический 1666 год, при полной поддержке государя, призванного быть хранителем правой веры. В Третьем, последнем Риме руками царя и архиереев разрушается Православие — и, значит, сбываются пророчества, наступает царство антихриста. Преследование защитников Старой веры воспринималось как новое доказательство воцарения антихриста и грядущего конца мира.

В отличие от ересей и церковно-реформаторских движений, которые вначале складываются в виде некоего учения, системы взглядов, а затем вызывают более или менее массовое общественное движение, староверие сформировалось в обратном порядке — в первые десятилетия это была прежде всего общественная оппозиция церковным нововводствам, не опиравшаяся на свою «позитивную» программу или доктрину; богословствование начального староверия было защитой церковной традиции и критикой реформы. В тот период ещё не вставало новых догматических, мировоззренческих проблем. Одной части защитников старины казалось, что временное «помрачение» высшей государственной и церковной власти будет вот-вот преодолено и вся задача в том, чтобы дождаться этого, не поколебавшись в истине. Другая, более пессимистически настроенная часть староверов полагала, что в ближайшем будущем ожидается конец света, в связи с чем проблемы богословствования, устроения церковной организации уже несущественны.

Однако, уже к концу XVII века перед староверами встает необходимость решения целого ряда богословско-мировоззренческих проблем — как в теоретическом плане, так и в приложении к практике. Староверие не обладает собственными епископами, священники дореформенного поставления постепенно вымирают — а без епископов и священников нет истинной полноты Православной Церкви. Одна часть староверов приходит к утверждению, что хотя новообрядная церковь и повреждена ересью, но переходящие от неё в старообрядчество священнослужители продолжают оставаться носителями благодати. Это направление получило название поповщины или беглопоповщины. Но те, кто полагал наступившим последнее, антихристово время, связывали с ним исчезновение истинного священства и полную безблагодатность никонианской церкви. Они называются беспоповцами.

Поскольку стало очевидным, что до конца мира пройдет ещё некоторый неопределенный срок, перед беспоповцами возникла задача организовать свою церковно-богослужебную практику и дать ей догматическое обоснование. Значительная роль в разрешении этой задачи принадлежит братьям Андрею и Симеону Денисовым и Феодосию Васильеву. Богослужения беспоповцев организуются с опущением всех священнодействий, которые полномочны выполнять только священник или диакон. Такие богослужения совершались и до раскола, особенно в северных краях Поморья, где в малонаселенных и отдаленных приходах не было постоянных священников. С этим связано происхождение названия многих беспоповцев — «поморцы».

Таким образом, расхождение между двумя направлениями в старообрядчестве — между беспоповством и поповством — в оценке никонианской церкви: является ли она ересью 1-го чина, полностью лишенной благодати Святаго Духа, приходящих от которой следует присоединять к Церкви как некрещеных, через крещение, или же ересью 2-го чина, духовные лица из которой могут быть приняты соответствующим образом, через миропомазание, с сохранением сана. Все мировоззрение, вероучение, богослужение и практическая жизнь староверов обоих направлений основываются на выводах из того или иного решения этого основного вопроса.

Крупнейшее разделение в беспоповстве вызвал вопрос о таинстве брака. Первоначально беспоповцы, в том числе последователи Феодосия Васильева - федосеевцы пришли к выводу, что согласно церковным канонам, в отсутствие священства миряне не могут совершать таинство брака, сожительство же без брака есть блуд и, следовательно, все должны вести девственную жизнь. В течение долгого времени федосеевцы являлись самым многочисленным церковным обществом в беспоповстве, хотя, конечно, многие из них в реальности вели семейную жизнь и находились за это под церковными наказаниями. Среди некоторых беспоповцев в конце XVIII века оформилось учение о «бессвященнословном браке», который совершается особым, специально сочиненным чином, с благословением от церковного наставника и родителей. Эта новация вызвала разделение в беспоповстве, породившее целый корпус полемических сочинений о таинстве брака.

Кроме перечисленных выше разделений в староверии образовался ещё целый ряд толков и согласий. Причиной этому были прежде всего те условия, в которых находилось старообрядчество. Государственные преследования лишали его возможности открыто разрешать на соборах возникающие проблемы, а также создать единую церковно-административную структуру, способную как убеждением, так и дисциплинарными мерами удерживать паству от новых и новых разделений по произвольным, случайным основаниям. При этом порожденная расколом ситуация в богословском и церковно-каноническом плане была настолько сложна, что каждый из множества возможных вариантов её разрешения обладал определенными недостатками. Большая каноническая безупречность решения часто сочеталась с большими практическими трудностями. (Например, та же невозможность нормальной семейной жизни у беспоповцев-безбрачников правильна с точки зрения канонов, а «брак» без священника у беспоповцев-«брачников» неканоничен, но удобен для жизни).

Мелкие согласия, образовывавшиеся, как правило, под влиянием какого-то пользовавшегося местным авторитетом среди окружающих старовера-начетчика, возникали на основе гипертрофированного внимания к отдельно взятому святоотеческому изречению или церковно-каноническому правилу, из которого делались радикальные выводы практического характера, в основном о более строгом соблюдении уставов и более тщательной изоляции от еретического, антихристова мира. Многочисленность и своеобразность этих согласий искусственно преувеличивалась антистарообрядческими полемистами. Число их последователей было невелико в сравнении с основными течениями беспоповства и поповства. Наиболее заметны среди них спасовцы, а также крайне радикальные толки филипповцев и бегунов (странников).

Последнее крупное разделение в старообрядчестве произошло после перехода к староверам в 1846 году бывшего Босно-Сараевского митрополита Амвросия, учредившего Белокриницкую иерархию (по названию села Белая Криница, тогда в Австро-Венгрии). Часть поповцев не приняла этой иерархии и продолжала довольствоваться переходящими от Синодальной церкви священниками. В 1923 году к ним перешел новообрядческий архиепископ-обновленец Никола (Позднев), но и после появления иерархии за ними сохраняется обыденное название «беглопоповцы».

С начала XIX века Синодальная церковь пыталась преодолеть раскол с помощью так называемого «единоверия», теоретически и практически основанного митрополитом Платоном (Левшиным). Единоверие допускало внешнее отправление дониконовского богослужения священниками, подчиняющимися новообрядческому Синоду. Проповедники единоверия полностью сводили проблему раскола к различиям в обряде, не касаясь ни мистической, ни мировоззренческой проблематики. Митрополит Платон и его последователи всячески преуменьшали догматическую значимость, символическое содержание священнодействий, подвергшихся искажениям и полностью игнорировали исторический контекст полемики: ведь раскол возник не из-за абстрактных рассуждений о том, какие обряды лучше, а в связи с тем, что насильственное разрушение целостного традиционного священнодейства защитники Старой веры сочли причиной, имеющей духовные последствия — исчезновение благодати Святаго Духа из нарушенной гармонии богослужения.

Убеждая староверов в «малозначительности» разногласий, митрополит Платон, тем не менее, никогда не считал древнерусские традиции равночестными новым и трактовал единоверие лишь как временную уступку малообразованным людям, слепо державшимся за привычные внешние формы богопочитания (см. напр. [11; с. 190 и сл., с. 246 и сл.]). Насильственно насаждавшееся в XIX веке, особенно в царствование Николая I, единоверие так и не получило широкого распространения.

Снятие клятв на старые обряды, произведенное Московской Патриархией на Поместном Соборе 1971 года, не стало завершением раскола, так как по церковным канонам неправедно положенные анафемы изначально не имели силы, а преодоление раскола состоит, с точки зрения старообрядцев, в возвращении никониан в лоно Православной (староверческой) Церкви, что неприемлемо для Московской Патриархии.

В настоящее время существуют следующие крупнейшие церковные организации старообрядцев:

**Русская Православная Старообрядческая Церковь** (Белокриницкая иерархия), возглавляемая митрополитом Московским и всея Руси, насчитывает более 250 приходов в России, Украине, Белоруссии, Казахстане;

**Древлеправославная Церковь** («беглопоповцы»), возглавляемая архиепископом Новозыбковским, Московским и всея Руси, имеется более 50 приходов в России, СНГ и в Румынии;

**Древлеправославная Поморская Церковь** (брачные беспоповцы), имеются самостоятельные структуры в России (Российский Совет ДПЦ, более 100 приходов), Литве, Латвии.

**Христиане древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия старопоморского федосеевского согласия** (федосеевцы), центром которых считается Московская Преображенская община, не имеют единой организации, связывающей отдельные церковные общины.

Старообрядческие общины имеются в Румынии (в том числе автокефальная митрополия белокриницкой иерархии), в Польше, в странах Северной и Южной Америки и других. В последние годы возрождается деятельность по изданию религиозной литературы, по богословскому образованию церковнослужителей и мирян, создаются воскресные школы для детей.

Глава вторая

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ СТАРОВЕРЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ.

ВЫДАЮЩИЕСЯ ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ.

После совершённого нами краткого обзора событий в их исторической последовательности, приступим к более подробному рассмотрению содержательной стороны старообрядческой полемики. Тематические и хронологические рамки нашего исследования не позволяют сколь-нибудь подробно останавливаться на выяснении содержания никоновской церковной реформы XVII века. Это потребовало бы весьма пространных экскурсов в чисто исторические, церковно-археологические и канонически-богословские изыскания. При этом существующий разброс мнений о содержании реформы в исследовательской литературе весьма велик и их критическое обсуждение составило бы самостоятельную работу, объемом превышающую эту. Однако же, отсутствие в истории религиозной и философской мысли общепринятой оценки реформы оказывает существенное влияние на характер философских суждений о староверии у некоторых авторов. Так, например, отправной точкой для теоретических построений Вл. Соловьева в работе «О русском народном расколе» [102] является походя сделанное утверждение, что староверы защищают «местное предание, которое сводится к нескольким опечаткам в старых служебниках». На основе этого произвольно принятого суждения он выстраивает свою философскую концепцию раскола. Естественно, что опровергать выводы Вл. Соловьева возможно, только показав несостоятельность исходной посылки его рассуждений, а этого нельзя сделать посредством одних общих философских аргументов. Для этого требуется так или иначе обращаться к конкретным фактам церковной истории и литургики.

Даже если не брать в расчет традиционалистские представления о взаимосвязанности внешних обрядов с духовной сущностью, никоновскую реформу всё равно нельзя отнести к «чисто обрядовым» изменениям, хотя бы потому, что и словесное изложение православного вероучения было подвергнуто существенным смысловым изменениям. Остановимся на рассмотрении некоторых важнейших преобразований, дабы подтвердить наши исследования необходимым минимумом конкретного материала.

**1. Изменения в Символе Веры**. Реформаторы стремились к максимально буквальному, по их мнению, копированию греческого текста, не учитывая различий в грамматике двух языков.

а) Устранялся противительный союз «а» в словах «рождена, а не сотворена» о Боге-Сыне. Староверы полагали, что это изменение ослабляет противополагание рожденности и сотворенности, внесенное в Символ Веры для возражения арианам, учившим, что Бог-Сын есть творение Отца, т.е. более низкая, а не единая с Ним сущность.

б) В словах о Царствии Божием «несть конца» переделывалось на «не будет конца». Таким образом вносилась двусмысленность, позволявшая полагать, что вечное Царствие Христово еще не наступило с Его воплощением, искупительной жертвой на кресте и Воскресением, но лишь наступит в *будущем*. (А это перекликалось с иудейским представлением, что Христос не был Мессией, а Мессия ещё придет в мир и воцарится в нём).

в) Вместо именования Святаго Духа «Господом Истинным», слово «истинный», симметрично применяемое в Символе к Отцу и Сыну, было в новом тексте снято и Св. Дух именовался просто «Господом». Соответствующее слово в греческом тексте (τό κύρὶον) могло быть переведено и как «Господь», и как «истинный». Древнерусский перевод включал оба слова, подчеркивая равночестность Св. Духа с другими лицами Св. Троицы. Новый перевод разрушал симметрию, жертвуя смыслом ради буквального калькирования греческого текста.

Изменения в освященном вековой историей Символе Веры были восприняты особенно болезненно. Символ Веры с первых веков христианства был основой вероисповедного единства Церкви и малейшее изменение в нём грозило разрушением этого единства. Классический пример изменения «единой йоты» — внесение арианами в термин «единосущный» (греч. омоусиос) лишней буквы йота, превратившей его в «подобосущный» (омиусиос), что искажало учение о соотношении сущности Отца и Сына. Именно поэтому Вселенские Соборы запретили под страхом анафемы любые, самые незначительные перемены в Символе Веры. Каждый христианин — священнослужитель и мирянин свидетельствовал своё единство с Церковью неискаженным исповеданием Символа Веры. Средневековое религиозно-мистическое восприятие слова, особенно сакрального, непосредственно обращенного к богопочитанию, усматривало глубочайшую связь между словом и обозначаемой им сущностью. (Позднее, в начале нашего века, эта проблематика получила развитие в имяславческом споре). Такое отношение к слову исключало небрежность в выражениях, двусмысленности и неточности. Поэтому кажущиеся на первый взгляд непринципиальными изменения имели далеко идущие последствия в глазах древлеправославных книжников.

**2. Изменение написания имени Христа**. Еще Ветхий Завет говорил об о особой мистической значимости Имени Божия. В древнерусской традиции имя Спасителя писалось Исус. Реформаторы ввели написание «Иисус», более точно, по их мнению, воспроизводившее греческое. При этом просвещенный митрополит Димитрий Ростовский в своей антистарообрядческой книге «Розыск» цинично глумился над древним русским написанием имени Христа, переводя его как «равноухий», сравнивая с похоже звучащими греческими словами «равный» и «ухо». Он едва ли не первым заявил, что «раскольники» почитают под именем Исус иного Бога, чем новообрядцы под именем Иисус. Неудивительно, что и староверы стали проповедовать, что под измененным именем почитается и иная сущность.

**3. Употребление поливательного крещения**. Крещение является таинством, вводящим человека в Православную Церковь. Далее мы рассмотрим учение о взаимосвязи духовно-мистического и материального начал, формы и содержания в этом акте. Сейчас отметим, что при православном крещении обязательно полное троекратное погружение в воду. Иные действия, например, распространенное у католиков поливательное крещение по канонам Православия не могут считаться истинным крещением. Искажение формы уничтожает сущность акта. В новообрядной церкви благословением её высшего органа — Синода, как отражающее взгляды всей церкви, а не только сочинителя, было издано в 1724 г. составленное Феофаном Прокоповичем «Истинное оправдание христиан, крещением поливательным крещаемых», где излагалось неправославное учение о крещении. Ставшая повсеместной в никонианской церкви практика крещения обливанием дала староверам основание говорить, что новообрядцы и не христиане вовсе, так как их крещение недействительно, а никакая вера не сделает человека членом Церкви без истинного крещения.

**4. Перемена формы сложения перстов для крестного знамения**. Крестное знамение составляет важнейший элемент всех молитвословий и священнодействий. Св. Василий Великий именовал его первым и всеобщим обычаем неписанного церковного Предания. Форма сложения перстов заключала в себе выражение основных христианских догматов о Св. Троице и двух природах во Исусе Христе. Для традиционалистов знаковое выражение важнейших элементов христианского учения в этом жесте имело не меньшую важность, чем их словесное исповедание.

**5. В молитве Св. Духу**, почти столь же распространенной, как «Отче наш», вместо «Царю небесный, Утешителю, Душе **истинныи**...» вводилось чтение «Душе **истины**». Староверческие полемисты обоснованно указывали, что при таком чтении Св. Дух становится «причастником», предикатом сущности более высокого порядка, некоей «истины». Между тем, в православном мировоззрении Св. Дух есть одно из лиц Единой Сущности — Бога, выше Которого не может быть никакой иной сущности, никакой более общей категории.

**6. Введение четвероконечного креста**. Традиционный православный крест был восьмиконечной формы («трисоставный»). Два перекрещенных древа и подножие символизировали исполнение ветхозаветного пророчества Исаии (Ис. 60; 13) о трех древах, от которых произойдет слава Иеросалима. Четвероконечный же крест традиционно воспринимался на Руси как латинский. Такой крест приказал нести перед собой прибывший в Москву с Флорентийского собора митрополит-униат Исидор. Собор реформаторов утверждал, напротив, что Христос был распят на четвероконечном кресте («От двою древ сложенный крест истинный есть крест»). Древлеправославный крест они подвергали всякого рода кощунственным поруганиям, но в позднейшее время, без каких-либо объяснений никонианская церковь вернулась к его почитанию. Вполне естественно, что издевательства над православным крестом, который никониане именовали «раскольническим» и т.п. вызывали соответствующие суждения староверов о кощунствовавших архиереях типа Димитрия Ростовского.

**7. Изменение в пении «аллилуиа»**. В древнерусском богослужебном чине было принято пение: «Аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже». Поскольку «аллилуиа» переводилось с еврейского как «слава Тебе, Боже», всё песнопение толковалось, как прославляющее Святую Троицу. Стоглавый собор утвердил это произношение, основываясь на древней традиции и на откровении Пресвятой Богородицы преп. Евфросину Псковскому, о чём повествовалось в его житии. Реформаторы, отвергнув решение Стоглавого собора и житие преп. Евфросина (как «ложное»), ввели вместо вышеупомянутой сугубой аллилуии трегубую или троекратную: «аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже» — во имя каждого из лиц Св. Троицы и единства их существа. Защитники древней традиции считали, что в результате вводится «четверение» Св. Троицы.

**8. В** словах молитвы Господней вместо традиционного чтения «Господи Исусе Христе **Сыне Божии** помилуй нас, аминь» никонианами предписывалось молиться: «Господи Иисусе Христе **Боже наш**, помилуй нас, аминь». Бессмысленная и ненужная замена при повышенной чуткости религиозного сознания к слову вызывала мысль, что таким образом отрицается исповедание Христа Сыном Божиим.

**9. В** древнерусском **чине крещения** произносились следующие слова: «молимся Тебе, Господи, ниже да снидет с крещающимся дух лукавый». В новой редакции: «ниже да снидет с крещающимся, **молимся Тебе, дух лукавый**». Кощунственно-несуразный перевод, смущавший умы более двухсот лет, был заменен на древнерусский в синодальном Требнике 1915 г.

**10. Новый стиль в иконописании и церковной музыке**, пронизанный влиянием западноевропейского барокко, вступал в резкое противоречие с древнерусской традицией. Появление икон, писанных в объемно-портретной манере, замена сдержанных аскетических мотивов знаменного церковного пения на партесное пение, схожее со светской оперной музыкой, разрушали традиционную гармонию богослужения, заменяя духовное — душевным, бесстрастную молитвенную сосредоточенность — эмоциональными, страстными переживаниями. Между тем в Православии освобождение от страстей, духовное умиротворение почитается добродетелью, а чувственные страсти — грехом. Низведение зрительного и звукового ряда в гармонии богослужения на уровень светской чувственности знаменовало деградацию духовной культуры в Церкви.

**11.** Некоторые из изменений непосредственно затрагивали философскую сторону православного учения. Так, например, в изданной Никоном книге «Скрижаль» говорилось, что Бога лучше уподобить тьме и невидению, чем свету, чтобы лучше выразить Его непознаваемость [4; o. 21, л. 58 об.]. Старообрядческие книжники указывали на то, что это уподобление противоречит словам апостола Иоанна Богослова: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1; 5). В других новопечатных книгах содержались утверждения о том, что Бог-Отец «не бо ис кого, из Себе бо еже быти имать», то-есть имеет причину в Себе Самом, а не беспричинен [4; о. 21, л. 59 об.]; о том, что человеческий зародыш одушевляется через 40 или 80 дней, а не сразу по зачатии (книга «Жезл», л. 27) [3; о. 50, ст. 18, л. 218 и сл.], [4; о. 21, л. 80]. Эти «философские новации» не только входили в противоречие с православным учением, но и оказывались несостоятельными при критическом разборе.

Этот перечень можно продолжать и продолжать. «Поморские ответы» в своем обсуждении произведенных реформой искажений разделяют их на 58 статей, большинство из которых посвящено группам однородных искажений [3; о.50]. Спустя более чем полвека «Щит веры» перечисляет 131 вид изменений, произошедших в Церкви, начиная от перечисленных выше и кончая переменами в быту и одежде под влиянием европейской цивилизации.

Фактически реформа носила тотальный характер, переделывалась вся жизнь Церкви. Только обзор изменений в переводе Псалтыри (в подавляющем большинстве случаев искажающих смысл и ухудшающих стиль текста) был предметом целого ряда исследований (см.[63; ч. 1]).

Последствия реформы не были бы столь бедственными, если бы она просто дала жизнь изменениям типа вышеперечисленных, при всей их неверности и ненужности, в качестве *одного из возможных* видов богослужения, даже именуемого лучшим. Но новое противопоставлялось старому как единственно правильный и единственно возможный образец, якобы идущий от первохристианских времен, всякое отклонение от которого есть ересь и подлежит истреблению (в том числе физическому!). Узкими обрядоверами, поэтому следует считать не старообрядцев, а руководителей соборов 1666-1667 гг. во главе с восточными патриархами.

«Отлучение противников нового обряда от церкви могло только ещё больше утвердить их уверенность в том, что проблема обряда чрезвычайно важна и имеет большое богословское и даже догматическое значение. Если бы это было не так, то почему их надо было провозглашать не только «непокорниками», но и еретиками, и так подробно на сотнях страниц «Деяний», уточнять все детали богослужения? Поэтому в сердцах традиционалистов ещё больше укреплялась уверенность, что осуждение старого и введение нового обряда дело рук слуг антихристовых» [43; с. 306].

Реформаторы должны были обосновать свои действия какой-то более существенной аргументацией, чем католический тезис о необходимости нерассуждающего повиновения воле высшей церковной иерархии. Эта потребность с логической неизбежностью приводила их к фальсификации церковноархеологических материалов: в ожесточенной полемике нельзя было ограничиться общими бездоказательными фразами о каких-то еретиках, некогда исказивших Православие на Руси. Требовалось либо представить конкретные исторические факты, либо поменять сам исходный тезис. Подлинных фактов, связанных с вымышленными событиями, естественно, быть не могло, но в начале XVIII века реформаторы обнародовали два поддельных документа: «Деяние на еретика Мартина мниха» и «Феогностов требник». Первый из них выдавался за подлинный памятник XII века — деяние собора, якобы состоявшегося в 1157 или 1160 году и осудившего еретика монаха Мартина, обвинявшегося в попытке ввести именно те церковные установления, которые собирались упразднить никониане, в частности, двоеперстное крестное знамение. «Феогностов требник» выдавался за собственноручно написанный в XIV веке митрополитом Московским Феогностом и также содержал подтверждения позиции реформаторов. Подделки были сфабрикованы достаточно неумело и вскоре доказательно разоблачены А. Денисовым в «Поморских ответах». Но еще долгое время представители Синодальной церкви разными способами пытались отстаивать тезис о «еретиках-исказителях».

Насаждение реформы сопровождалось усилиями низвергнуть, дискредитировать всё, что своим авторитетом поддерживало древлеправославную церковную традицию. Были объявлены отмененными постановления Стоглавого собора, как принятые по «нерассудству и невежеству», ложными объявлялись «Повесть о белом клобуке», «Житие св. Евфросина Псковского», «Кирилова книга»...

Все эти действия в глазах приверженцев традиционного Православия были не просто безнравственными и неправедными — они влекли за собой последствия духовно-мистического характера. Разрыв с церковной традицией и введение необоснованных нововводств ставили иерархию и тех, кто подчинился ей, вне Церкви, как всякого еретика. Сохраняя внешние формы церковной жизни, новообрядная церковь перестала быть носительницей благодати Святаго Духа. Староверы-беспоповцы приняли этот вывод полностью, старообрядцы поповского направления придерживались компромиссной точки зрения.

Староверческая полемическая литература первого периода, относящаяся к XVII веку, является наиболее хорошо изученной. Её самым подробным научным изданием можно считать «Материалы для истории раскола за первое время его существования» под редакцией проф. Н.И. Субботина [67], хотя следует принимать во внимание, что Н.И. Субботин был одним из ведущих специалистов «по борьбе с расколом» и своей задачей ставил не беспристрастные научные изыскания, а антистарообрядческую полемику. Тем не менее, 9 томов «Материалов...» содержат важнейшие сочинения первых старообрядцев.

Одним из первых и наиболее известных вождей староверия был **протопоп Аввакум Петров** (1620 или 1621-1682). Аввакум родился в селе Григорове (Нижегородская область) в семье священника. В возрасте 21 года он был рукоположен во диакона, а в 1643 или 1644 году во священника в селе Лопатицы. Глубокая, искренняя вера, стремление к неукоснительному соблюдению церковных правил, нетерпимость к нечестивцам привлекали к нему духовных чад, но одновременно вызывали недовольство и преследования со стороны любителей вольготной жизни и местных властей, пороки которых он обличал. Аввакум был вынужден бежать в Москву, где сблизился с кружком «ревнителей благочестия». В 1652 году он поставляется протопопом в г. Юрьевец-Подольский, но и там его добросовестная требовательность восстановила против него паству. Протопопу пришлось в том же году удалиться обратно в Москву, где он поступил в причт Казанского собора.

Аввакум был среди тех, кто наиболее энергично выступил против никоновских нововводств. За это он был заключен в тюрьму, а в сентябре 1653 года сослан в Тобольск, а потом в Даурию, вместе с экспедицией воеводы Пашкова. После оставления Никоном патриаршего престола протопоп Аввакум был возвращен из ссылки. По всей дороге из Сибири и в Москве, куда он прибыл в 1664 году, Аввакум активно обличал никоновскую реформу. К этому времени протопоп Иоанн Неронов, бывший ранее самым уважаемым вождем староверия, постепенно отступил от борьбы, склонился к подчинению никонианам и роль предводителя защитников Древлеправославия перешла к Аввакуму.

Его проповедь имела большой успех: по собственному выражению Аввакума, он «запустошил церкви» никониан, прихожане перестали их посещать. Между тем царь и высшие церковные власти, разойдясь лично с Никоном, вовсе не были намерены отказаться от начатых им преобразований. Поэтому, в том же 1664 году протопопа отправляют в ссылку в Мезень. В 1666 году Аввакума осудили на соборе в Москве, лишили сана и подвергли анафеме. После повторного осуждения на Большом Московском соборе в 1667 г. его сослали в Пустозерск, где он был заключен в «земляную тюрьму», в землянку, вместе со священником Лазарем, иноком Епифанием и диаконом Феодором. Находясь в заключении около 15 лет, Аввакум продолжал свою проповедь в посланиях и грамотах. Наконец, 14 апреля 1682 года Аввакум и его соузники были сожжены на костре за «великие на царский дом хулы», то есть обличение роли царя, как гонителя истинной веры.

Общее число известных сочинений Аввакума, полностью или в отрывках, достигает нескольких десятков. Исследователи подразделяют их на три разряда: 1) истолковательные беседы; 2) челобитные; 3) полемические и поучительные послания. В заключении Аввакум написал и своё знаменитое «Житие», сложенное по типу житий святых, с искренней убежденностью повествуя о сотворенных им исцелениях и других чудесах. «Житие» замечательно не только как источник сведений о мировоззрении Аввакума, но и как выдающееся произведение древнерусской литературы.

В своих богословских воззрениях Аввакум является поповцем, более того, его авторитет, его проповедь немало послужили к возникновению и утверждению поповщины. Он был оптимистом, чувствующим свою духовную силу, глубоко убежденным в успехе борьбы за восстановление «древлего благочестия». Поэтому он не разделял беспоповских учений о том, что наступили последние времена, когда грядет антихрист и близок конец света. Аввакум считал, что истинное священство не могло иссякнуть в мире и в своих посланиях наставлял староверов о порядке приема священников, переходящих от никонианской церкви, решительно отвергая возможность мирянам обходиться без попов. В то же время, отвечая на вопрос об исповеди, крайне злободневный ввиду малочисленности старообрядческих священников, Аввакум допускал возможность исповеди у мирянина при отсутствии иерея, рассматривая, как и беспоповцы, такую исповедь как таинство, сопровождающееся отпущением грехов.

Истолковательные беседы Аввакума на Священное Писание написаны ярким, образным, выразительным языком. Применяясь к уровню образованности своей паствы, стремясь говорить понятно и доступно, протопоп допускал подчас грубые, реалистичные сравнения и выражения. Это давало основания упрекать его в догматических погрешностях в учении о Святой Троице, воплощении Христа и сошествии Его во ад. Полемика по этим догматическим вопросам произошла между Аввакумом и его учеником и товарищем по заключению диаконом Феодором, но она не оказала влияния на общее развитие старообрядческой мысли, хотя позднее между рьяными почитателями протопопа и теми старообрядцами, которые сочли нужным отмежеваться от ряда неудачных высказываний Аввакума возникали разногласия. Следует отметить, что Аввакуму приписывались (в частности, антистарообрядческими полемистами) некоторые «спорные» богословские послания, в отношении которых его авторство нельзя считать установленным.

Даже находясь в Пустозерской тюрьме, Аввакум долгое время надеялся убедить царя Алексея Михайловича упразднить никоновскую реформу, обращался к нему с почтительными челобитными и только после 1670 года, окончательно отчаявшись в этом, перешел к резким обличениям государя.

Как священник, Аввакум имел огромное число духовных детей: по его собственным словам пятьсот-шестьсот, среди которых была и знаменитая страдалица за Старую веру, боярыня Феодосия Морозова. Протопоп не оставлял вниманием своих духовных детей и находясь в Пустозерской тюрьме: свои поучения и наставления он направлял им в виде письменных посланий, отвечал на их вопросы, давал советы. Его сочинения переписывались и расходились по всей России.

Аввакум не стал общепризнанным авторитетом в богословско-догматических вопросах для русского старообрядчества. Отчасти это связано с тем, что не все его взгляды были приемлемы для беспоповцев; отчасти, поскольку он не создал никакого фундаментального, систематического богословского сочинения, а в своих писаниях допускал догматические неточности, неувязки, промахи. Но он оказал огромное влияние как личность, вдохновляя старообрядцев примером несокрушимой веры, стойкости в многолетних тяжелых испытаниях; как проповедник, наделенный ярким, огненным языком и готовый свидетельствовать в защиту своих убеждений, даже восходя на костер. (Протопоп Аввакум, как священномученик и исповедник, причислен к лику святых Русской Православной Старообрядческой Церковью (1916 г.) и Древлеправославной Церковью (1988 г.)).

Одним из наиболее уважаемых и распространенных сочинений раннего староверия была **«Соловецкая Челобитная»**. Под этим названием известна пятая челобитная соловецких иноков, посланная царю Алексею Михайловичу от лица соловецких монахов 22 сентября 1668 г. Её автором был казначей монастыря Геронтий (в миру Григорий Иванович Рязанов). Челобитная критически разбирает никоновские нововводства, указывает на их тотальный характер, неслыханный не только для христианской Церкви, но и для соседних языческих народов. В челобитной отражается проблема противопоставления авторитета новогреческой церкви и хранившейся на Руси древней православной традиции. Завершается она просьбой дозволить соловецким инокам сохранить прежнюю веру и не принуждать к принятию ненужных новшеств.

К числу наиболее выдающихся староверческих мыслителей следует отнести **Андрея Денисова** (1674-1730). Поступив в возрасте 18 лет в беспоповскую общину Даниила Викулина, он становится одним из основателей знаменитой Выгорецкой пустыни (1694 г.) — старообрядческого общежительства монастырского типа на реке Выг. Благодаря своим выдающимся и разносторонним способностям, Денисов быстро занял важное положение в жизни общины. Он руководил организацией внутреннего устройства, разработал правила монастырской жизни и богослужения, а также обеспечил материальное благополучие, развивая монастырское хозяйство и промыслы: хлебопашество, скотоводство, торговлю. В 1703 году он стал настоятелем пустыни.

А. Денисов постоянно работал над самообразованием: изучал Священное Писание, творения святых отцов; многому он обучился во время своих поездок по России. Около года он проучился в Киевской духовной академии, изучая «риторское, философское и феологическое учение», причем его учителем был ректор академии, оценивший одаренность Денисова.

В Выговской пустыни была создана богатая библиотека древних книг и собрание старинной церковной утвари. Многие древности были приобретены А. Денисовым в ходе разъездов по стране. Он также изучал повсюду древние иконы, книги, другие памятники старины, собирая исторические свидетельства в защиту Старой веры. Он создал в общине несколько школ, где обучали грамоте, церковному пению, иконописи, а также основам богословия и ораторского искусства.

Большинство исследователей считает Денисова автором **«Диаконовых** (или Керженских) **ответов»**, написанных в 1719 году на вопросы игумена (будущего епископа Нижегородского) Питирима староверам-поповцам Нижегородчины, предводителем которых был диакон Александр. Среди них не нашлось достаточно опытного богослова для составления ответов Питириму, сочетавшему полемику с жестокими казнями и преследованиями староверов и тогда они обратились за помощью к Андрею Денисову.

В «Диаконовых ответах» производится глубокое сравнительное изучение древнерусских и новообрядческих церковных чинов и установлений, приводятся десятки примеров из старых и новых книг, из древней иконографии и церковной археологии и истории. Однако, книга не сводится к систематизированному изложению обильного количества фактов — автор обнаруживает свои способности анализа, логического построения доказательств, применения полемических приемов.

Конечно, «Диаконовы ответы» не были академическим богословским трактатом. Отвечая Питириму, подкреплявшему свои аргументы репрессиями, приходилось иногда уклоняться от прямых ответов или недоговаривать. Тем не менее, Питирим, вместо словесного опровержения, угрозами и пытками заставил диакона Александра с товарищами публично отречься от «Диаконовых ответов», а позднее добился казни Александра.

В скором времени Андрею Денисову пришлось применить свой талант богослова и историка уже для защиты собственной Выгорецкой пустыни, отвечая на вопросы прибывшего в их края синодального миссионера иеромонаха Неофита. Знаменитые **«Поморские ответы»** (1723 г.) были написаны А. Денисовым при участии его брата Симеона, Трифона Петрова и других пустынножителей.

Эта книга — наиболее удачное, полное и стройное изложение основных воззрений староверов и их расхождений с господствующей церковью. Поэтому она и получила очень широкое распространение, в том числе и среди старообрядцев-поповцев, несмотря на то, что некоторые принципиальные вопросы «Поморские ответы» излагают с беспоповских позиций. А. Денисов говорил сподвижникам, что уже не надеется убедить российских архиереев возвратиться к «древлему благочестию», но лишь стремится защитить право староверов исповедовать свои убеждения, не подвергаясь гонениям.

Несмотря на столь скромно очерченную задачу, главный труд Денисова стал выдающимся памятником староверческой религиозно-философской мысли. А. Денисов показал себя в этом труде не только как историк, палеограф и литургист, обладающий невероятно обширными и подробными знаниями, но и как мыслитель с глубокой и стройной системой взглядов по фундаментальным проблемам философии церковной истории, теории познания, взаимосвязи материального и идеального начал. Конечно, он не предпринимает абстрактного изложения своих воззрений из стремления к мыслительному творчеству ради творчества, а обнаруживает их в ходе конкретной полемики, что, впрочем, сказывается лишь в специфичности формы рассуждений, не снижая их уровня.

Непосредственной причиной написания «Поморских ответов», давшей название книге, были 106 вопросов, поставленных иеромонахом Неофитом перед староверами Выгорецких скитов. Основное внимание Неофит уделил вопросам конкретного характера, пытаясь обосновать «древность» и «истинность» вновь вводимых никонианами установлений и дискредитировать древнюю традицию. В ряде случаев он пытался спровоцировать староверов на высказывания, которые могли бы быть истолкованы, как хула на царя и власти: православен ли царь, если он придерживается нового обряда и т.п. Вручив обитателям скитов свои вопросы, Неофит потребовал дать на них письменные ответы, назначив весьма жесткий срок.

Несмотря на это, авторы «Поморских ответов» не ограничиваются короткими ответами — многие из «ответов» представляют собой целые трактаты, разделенные на главы или разделы. Основным объектом критики становится главный тезис реформаторов, утверждавших, что они возвращают Церковь к тому состоянию, в котором она пребывала в древности, устраняя возникшие от русского невежества и злого умысла еретиков искажения.

Первый ряд доказательств в «Поморских ответах» — аргументы из церковной археологии, показывающие, что мнимо-еретические обычаи непрерывно содержались на Руси с момента принятия христианства. Второй ряд — исследование летописных свидетельств о бывших на Руси ересях и церковных нестроениях. Среди них отсутствуют упоминания о вымышленных реформаторами еретиках. Третьим, принципиально новым для русской богословской и светской науки того времени методом доказательства стала палеографическая критика подложных документов, обнародованных реформаторами: «Деяния на еретика Мартина мниха» и «Феогностова требника». Более подробно мы рассматриваем эти вопросы в главе, посвященной особенностям старообрядческой историософии.

«Поморские ответы» воздерживаются от осуждения или вообще какого-то обсуждения новообрядной церкви. Отчасти это связано с особенностью цели создания книги — ответа представителю официальной власти, старавшемуся спровоцировать староверов на высказывания, которые могли бы стать поводом для обвинений и преследований. «Ответы» не столько обличают новшества, сколь защищают православность древней русской церковной традиции и своё право следовать ей, не присоединяясь к господствующей церкви. Поскольку в Русской земле прославилось множество святых, не может быть, чтобы установления и обычаи, которым они следовали, содержали в себе ереси и нуждались в отмене либо изменении. Отказ староверов соединиться с Синодальной церковью связан и с опасением тем самым присоединиться к изреченному ею осуждению русской церковной древности и попасть под действие проклятия Стоглавого собора 1551 г., утвердившего ныне отменяемое никонианской реформой.

Отвечая на заключительные вопросы Неофита, «Поморские ответы» дают догматическое и каноническое обоснование главных особенностей церковной жизни беспоповства: совершения крещения и покаяния мирянином; учения о духовном причащении при отсутствии евхаристии. При этом неоднократно подчеркивается, что беспоповцами признаются в принципе все семь церковных таинств, но вследствие отсутствия истинного, несомненно православного священства, практически осуществляются только те упомянутые выше таинства, без которых не может быть христианина и на совершение которых мирянами в отсутствие священников есть канонические основания.

Среди важнейших мировоззренческих, богословско-философских идей, которые будут объектами нашего исследования, в «Поморских ответах» излагается учение об истинно православной вере, как главном признаке Церкви, имеющем большее значение, чем внешняя формальность; о «восполнении» верой отсутствующей материальной стороны церковных таинств в вынужденных обстоятельствах, о допустимости многообразия форм выражения единой церковной истины. Безрелигиозной, светской мудрости противопоставляется познание духовной истины верой при содействии Божией благодати, которая может удержать неученых, но праведных людей от непреднамеренных ошибок. Бессилие же внецерковной мудрости обнаруживается в том, что мудрецы и философы в своих учениях противоречат друг другу и не способны прийти к общей истине, к единому пониманию Бога и сотворенного Им мира.

«Поморские ответы» были поданы иеромонаху Неофиту за подписями выборных представителей Выгорецких скитов, среди которых не упоминались подлинные авторы. Неофит не смог противопоставить достойных возражений и его миссия потерпела неудачу. Краткая история об этой полемике излагается в послесловии к «Ответам».

«Поморские ответы» распространялись староверами в виде рукописных книг, а в начале нашего века было выпущено три печатных издания.

«Поморские ответы» оказались как бы итоговым сочинением, обобщающим расхождения между староверами и никонианством. Если в дальнейшем принципы и аргументация новообрядческих полемистов претерпевали заметное изменение, то старообрядческая литература, как бы полностью высказавшись по существу спора, в дальнейшем оставалась на занятых мировоззренческих позициях и в последующей полемике нечто новое возникает лишь в частностях, при обсуждении церковно-исторических фактов и канонического права. К середине XVIII века интеллектуальный центр тяжести перемещается во внутристарообрядческую полемику между поповцами и беспоповцами. Наиболее известными фундаментальными сочинениями этого типа можно считать «Щит веры» и «Меч духовный».

**«Щит веры»** — сочинение, представляющее ответы старовера-беспоповца на 382 вопроса, поставленных староверами-поповцами и являющееся, таким образом, фундаментальным памятником внутренней полемики между двумя основными направлениями в старообрядчестве. Оно написано в конце XVIII века, по сведениям К. Плотникова [80], завершено в 1791 году. Его автор неизвестен, по всей видимости он проживал в Сибири, возле р. Обь. В отличие от «Диаконовых» и «Поморских ответов», обращенных к представителям Синодальной церкви, намеренно стремившимся спровоцировать староверов на неосторожные высказывания, могущие стать основанием для репрессий, «Щит веры» не связан необходимостью «самоцензуры» и многие положения старообрядческой доктрины излагает значительно подробнее и определеннее. Особый интерес для нас представляет то, что в ходе внутристарообрядческой полемики автор «Щита веры» обращает углубленное внимание на круг проблем, называемых на современном философском языке взаимосвязью сущности и явления, формы и содержания, а также герменевтике, принципам истолкования текстов.

**«Меч духовный»** — сочинение старовера-беспоповца Алексея Самойловича, написанное в 1771 году против староверов-поповцев. В отличие от предыдущих, это сочинение не является ответами на вопросы оппонентов. Алексей Самойлович, по некоторым сведениям обучавшийся в семинарии, был в некоторой мере знаком с европейской схоластикой и с философией. Это обнаруживается и в структуре памятника с его стремлением к схоластической систематизации, и в использовании аристотелевских четырех причин в методике построения доказательств (последнее подробно рассматривается в главе 3). Если три предыдущих сочинения были переизданы печатно в начале XX века, то «Меч духовный» распространялся только в рукописных списках. В данном исследовании использован один из списков «Меча» из собрания рукописных книг Е. Е. Егорова (Отдел рукописей РГБ, фонд № 98). Только в этом собрании имеется десять списков «Меча», датируемых концом XVIII и XIX веками, что говорит о его значительной распространенности в старообрядческой среде. (Известно и несколько других сочинений с этим названием).

Казалось бы, спор о том, является ли государственная церковь полностью утратившей благодать, мистическую сущность или же она только повреждена искажениями и от неё можно принимать переходящих в староверие епископов и священников имел узкоспециальный характер. Однако, в этой полемике спорящие стороны, прежде всего беспоповцы, обращались к самым основам своего мировоззрения, к наиболее общим положениям и закономерностям. Поэтому, как мы рассмотрим в дальнейшем, обсуждались такие проблемы как взаимосвязь между формой и содержанием, принцип исторического контекста и приемы толкования текстов, эсхатологическая проблема конца мировой истории, учение о духовном причастии и духовном антихристе, призванные согласовать догматические выводы с исторической действительностью. Внутристарообрядческий спор поднял в XVIII веке религиозно-философское сознание староверческих мыслителей на качественно новый уровень.

Основные положения этой полемической литературы таковы: со стороны беспоповцев доказывается: а) что никонианство является ересью 1-го чина, даже крещение которой недействительно; в никонианской церкви нет благодати и истинного священства; б) что в условиях отсутствия священства мирянин может совершать таинства крещения и покаяния; в) что «духовное причастие» является восполнением утраченной евхаристии ; г) что исчезновение истинного священства связано с состоявшимся пришествием антихриста, причем антихрист — не физическое лицо, а господство ереси во всем мире. Со стороны поповцев утверждается обратное: антихрист в мир не пришел; Церковь не может существовать без священства и его следует принять в лице переходящих к старообрядцам священнослужителей Синодальной церкви.

В дальнейшем мы не собираемся подробно анализировать содержание этих объемных произведений ввиду того, что это потребовало бы значительного углубления в чисто богословскую, каноническую и церковно-историческую проблематику. Мы ограничимся рассмотрением тех положений, которые представляют интерес для исследования религиозно-философских основ старообрядчества.

Полемика между беспоповцами и поповцами также мировоззренчески определилась, стабилизировалась к XIX веку и в дальнейшем питалась разработкой частностей исторического и церковно-правового характера. (Ничего в ней на религиозно-философском уровне не изменило и возникновение Белокриницкой иерархии). Также и появление единоверчества и полемика с ним не принесла принципиально нового в мировоззренческом плане. Активный, шедший с большим размахом спор о браках внутри беспоповства, начавшийся в конце XVIII века не послужил, однако стимулом к развитию религиозно-философских идей и остался в рамках церковного права и церковной истории.

Характерной особенностью старообрядческой полемической литературы является её логическая структура. Многие произведения диалогичны, построены по «вопросо-ответной» схеме. Одна из полемизирующих сторон выстраивала свои вопросы (иногда десятки и сотни — ср. «Щит веры», 382 вопроса поповцев) таким образом, чтобы логика последовательных ответов приводила оппонента к итоговому признанию несостоятельности своих взглядов; другая сторона стремилась взять верх в рамках, очерченных вопросами. Часто это удавалось — наиболее знаменитые вышеупомянутые трактаты представляют полемические победы ответчиков. Автор «Меча духовного» ведет такой же «диалог» с самим собой. По вопросо-ответному типу ведется полемика во множестве рукописных и печатных старообрядческих сочинений вплоть до ХХ века.

Другая структурная особенность полемических сочинений связана с тем, что предметом полемики служат конкретные церковные установления, подтвержденные определенным образом. Поэтому типичная структура аргументации такова: тезис А + перечень аргументов (цитаты из Священного Писания, правил Соборов, святых отцов, прецеденты из церковной истории); тезис Б + перечень аргументов и т.д. Такие наборы «тезис + перечень аргументов» иногда устойчиво переходят из одних трактатов в другие, сравнительно мало изменяясь.

Когда тезис и аргументы сталкиваются с антитезисом и контраргументами оппонентов, возникает необходимость разрешения противоречий. Ввиду того, что авторитет Свящ. Писания, Соборов и отцов Церкви одинаково бесспорен для обеих сторон, в спор вступают экзегетические приемы, позволяющие объяснить возникающие несогласия путем истолкования цитируемых изречений и правил. Иногда предпринимается углубленный религиозно- философский анализ понятий, фигурирующих в обсуждаемых текстах; экзегеза не является простой словесной эквилибристикой, призванной перетолковать текст в нужном смысле. Если же речь идет о прецедентах, извлеченных из истории Церкви, полемика, как правило, обращается на изучение подлинности и правильности изложения упоминаемых фактов. В соответствующей главе мы рассмотрим подробнее каковы были принципы толкования текстов в староверческой литературе.

Глава третья

УЧЕНИЕ О ВЗАИМОСВЯЗИ ИДЕАЛЬНОГО И МАТЕРИАЛЬНОГО

КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ВЗГЛЯДОВ.

Раскол и апология староверия оказались неразрывно связанными с кругом проблем внешнего выражения богопочитания, с невербальными формами духовной культуры. Первоначально предметом обсуждения стало влияние перемен в материальных формах богопочитания на его идеальную сущность: требовалось выяснить, в какой мере формальные, обрядовые изменения могут быть причиной искажения самой веры, отразиться на онтологическом статусе Церкви. Несколько позднее, в XVIII веке, внутри старообрядчества возникает обсуждение как бы обратного прочтения этого вопроса: насколько неизменность внешних форм определяет, обеспечивает неизменность внутренней сущности? Это философский смысл спора между поповцами и беспоповцами, первые из которых видели в точном соблюдении внешних форм церковного богопочитания и совершения таинств залог их благодатности. Беспоповцы же настаивали, что указанное условие является необходимым, но вовсе не достаточным условием. Фундаментальный онтологический вопрос о взаимосвязи формы и содержания, сущности и явления был, таким образом, в специфической религиозной окраске, одним из основных предметов размышлений старообрядческих книжников XVIII века, что позволяет нам исследовать некоторые особенности их представлений о материальном и идеальном началах.

По христианским представлениям, мир был сотворен Богом «из ничего», то есть, его бытие имеет начало. В этом принципиальное отличие православного учения от тех, которые полагают, что мир «совечен» Богу, и Он лишь «оформил» бесформенную материю. Материя не является неким злом по природе, дурным первоначалом, как учили гностики и манихеи. Библейский рассказ о творении говорит, что сотворенный мир был «хорош» (Быт. гл. 1.). Весь материальный мир многообразными способами свидетельствует о Боге: «Небеса проповедуют славу Божию и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18;2). Истина бытия Божия может быть познана естественным путем, так как весь окружающий мир — свидетельство о ней. Апостол Павел писал, что Бог явил людям знание о Себе, не только в словах откровения, но и во множестве иных, не словесных материальных форм «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Римл. 1;20). Не случайно поэтому, что при всем великом почтении христианства к слову, в космосе христианской культуры значительное место занимает гармония всех символических форм выражения истины, среди которых иконопись, церковная гимнография, композиторское искусство, архитектура. С древнейших времен и до русского кружка боголюбцев XVII века было широко распространено изречение: «в храме стояще, на небесах стояти мним», отражавшее мечту о достижении того состояния, когда человеческие чувства в единстве своего многообразия воспринимают совершенную истину, выраженную в словах, мелодиях, цветах, формах и даже в запахе ладана.

Человек объединяет в себе телесное и духовное начала и это онтологически определяет двойственность его отношений к Абсолюту, то есть к Богу, причем этот дуализм не сводится к антагонизму возвышенных духовных и низменных плотских устремлений; он также может быть представлен в гармоническом согласии внутреннего и внешнего богопочитания. Совершение церковных таинств непременно предполагает облечение невидимого действия сверхъестественной благодати в конкретные материальные формы. «Тайна есть невидимыя благодати Божия видимое знамение, во освящение наше от Бога нам преданная» [4; л. 49]. Св. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» неоднократно объясняет материально-идеальный дуализм священнодействия тем, что человек — «двойной, как из души, так и из тела». «Так как мы сложены как из видимой, так и невидимой, то есть духовной и чувственной природы, то и поклонение Творцу предлагаем двоякое» [44; с.217]. Двоякое богопочитание исходит от человека к Богу и сверхъестественные таинства, подаваемые Богом человеку, двойственны: в крещении невидимая благодать очищает душу, а вода — тело; в евхаристии тело и кровь Христовы являются пищей души и тела.

То, что человек, облекая свое внутреннее движение души в различные вербальные и невербальные формы, выражает его наружу, делает доступным внешнему созерцанию, играет важнейшую коммуникативную роль. Православные мыслители хорошо сознавали, что Церковь как собрание (экклисиа) может существовать только при наличии некоторых способов внешнего выражения духовной истины, позволяющих провести границу, отделяющую общую истину от ложных субъективных душевных переживаний отдельных индивидуумов. В противном случае христианской Церкви угрожал бы распад на экстатические секты, в которых каждый чувствующий особое вдохновение мог бы считать себя обладателем высшей истины, «пророком».

Само по себе внутреннее духовное состояние личности, не выраженное внешне, непознаваемо для других. «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?»,— писал апостол Павел (1 Кор. 2;11) и этими же словами Большой Катехизис отвечает на вопрос «како познати в сердце человека непоколебимую веру, яже к Богу?» [23; л.19 об]. Лишь облекаясь в материальные формы, субъективные духовные движения личности делаются доступными всем и могут сопоставляться с тем, что считается истиной.

С точки зрения философского анализа православного учения совокупность невербальных материальных форм бытия Церкви не просто выполняет специфическую знаково-коммуникативную функцию дополнительного «условного языка», который совместно со словесными формами общения, передачи информации служит объединению человеческих личностей. Сущность Церкви не исчерпывается соединением людей между собой на основе общих убеждений, верований и форм поведения. Онтологической основой объединения людей является их соприкосновение с трансцендентным, сверхъестественным. Поэтому в православном мировоззрении церковные таинства есть прежде всего акты встречи, соприкосновения двух миров — земного и трансцендентного, Божественного. В этом особый, специфический символизм таинств, предопределяющий неразрывную онтологическую связь между их духовным содержанием и внешней формой, которая представляет явление трансцендентной сущности в человеческом мире.

Согласно Гадамеру «символ — это не просто любое знаковое обозначение или значащее замещение, он предполагает метафизическую связь видимого и невидимого. Неразрывность видимого облика и невидимого значения, эта “точка пересечения” двух сфер лежит в основе всех форм религиозных культов» [30; с.118]. Принципиально то, что в православной традиции «невидимое», идеальное, являемое в видимом символе имеет сверхъестественно-трансцендентную природу; в материально-чувственном виде является не мир человеческих идей, но объективно-идеальная благодать.

Протестантизм рассматривает церковные таинства, вообще священнодействия, как своего рода религиозные представления, образно напоминающие жизнь Христа и Его учение и возбуждающие в верующих религиозные чувства. Для православной (впрочем, и католической) традиции символизм церковных таинств связан с объективным, не зависящим от субъективных умонастроений людей, воплощением сверхъестественной идеальной сущности, являемой в мир в неизменной внешней форме. Например, при совершении таинства евхаристии хлеб и вино *объективно* преображаются в Плоть и Кровь Христову; даже принятые в причастии недостойным или неверующим человеком, они окажут реальное действие, но не во спасение, а во осуждение нечестивца. Если же Св. Дары будут случайно пролиты, древнерусские требники обязывали принять все меры по их собиранию и обережению от осквернения — ибо реальность Тела Христова в них уже не зависит от человеческой веры и отношения к ним (см. напр. [99]).

По выражению Гадамера, символ выступает заместителем, осуществляющим наличие того, что отсутствует, представляет наличие того, что им замещается. Репрезентируемое осуществляет свое присутствие через символы, но там где они наличествуют, самого репрезентируемого уже нет [30; с. 203]. Православное значение религиозного символа сильно отличается от той точки зрения, которую мы видим у Гадамера и это связано с различным пониманием природы невидимого, символизируемого видимым. Известный современный религиозный мыслитель А. Шмеман указывал [118], что символичность православного богослужения не означает того, что церковные действия «представляют», «изображают» события евангельской истории и пр. Смысл этих действий восходит к древнему значению слова «символ» (от греческого «симбалло» — соединяю); они являются реальным *соединением* видимой и духовной реальностей, *явлением*, воплощением духовного в материальном. Таинство в православном понимании *не изображает то, чего в данный момент в данном месте нет*, как нет реальной воды в химической формуле, а являет духовную реальность, приобщает к ней. Таинство крещения есть акт изменения всей природы, всего естества человека.

Уже в Большом Катехизисе, ввиду особой актуальности разъяснения различий между православными и протестантскими онтологическими воззрениями на символизм церковных таинств, эта тема получает подробную разработку. Катехизис специально подчеркивает реальное присутствие трансцендентного в видимых формах таинств. В отличие от них ветхозаветные знамения были лишь знаками, несущими в себе аллегорическую информацию о будущей встрече с трансцендентным, но не имевшие его в себе, в своей сущности. Подобно этому и иконы, в соответствии с православным учением, хотя и определенным образом связаны со своими первообразами, но, в отличие от таинств, не являются тождественными первообразам. «Святыя иконы, яже нам *указуют* святых живописанных, *в себе же не имут их*, но наши Святыя Тайны *самую тую вещь небесную имут в себе* и души нашей истово подают» [25; л.354]. Не индивидуальное или общественное сознание устанавливает ассоциативную связь символа с трансцендентным; трансцендентное существует в самом символе-таинстве, являя себя в доступных внешнему восприятию формах.

Ввиду двоякой духовно-материальной природы человека, крещение сугубо: водой и Духом, для тела и для души. «Аще бы точию едину имел человек душу без телесе, яции же суть ангели, то убо без сих вещественных и чювственных и видимых знамений взимал бы дары Божия, но понеже телесем обложен есть человек, сего ради кроме видимых и чювственных знамений благодать Божию не может прияти» [23; лл. 353-353 об.]. В отличие от лишенных плоти ангелов, человек, наделенный телесностью, материальностью, не может воспринимать божественную благодать только духовно, без облечения её в материальные формы.

На основании евангельских слов, крещение почитается реальным сопогребением и совоскресением со Христом и троекратное погружение во ознаменование трехдневного пребывания Христа во гробе — не инсценировка события, а материальное выражение происходящего духовного рождения крещающегося в новой жизни. Душа и тело человека встречаются здесь с Духом Божиим и преображаются Им.

Таинством крещения очерчивается граница Церкви. Воцерковление понимается как объективное преображение личности, требующее выполнения двух условий — веры и крещения. «Вера не разделяется от крещения, тако и крещение отнюдь от веры не разлучается. Если же вера разлучится от крещения, то может обоя недейственна быти: как и древо, от корени отторжено бывши, умерщвляется»[4; о.21, л.116]. Трансцендентная сущность является в видимом мире в определенных, имманентных ей формах и связь между сущностью и явлением установлена не произвольными человеческими ассоциациями, а её собственной внутренней природой. Внешние формы помогают опознать невидимое содержание, служат критерием объективной реальности *встречи*, соприкосновения со сверхъестественной благодатью. Где нет «видимых знамений», там нет и благодатной сущности. «Да вемы, где суть, гдеже несть их. Сия бо суть нашего ради увещания. Идеже знамения, от Господа назнаменованная и преданная на что не суть, тамо ниже вещь и тайна от Бога данная есть»[23; л. 378 об.].

Соответственно, у каждой из внешних форм имеется своя внутренняя, таинственная, символическая сущность и она связана с ней не в результате «христианского конвенционализма», общепринятых условных обозначений — эта связь отражает объективное внутреннее единство. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с патристическими сочинениями, специально посвященными истолкованию внутреннего смысла всех деталей храма и церковного богослужения, как труды блаж. Симеона Солунского [94]. Онтологическая связь между материальным и идеальным, формой и содержанием, сущностью и явлением исключала возможность всецелого усвоения бытийной значимости только вербальным формам религиозной жизни, их отождествления с полнотой сущности, по сравнению с которой невербальные формы случайны и малозначущи. Сущность христианства не сводится к доктрине, словесному изложению учения — это целостное бытие души и тела, устремленных к исполнению воли Божией.

На протяжении первых столетий христианства богословы разработали и утвердили на церковных соборах множество правил, определяющих формальную сторону церковной жизни. Их свод составлял Кормчую книгу: собрание правил апостолов, Вселенских и поместных соборов, святых отцов. Кстати, ознакомление с её содержанием показывает, что особое внимание к практической, ритуальной стороне христианства вовсе не есть исключительная особенность Русской церкви дораскольного периода. Эти правила и постановления имели двоякое значение — с одной стороны, дисциплинарное, определявшее наказания за нарушения, с другой стороны, мистическое, указывающее на границу, за которой прекращается пребывание человека в Церкви. Мы не наблюдаем при этом противополагания вербальных и невербальных форм выражения, какой-либо абсолютной предпочтительности к словесному исповеданию как к единственному критерию адекватности человеческих убеждений православной истине. Водное крещение так же необходимо для вступления в Церковь, как и неискаженное исповедание основ Православия, изложенных в Символе Веры. Св. Василий Великий писал : «ежели отважимся отвергать неписанные обычаи, как будто не великую важность имеющие, то неприметно повредим Евангелию в самом главном, или паче от проповеди апостольской оставим пустое имя без содержания. Например, *упомянем прежде всего о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Исуса Христа знаменались образом креста, кто учил Писанием?*» [81; с.25].

В «Диаконовых ответах» после длительного перечисления древних икон, изображения на которых подтверждают древность хранимого староверами двоеперстия, доказывается равноправие словесного и иконографического способа выражения истины. При этом автор ссылается на содержащееся в «Соборнике» Слово преп. Иоанна Дамаскина в 1-ю неделю поста, когда воспоминается победа Православия над иконоборчеством. В этом Слове говорится о том, что как евангелисты словами изложили все «еже во плоти смотрение Христово», так и иконописцы изобразили церковное благолепие «еже от перваго Адама даже до Христова Рожества... Тем же паче *обои едино повествование написаша* и учат нас» («Соборник», л.327) [1; л.43]. Изображение и слово по-разному выражают одну и ту же истину, поэтому иконописные свидетельства столь же авторитетны, как и книжные.

Для отцов Церкви был характерен тип умствования, принципиально отличавшийся от сформировавшегося позднее в средневековой западной схоластике под влиянием философии Аристотеля. По мнению известного исследователя истории церковных догматов А.Катанского, образ мышления богословов патристического периода в основном был обусловлен влиянием философии платоновского типа, побуждавшей ум к обобщениям, с характерным стремлением углубиться в сущность идеи. Эта философия была более ориентирована на созерцание в целом, чем на анализ и систематизацию. Мысль богословов периода патристики стремилась подчеркнуть единство, гармонию церковного бытия, взаимосвязанность и взаимообусловленность всех его составляющих. Этому складу мышления было чуждо аналитическое расчленение и противопоставление элементов бытия. Западная схоластическая мысль восприняла в качестве парадигмы умствования философию Аристотеля — философию логических форм, приучившую умы «облекать идеи в твердые, устойчивые формы, разграничивать понятия, классифицировать их, вводить в область мысли внешний порядок, стройность, а в способе выражения — однообразие» [52; с.400], см. также [106].

Лишь после этой смены типа умствования в религиозно-философской мысли Запада начинает доминировать аналитический, систематизаторский метод, стремящийся разделить в бытии Церкви «главное» от «второстепенного», заменить синтез всеединства схоластической классификацией. Православная Русь не подверглась влиянию схоластического мировоззрения и сохранила образ мышления, унаследованный от восточной патристики. Поэтому для традиционного православного мировоззрения были вдвойне чуждыми аргументы, направленные на преуменьшение значимости изменения материальных форм богопочитания. С одной стороны, православные философско-мировозренческие представления о взаимосвязанности материального с идеальным не допускали возможности искажения первого без влияния на второе. С другой стороны, схоластическое разделение церковной жизни на «важнейшее» и «второстепенное», которое можно произвольно изменять, не могло быть согласовано с православным мировоззрением, видевшим элементы не в противопоставлении, а в гармоническом единстве, при котором общая гармония обусловлена *всеми* элементами и их сочетанием. Православные традиционалисты и представители «европейского типа мышления», развившегося из схоластики, в принципе не могли понимать друг друга в таком споре.

В староверческой литературе неоднократно и подробно обсуждается учение о единстве различных способов выражения истины, о недопустимости разделения, противопоставления формы и сущности. Искажение не может быть изолированным искажением части объекта — оно становится также искажением объекта в целом. Поэтому, в отличие от современного рационального интеллектуализма, для которого высшей формой идеального является словесно выраженное мышление, а все невербальные формы выражения деятельности духа имеют подчиненное и второстепенное значение, для староверия, унаследовавшего традиционно-православное мировоззрение, было свойственно иное понимание соотношения разных форм воплощения духовной сущности.

«Аще же важности ищеши в единых глаголех, но святыя отцы веру во Святую Троицу не единеми словесы исповедают, но и в мыслех и вещех. Якоже преподобный Иоанн Лествичник извествуя, глаголет: “Словесы,— рече,— и делы, и мыслию во Святую Троицу праве и беспорока веровати” (Лествица, Слово 1-е, стих 19). Такоже и в “Книзе Кирилове” в “Слове об опресноцех”, веры состояние не в глаголех точию, но и в вещех быти глаголет: “Вера бо, — рече,— самеми вещьми действуема состоится” (Кирилова, л. 297). Не точию вещьми состоится или утверждается, но и служения или писмени не по разуму святая вера не терпит быти прилагаема. И самою малейшею буквою, не точию в Символе Веры, но и инде где в книгах прилагаемую, ересь вводится, якоже премудрый Максим Грек засвидетельствова» [4 ; о.122, л.327].

Очень часто исследователи акцентировали внимание на единой букве, которой «вводится ересь», пытаясь на этом основании приписать староверческому сознанию страх перед любой переменой. Но все сказанное нами выше, вкупе с теми фактами, что преп. Максим Грек считал возможным и необходимым править обнаруженные ошибки в древнерусских книгах, а староверческие сочинители постоянно приводили его деятельность как пример нужного и полезного исправления, позволяет утверждать, что смысловое значение не в принципиальной недопустимости перемены «единой буквы», а в том, что она *неверная*, *ненужная* и даже будучи «единой буквой», способна разрушить всю гармонию, всё целостное согласие. Идея старообрядческих книжников состоит не в том, что «любое изменение — зло по природе», а в том, что самое малое зло в любой из форм затрагивает всё целое. Несколько далее, когда мы будем рассматривать старообрядческую теорию вынужденных изменений, мы будем иметь возможность подтвердить нашу точку зрения ещё некоторыми доводами.

Принцип неразрывного единства и взаимовлияния материального и идеального, отражения объектом, продуктом действия, формой выражения духовной сущности действующего субъекта был одним из важнейших в полемических сочинениях староверов. Отвечая оппоненту — староверу поповского толка, утверждавшему, что поскольку новообрядцы-де исказили не словесное учение Православия, а некоторые формы священнодействий и поэтому не могут считаться такими же еретиками как те, кто искажает доктрину, автор «Щита веры» писал: «Речеши ли, о защитниче еретичества, яко российская церковь погрешает в веществе, а не во устну исповедания, тем же и не может причестися к еретиком, устным исповеданием погрешающим? Но рцы ми: что есть вещество, не самое ли дело вещей? Понеже аще где-либо на какую тварь вещей не посмотриши, вси засвидетельствуют содетеля Бога, по реченному от Псалмопевца “творения же руку Его возвещает твердь”. И так аще речеши вещество, речеши дело и содеявшего... Отречеши ли дело или вещь убо с нима соотречеши и Слово Божие, сотворшее тварь.(...) Тем же аще вещество и дело не разнится с собою, якоже и от здания действие отнюдь не разликует в согласии, убо и слово от дела никогда отделяется или разньствует» [4; о.21, л.108 об.].

Утверждения о единстве веры и дел подтверждаются далее выдержками из сочинений преп. Иоанна Лествичника, блаж. Феофилакта Болгарского и других, в которых эти взгляды также формулируются с достаточной ясностью, что дает свидетельство преемственности взглядов христианских мыслителей в этом вопросе. Действие представляет собой самораскрытие сущности действующего субъекта. Если оно является ложным, искаженным то, значит, это отражает внутреннюю порочность, духовную ложность субъекта. Данные воззрения восходят к евангельской максиме о том, что доброе дерево не дает дурных плодов, а дурное — добрых.

В плане философского анализа особого внимания заслуживает то, что описанное выше учение о взаимосвязанности материальной формы и духовного содержания не следует истолковывать как жесткую механическую зависимость. Эту взаимосвязанность нельзя сравнивать с матричным отпечатком, с однозначной математической функцией, в которой каждому Х соответствует одно определенное У. Хорошо известно, что и истина, и ложь могут быть выражены довольно разнообразными способами (но в некоторых определенных границах). Чин богослужения материально воплощает истину Православия, но это не означает, что он может существовать только в одном, ни на букву не изменяемом варианте, подобно кодированной цифровой записи информации: «Есть разньство в чинех позволенных церковных, от разных святых чинописателей восточных предано, но едино православное благочестие прославляющих. (...) Обаче сия вся различная чиноположения святых Церковь святая противностию не порицает, но яко различными пресветлыми каменьми украшаема, единым светом благочестия сияет» \*) [3; о.34, л.152 об.].

\*) Далее в «Поморских ответах» замечается, что «разньство», вводимое реформаторами, отрицается потому, что оно имеет иную природу и не дополняет существовавшую гармонию, а разрушает её, противопоставляя себя всей остальной традиции.

Еще более многовариантными, по представлению автора «Щита веры», могут быть виды сосуществования лжеучений в их различных формах выражения. В одном религиозном обществе не могут одновременно открыто утвердиться все ереси, так как они противоречат друг другу, содержат взаимоисключающие положения. Однако, «сокровенно же где любо аще заключаеми, или в словесах, или действиях, или в вещах, всяко могут укорениться и пребывати друг другу без препятьствия» [4; о.21, л.107 об]. И далее следуют примеры того, как в различных высказываниях или в богослужебных действиях католиков или никониан можно обнаружить элементы манихейства, арианства и т.д. Казалось бы, при жесткой взаимосвязи, каждому ложному учению должна соответствовать одна определенная совокупность форм внешнего выражения и сочетание в одном религиозном обществе воплощения нескольких взаимоисключающих учений столь же невозможно, как и их сочетание в сознании одного человека.

Однако, древлеправославные мыслители, как и в случае с выражением истинного учения, не утверждают, что каждая ересь неизбежно воплощается в одну-единственную материальную форму и что каждая определенная форма неправославного богослужения точно соответствует одной определенной ереси. Главным является не обнаружение таких несуществующих математически однозначных закономерностей, а идея более общего порядка. Духовное искажение связано с искажением внешнего выражения вероисповедания, то и другое есть зло. Лжеучения, хотя и противоречат друг другу в конкретных частностях, сродственны по природе (зло не есть субстанция, но отсутствие добра, истины) и поэтому возможно их сосуществование в разных формах в одном объекте. Кроме того, само учение новообрядной церкви, начиная с XVII — XVIII вв. действительно представляет собой эклектическую смесь взаимоисключающих положений, в частности, заимствованных от католичества и протестантизма (см. [69], [113]).

Но для нас в данном случае важна не степень ортодоксальности синодального богословия, а общий философский принцип связи сущности и внешних форм в старообрядческой литературе, излагаемый, конечно, в религиозных терминах. Рассмотренные положения позволяют реконструировать в процессе философского исследования тот исторический мировоззренческий контекст, в котором происходила полемика вокруг Никоновой реформы. Только при этом подходе возможно понимание онтологической сути конфликта, как она представлялась старообрядческим книжникам. При любом исследовании культуры необходимо воспроизвести её «горизонт», «жизненный мир», в соотнесении с которым мы только и можем понять смысл её отдельных памятников. Несоблюдение этих требований герменевтики, попытки рассмотрения староверия с принципиально иных мировоззренческих позиций не раз приводили к упрощенному и неверному пониманию его, не проникавшему дальше констатации приверженности к внешней обрядности.

Мы уже предприняли в разделе, посвященном истории событий и идейных движений краткий обзор наиболее существенных перемен и «новизн», вводимых Никоном и его последователями. Количество перемен, захвативших буквально все стороны религиозной жизни, переходило в качество, в перемену самого мировоззрения. По словам А. М. Панченко, отрицаются практически все духовные накопления средневековой Руси, вся сумма идей, в соответствии с которой живет страна, будучи уверена в их незыблемости и непреходящей ценности [75; с. 39].

Конечно, нельзя говорить о том, что господствующая церковь начинает сознательно пересматривать в своей доктрине учение о лицах Св.Троицы и другие положения, затронутые переменами в Символе Веры и других формах выражения, хотя, например, слова Г. Флоровского о Феофане Прокоповиче, который «не то что примыкает, он принадлежит к протестантской схоластике XVII века и его сочинения вполне умещаются в истории немецкого реформированного богословия»[113, с. 92] характеризуют идейную атмосферу в русской религиозной мысли XVIII века, глубину отрыва от традиционного Православия. Здесь мы видим перемену самой онтологической схемы отношений форм и содержания.

Если для старовера-традиционалиста идеальная сущность веры внешне выражается «словесами, делами и вещьми», гармоничной совокупностью вербальных и невербальных форм, то для нового рационализированного сознания словесная форма, мышление, облеченное в слова, само становится на место идеальной сущности, по отношению к которой все невербальные формы выступают вторичными, снятыми, опосредованными отражениями. Только в рамках этой новой парадигмы становится естественным пренебрежение невербальными формами богопочитания как малозначительными. «Ино убо есть дело внутреннее духовное, ино же внешнее дела образование»,— писал Феофан Прокопович [109, л. 49]. Он всячески старался противопоставить «внутреннее» и «внешнее», пытаясь доказать, что между ними отсутствует глубинная онтологическая связь, что «внешнее» имеет только «изобразительное» значение, «правда и неправда» заключаются же лишь в намерении и разуме действующего субъекта, а внешний образ действий есть «средняя», неважная вещь.

Но этот переход совершается на протяжении всего XVIII века, начиная от Феофана Прокоповича и кончая митр. Платоном Левшиным. Первоначально реформаторы доказывали, что они не просто совершенствуют переводы текстов и исправляют ошибки в богослужебных чинах. Именно они придавали онтологическую значимость своим преобразованиям как установлению *единственно верных* форм отношений Бога и человека, адекватно выражающих духовную сущность Православия, всякое отступление от которых ведет к утрате мистической сущности Церкви. Именно поэтому провозглашались соборные анафемы тем, кто отвергал вновь вводимые формы богопочитания, а следовательно, и его сущность.

Соответственно, для древлеправославных традиционалистов искажения вербальных и невербальных форм были настолько велики, что это разрушало символизм таинств, лишало их мистического благодатного содержания. Если при поливательном крещении утрачивается символизируемое трехкратным погружением погребение и воскресение со Христом к новой жизни, то символ разрушается, встречи трансцендентного с человеческим миром не происходит. Поскольку «вещество и дело не разнится с собою, якоже и от здания действие отнюдь не разликует в согласии» [4; о.21, л.108 об.], то разрушение материальной формы символа указывает и на утрату его идеальной сущности.

В контексте традиционного православного мировоззрения особый онтологический статус имели анафемы, разделившие Древлеправославие и реформаторов. Это не просто церковно-дисциплинарная мера. Анафема понималась как полное отсечение проклинаемого от мистического единства Церкви и имела последствием вечные мучения в загробной жизни. Анафематизмами Стоглавого Собора 1551 г. была подтверждена и закреплена важность, адекватность и неизменность именно тех некоторых внешних форм богопочитания, которые реформаторы разрушали и предавали анафеме. Тем самым двукратно подтверждалась полная невозможность сущностного, духовного единства при том различии во внешних формах, которое стало предметом столкновения. Поэтому староверческая литература XVII-XVIII веков указывает, что единение с новообрядчеством означает разрыв с Церковью, существовавшей до Никона, от которого их удерживает вера в её истинную святость. Новообрядчество не могло отрицать святость древней русской Церкви, но не хотело отказаться от утверждения об онтологической неадекватности Православию отменяемых внешних форм (так, уже с самого начала реформы двоеперстное сложение пытаются интерпретировать как знаковое выражение различных еретических вероучений).

Для выхода из создавшегося тупика реформаторы пытались доказать что формы богопочитания, введенные ими, изначально были общепринятыми на Руси и только незадолго до реформы стали искажаться; поэтому их анафемы якобы не означают разрыва духовной преемственности в русской Церкви и не проклинают святых Древней Руси. Полемика вокруг церковно-исторических данных и разоблачение фальсификаций продолжались в течение всего XVIII и XIX веков, пока в конце прошлого — начале нынешнего века в трудах Е. Е. Голубинского и Н. Ф. Каптерева [32 ; 47; 48] не было доказано, что именно староверие сохранило более древние формы богослужения, пребывавшие на Руси с Х века. Для полемистов XVII-XVIII вв. исторический спор оборачивался онтологическими выводами о том, сохранено или разорвано сущностное, мистическое единство Церкви, внешним свидетельством которого служило единство форм.

До нашего времени сохранилось мнение, что в период XVII-XVIII вв. обрядоверие, отождествление веры с обрядами было не только причиной раскола, но особенностью именно русского религиозного сознания, в отличие от современного ему греческого. Например, даже современный исследователь С. Зеньковский приводит в качестве аргумента выдержку из ответа патриарха Паисия Константинопольского и собора греческих архиереев патриарху Никону по поводу обрядовых разногласий, где говорится «не следует нам и теперь думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся от другого в вещах, которые не принадлежат к числу существенных или членов веры: лишь бы соглашался в важных и главных с кафолической Церковью» [43; с. 221].

Однако, как показал в начале нашего столетия в неопубликованном исследовании диссертант Московской духовной академии П. Салагор [11; с. 68-89], эта теоретическая посылка тут же опровергается самим дальнейшим содержанием послания, ответами на конкретные вопросы Никона, в которых всякое различие с греческими образцами рассматривается как начало не только раскола, но и ереси; сторонники старых обрядов и чинов сравниваются с арианами, кальвинистами и лютеранами, которые исказили вероисповедные догматы.

Другим убедительным свидетельством являются получившие широкое распространение в старообрядческой среде прения старца Арсения Суханова с восточными иерархами о церковных обрядах: обоим сторонам равно чужда мысль о маловажности и второстепенности различий, проблема для них только в том, чьи традиции более древние, авторитетные и правильные [см. 20]. Что же касается до строгого соблюдения православной трехпогружательной формы крещения, то уже в конце XVIII века Константинопольская патриархия со всей решительностью подтверждает, что нарушение этой формы лишает таинство духовной сущности, превращая его в пустое и бесполезное мытье водой.

Таким образом, мы имеем дело не со специфически русским и не со специфически греческим «обрядоверием» и не с приверженностью к «местным» формам церковного бытия в силу того, что они — местные, а с общим убеждением православного мировоззрения в том, что невозможно противоречить друг другу во внешних формах богопочитания, оставаясь единой Церковью.

Традиционная православная культура, мировоззрение, сохранить которое стремилось старообрядчество, глубоко антагонистичны европейской культуре нового времени, всё более распространявшейся в России в течение XVIII века. Но хотя и образ жизни, и отношения с российским обществом, и внутренние убеждения способствовали культурной изоляции старообрядческой мысли, процесс заимствования и использования новых исторических, богословских, философских и филологических знаний происходил, тем не менее, весьма интенсивно. Библиография источников, используемых в «Поморских ответах», «Щите веры» показывает, что всё, что только могло быть использовано во вновь издаваемых книгах для апологии староверия, практически сразу оказывалось востребовано староверческими книжниками. При этом не происходило размывания или конвергенции мировоззренческих устоев; заимствуются в основном фактические данные, приемы аргументации, методика исследований. Уже А. Денисов, один из самых выдающихся деятелей староверия изучает в начале XVIII в Киевской духовной академии богословие, философию и риторику.

Изучение философии позволяет старообрядческим мыслителям XVIII века использовать ранее не применявшиеся приемы философского анализа. Из биографических сведений об авторе «Меча духовного» Алексее Самойловиче известно, что он обучался в семинарии, где вероятно, мог познакомиться с «Метафизикой» Аристотеля или с ее более поздним изложением. Частично он заимствует идею применения аристотелевского учения о четырех причинах («винах»)\*) из Большого Катехизиса и других южнорусских сочинений. Однако, Алексей Самойлович не ограничивается компиляцией, а выходит на качественно новый уровень, разработав и применив методику исследования церковных таинств путем последовательного рассмотрения каждой из причин, образующих таинства.

\*) „Метафизика“, кн. 5, гл. 2 [15; т. 1, с. 146].

«Аще убо во всех вещех зданных и действуемых вины обретаются и соуть, обаче во всех святых церковных таинах, яко во святем крещении, тако и в прочих, от всех авторов, и древних, и нынешних, согласно и свойственно, полагаются четыри: *действительная*, им же что бывает, яко в крещении повелением Божиим действует креститель, *материальная*, в ней же что бывает, яко крещение в воде, *формальная*, чрез еже что видотворится, яко через троичное приглашение с трищным погружением, *кончательная*, яко крещение искупления, сынотворения и освящения ради.(...) Сия вины к совершению каждого таинства толико нуждны и благопотребны суть, елико без них ниже едино таинство совершитися может» [2; л. 16].

Очертив методологическую схему анализа, автор «Меча» разбирает применительно к таинству крещения и потом отдельно — к таинству евхаристии имеющиеся в никонианской церкви искажения в последовательных главах «О вине действительной», «О вине материальной», и т. д., и показывает, что поскольку не соблюдаются необходимые условия возникновения первых трех причин, то четвертая, целевая, остается недостигнутой, таинство в сущностном, мистическом смысле не совершается.

Здесь заслуживают внимания два положения. Во-первых, автор «Меча» говорит о закономерности, присущей «всем вещам», общей для церковных таинств и всего остального мира, полагая, что философские методы исследования могут иметь своим объектом и религиозные священнодействия. Во-вторых, помимо материальной и формальной причины присутствует причина действительная. Конкретизация материальной и формальной причины позволяет убедиться, что под ними «Меч духовный» понимает в основном то, что относится к внешним формам символа; например, при крещении это трехкратное погружение в воду, произнесение Символа Веры и молитв, т.е. совокупность вербальных и невербальных форм. А вот под действительной причиной понимается *духовная сущность*, действием которой образуется таинство во всей совокупности его форм. Действительная причина двояка: первопричиной является Бог, однако и каждый священнослужитель, совершающий таинство, есть «действительная или органная вина». Будучи вторичной, «внимательной» (внимающей) виной, он должен быть согласен «первоначальной», «творительной убо виновной» причине, то есть правоверен. [4; л. 336 об., ср. л. 16 об.]. Наличие идеальной действительной причины — необходимое условие онтологической полноты совершающегося действия.

Здесь анализ онтологического аспекта полемики выходит на вторую из обозначенных в начале главы фундаментальных философских проблем, симметрично дополняющую первую: является ли неизменность внешних форм необходимым и достаточным условием сохранения идеального содержания?

Как уже отмечалось в начале этого исследования, в XVIII веке оформляется и достигает наивысшего идейно-теоретического развития борьба между двумя направлениями в староверии: между беспоповством и поповством. В интересах логической и структурной стройности работы мы рассматриваем отдельно онтологическую и историософскую проблематику, поэтому различие воззрений беспоповцев и поповцев на переживаемый после никоновской реформы этап земной истории человечества будет рассмотрено в следующей главе, хотя это расхождение и предопределяет подходы к решениям проблем сущности и явления в бытии Церкви. Поскольку по представлениям поповцев ещё не наступила неизбежная в православной эсхатологии онтологическая катастрофа в бытии человечества, связанная с воцарением воплощения зла — антихриста и разрушение части внешних форм богопочитания в Церкви не могло иметь оправдания, поповское направление стремилось воссоздать дореформенную полноту внешних форм бытия Церкви, восполняя отсутствие собственных носителей мистической благодати священства приемом переходящих из Синодальной церкви при условии соблюдения ими дониконовских обрядов богослужения. Схема логики поповцев: поскольку новообрядная церковь погрешает «в веществе, а не во устну исповедания» [4; о.21, л.108 об.], то есть только во внешних формах, то идеальная сущность Церкви остается неповрежденной и, следовательно, благодать присутствует в сакральных действиях, совершаемых её служителями без нарушения внешних форм.

Логика беспоповцев оказывается диаметрально противоположной: поскольку все внешние формы и действия есть явления духовной сущности, то единожды совершившееся разрушение символизма форм было связано с исчезновением воплощаемого в них проявления трансцендентного начала. Мистическая сущность «нерукотворна» и будучи утраченной, не воссоздается человеческими руками. Поэтому исходящие от лишенной мистической сущности новообрядной церкви действия, даже вполне правильные по внешней форме, остаются лишенными идеальной сущности. Идеальное первично по отношению к материальному; не внешние формы порождают мистическое действие, но идеальная сущность являет себя в материальных формах символа. Поэтому возврат к неискаженным формам уже не способен наполнить их прежним трансцендентным благодатным содержанием.

Полемические трактаты беспоповцев XVIII века, посвященные соотношению формы и содержания в церковных таинствах и обрядах показывают ошибочность попыток некоторых исследователей староверия отождествить его с «обрядоверием», с верой в магический характер обрядов. По Дж. Фрэзеру: «фундаментальное допущение магии тождественно воззрению современной науки: в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. У мага нет сомнения в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия, что свершение нужного обряда, сопровождаемое определенными заклинаниями, неизбежно приведет к желаемому результату» [115; с. 53]. При таком определении магии можно обнаружить точку соприкосновения магии с традиционным Православием (и с современными естественными науками) в том, что субъективные духовно-нравственные качества действующего субъекта совершенно не влияют на результат, следствие, возникающее в результате создания совокупности первичных факторов.

Оригинальный разработки этой мысли в старообрядческой литературе нет, она воспроизводит рассуждения св. Иоанна Златоуста и других отцов Церкви о том, что благодать таинств сверхъестественна, «нерукотворна» и не зависит от личных нравственных достоинств человека-совершителя таинств, так как человек не может создавать трансцендентное. Но маг и ученый *заставляют* природу дать желаемый результат путем создания необходимых причин и условий. В православно-старообрядческом понимании не человек, создавший совокупность внешних форм крещения или евхаристии, «заставляет» Бога ниспослать благодать в купель или чашу, но сама трансцендентная сущность является началом, предопределяющим внешние формы символа, своего соприкосновения с материальными миром, орудием воспроизведения которых служит человек.

Вульгаризаторский подход к русскому средневековому мировоззрению интерпретирует большое значение, придаваемое внешним формам богопочитания, как современное фарисейство, сводившее значение религии к «техническому умению служить Божеству» [73; с.130]. Однако признание значимости внешних форм, служащих для опознания факта встречи с трансцендентным, восприятия его в конкретных воплощениях еще не может трактоваться как отрицание необходимости проявления веры в любви к Богу, к ближнему, в добрых делах, о чем достаточно говорится в древнерусской литературе.

Другое дело, что исторически полемика сконцентрировалась не на внутренней духовной жизни человека, но именно на внешних формах. Возможно спорить о том, кто соблюдает догматы и каноны Православия, но невозможен спор о том, кто действительно чувствует воздействие божественной благодати, а кто ошибается в своих чувствах. Мистические переживания даны человеку в непосредственном восприятии, которое представляется ему более достоверным, чем доводы разума. Хлысты на своих «радениях», приходя в состояние экстаза, чувствуют, как «накатил Дух». Эти ощущения делают для них ненужными и неубедительными рациональные доводы. Но поскольку полемика возможна только на основаниях, равно доступных восприятию оппонентов, субъективно-мистические переживания, являясь самодостаточными для субъекта, испытывающего их, неубедительны, недействительны как аргумент для всех, кто этих переживаний не ощущает. Лишь воплотившись, объективизировавшись во внешних формах Св. Писания и Св. Предания, вероучения, богопочитания и церковных канонов, духовная жизнь может стать предметом обсуждения её тождества или различия у личностей или религиозных обществ. История христианской религии показывает, что отрицание явления трансцендентного в *определённых* внешних формах ведет вначале к утрате критерия различий между субъективно-идеальным человеческим началом и объективно-идеальным божественным, затем к полному отрицанию второго и перерождению религии в морально-нравственное учение, вовсе порывающее связь с трансцендентным, замыкающееся на человечестве.

Если мы назвали точкой соприкосновения магического и естественнонаучного мировоззрения с православно-старообрядческим то, что личные нравственные качества действующего субъекта не являются существенными для результата действий\*), то мировоззренческое расхождение обнаруживается при философском анализе того, какую первенствующую роль в причинно-следственных связях играет для староверческих книжников истинность веры субъекта.

\*) Речь идет, конечно, не об отрицании связи духовно-нравственных качеств субъекта с его внешними действиями в целом; христианское учение говорит об этой связи уже в Новом Завете. Эти качества не могут влиять на трансцендентное и его явления.

Мы упомянули выше, что в «действительной вине» первопричиной является Бог, посылающий трансцендентную благодать. Человек — вторая причина, «проводник», не могущий создавать или уничтожать сверхъестественное. В отличие от нравственного несовершенства и греховности, по природе присущих человеку, неправоверие и ересь определяются как сознательное, избранное свободной волей человека противление Богу и истине. Такое противление противопоставляет вторичную причину первичной, разрывает онтологическую связь между ними и тем самым лишает тайнодействие его сущности. Вера, правоверие совмещает духовно-волевой акт признания реальности трансцендентной сущности, — и устремление к ней, «духовное вожделение». Правоверие означает достижение синэргии, согласованности первичной и вторичной действительной причины. Именно поэтому оно занимает главное место в совокупности «вин», его отсутствие делает недостаточными причины материальную и формальную. Зато сама действительная причина, как мы увидим, может в ряде случаев выступать заместителем, восполнителем недостающей полноты внешних форм символа.

Вот как рассуждает автор «Щита веры» о том, что воспроизведение внешних видимых условий и действий не составляет полноты таинства: «нам на та есть токмо нужда, еже бы в воде трищи погрузиться (при крещении, — М.Ш.), но ищется в том погружении некоего таиньства, кое таиньство от очей наших скрыто и токмо оком веры постигаемо. Того ради и глаголется православное крещение тайна, яко тайна неизреченная в нем содевается, ибо егда с верою правою входит человек в воду креститися и крещаяй (т.е. совершающий крещение – М.Ш.) правоверен, и ради того Православия, егда пригласятся имена ипостасей Отца и Сына и Святаго Духа, невидимо на крестившегося сходит Дух Святой...» [4; о.44, л.179]. Рассуждения о том, что тождество внешней формы ещё не обеспечивает тождества сущности неоднократно повторяются в беспоповских сочинениях против поповцев, которые связывали разницу между истинным таинством и ложным (т.е. и не таинством по сущности) только с различиями по «материи и форме» [4, л.229 об., о. 85, л. 282].

Мы видим здесь подтверждение указанного нами отсутствия жесткой однозначности в связи между сущностью и совокупностью форм её выражения. Поскольку вера и крещение нераздельны, нарушение форм крещения обнаруживает нарушение сущности веры, но нарушения сущности могут выражаться во множестве разных вербальных и невербальных форм. Поэтому и можно объяснить тот факт, что неповрежденность внешних форм таинства крещения иногда сочетается с отсутствием, утратой его идеальной сущности. Утрата сущности проявляется при этом в каких-то иных формах, не связанных с данным таинством. Но если уж сущность утрачена — то из всей совокупности внешних форм, и поврежденных, и не поврежденных, но ставших мертвой оболочкой без содержания (см. [4]).

В некоторых случаях автор «Щита» делает более широкие обобщения о возможной разности содержания при схожих формах феноменов: «Всякую вещь и действо по разуму творения божественнии и человечестии законы восхваляти или осуждати обыкоша, и не вещь и действо, но разум действующаго принимают или отметают.(...) Убивают убо разбойницы, убивают же и судии, но ови законно, ови же беззаконно: вещь таяжде во обоих, разум же разделися» [4; о.328, л.586 об.].

Ещё более интересные рассуждения мы встречаем в «Мече духовном». Его автор обращает внимание на то, что и православные, и лютеране помещают в своих храмах изображения Христа, Богородицы и святых апостолов. Однако, при этом видимом сходстве существует принципиальное внутреннее различие. Православные почитают иконы как образы, неразрывно связанные со своими первообразами и тем самым «на первообразная преносят честь». В представлении же лютеран, религиозные изображения лишены этой внутренней мистической связи с изображенным и служат только для воспоминания и пробуждения религиозных чувств. При схожести внешних форм богопочитания, их внутреннее духовное содержание совершенно отличается. «И инии безчисленнии приклади сему, и в вещех, и в действах обретаются, аще и вещь подобно и действие точию показуют, но мысль намерения, и залог веры далече и несогласно относящих, яже множества ради оставляем»[2; л.83 об.].

Этот принцип реализуется не только при решении конкретных проблем, связанных с сущностными различиями при внешнем сходстве, но и при дифференцированном подходе к оценке действий, сопряженных с неполнотой или изменениями внешних форм. Сущностное содержание действительной причины оказывается в онтологическом смысле настолько более важным, чем материально-формальные, что может «восполнять» собой вынужденное, а не злонамеренное отступление во внешних формах. Это связано с тем, что трансцендентное начало, одухотворяющее своим явлением человеческие действия в священнослужении, происходит не от безликой силы, но от личностного Бога, способного видеть и судить помыслы и стремления человека. Магические и естественнонаучные законы лишены такой основы, поэтому разрушения причинно-следственных связей в них неизбежно влекут к изменению результатов.

Старообрядческие мыслители в XVIII веке были поставлены перед необходимостью дать удовлетворительное теоретическое объяснение тому, что в сложившейся исторической ситуации невозможно было из-за отсутствия древлеправославной церковной иерархии сохранить неизменную полноту всех внешних форм бытия Церкви и отступления были неизбежны. Старообрядческие книжники прибегают к традиционному для них перечислению прецедентов из Ветхого и Нового Завета, из писаний святых отцов и из истории Церкви, после чего делается вывод о том, что «без нужды дерзающие не в повеленном, яко преступницы закона осуждаются. По нужде же дерзающии не точию осуждаюся, но и хвалам и честем достойни бывают и от всех учителей оправдываются. Обаче же леть есть и в сем разсуждати, яко в таковых есть подобно дерзати, в которых самая крайняя нужда повелевает, да не когда сия к нужде прилежащая предлагающе, и не нужных времен, и к нужде не подлежащыя тайны нужде к действию производити начнем» [4; о.32, л.149 об.].

Для магии имеет значение сам факт нарушения обряда и безразличны внутренние мотивы действий, вызвавших это нарушение, поскольку они не отражаются на причинно-следственных закономерностях. Староверческая мысль прекрасно сознает, что внешние формы, в том числе и вербальные, постоянно непреднамеренно нарушались в истории Церкви по слабости, лености или небрежению [4; о.135, л.347]. Такие формальные отклонения случайного происхождения не влияют на сущность, содержание, до тех пор, пока не перерождаются во внутреннее сознательное убеждение, противопоставляющее себя общепринятой истине. «Господь Бог не абие впадша во зло обнажает благодати Своея, но по конечном ожесточении во зле» [4; о. 204, л. 429]. Не только невольно ошибающиеся, но даже такие несомненно расходящиеся во взглядах с основаниями православной доктрины деятели как Несторий утрачивают способность воспринимать сверхъестественную благодать, быть «действительной виной» совершающихся таинств не в тот момент, когда они совершают или произносят противное Православию, но только после осуждения соборным разумом Церкви. До этого совершаемые ими символические действия продолжают сохранять трансцендентную сущность [4; о.233, л.461; о.215, л. 444; о 204, л.429 об.-430].

Фундаментально обосновав теоретически в течение XVIII века невозможность последовать примеру поповцев и принимать священство, переходящее из Синодальной церкви, которое могло воспроизводить полноту внешних форм богопочитания, но не утраченную благодать, беспоповство должно было искать свой ответ на вопрос, чем компенсировать вынужденную неполноту форм церковного бытия. На протяжении всей истории Православия совершение тайн, соединявших земное со сверхъестественным являлось прерогативой духовенства, которое было не просто сословием, но носителем особой мистической благодати священства, ниспосланной от Бога апостолам и передававшейся в строго установленной внешней форме хиротонии на всём протяжении истории христианства. Только такой носитель благодати, а не любой человек, мог выступать совершителем таинства евхаристии, позволяющего каждому христианину телесно и духовно принять Тело Христово. К XVIII веку физически вымирают последние священники дониконовской русской Церкви и если до этого проблема евхаристии и других таинств могла вставать и решаться от случая к случаю в организационном порядке, то к XVIII веку необходимо было сформулировать общее мировоззренческое разрешение ситуации.

Нельзя сказать, что православная мысль ранее никогда не сталкивалась со сходными задачами. Неоднократно, в локальных условиях, более или менее значительные группы православных оказывались лишенными иерархии, духовенства и были вынуждены искать «золотую середину» между полным прекращением внешнего богопочитания и полным переходом священнодействия в руки мирян. Такие ситуации неоднократно возникали уже в древней Церкви во времена гонений на христиан и при противоборстве между Православием и арианством, иконоборчеством и т.д. и были хорошо известны из житий святых и другой литературы.

Наиболее близким по времени и территориально был, конечно, конфликт между православными и униатами на Юго-Западной Руси XVI-XVII века. Именно тогда, при практически полном отступлении иерархии в унию и жестоких преследованиях Православия, православным мирянам необходимо было найти способ существования Церкви, лишившейся священства. Православные книжники Юго-Западной Руси, в частности Захария Копыстенский, доказывали в своих сочинениях, что в отсутствие священнослужителя мирянин может совершать таинства крещения и исповеди, что же до таинства причащения, то само искреннее и «теплое от сердца пожелание» принять Тело Христово может вменяться как духовное причащение в условиях непреодолимого лишения его внешних форм [61; лл.101 об.-102, 105-106, 114 об.-115]. Сочинения Стефана Зизания, Иоанна Вишенского, Захарии Копыстенского были переизданы в Москве в середине XVII века и с тех пор были взяты на вооружение старообрядческими полемистами.

Учение о духовном причащении получает подробную разработку уже в «Поморских ответах» (ответ 104). Здесь, со ссылками и на новопечатную послереформенную литературу\*), производится различение трех видов причащения: *«обычного»*, когда чистым сердцем и совестью и устами приемлют таинство; *духовног*о, когда «благословенных ради вин не имеющим где причаститься, еже устами вкусити животворящих и пречистых Тайн, обаче веру теплую и усердное желание о сем показуют, добродетельми свое житие украшающе: таковии чрез веру и усердие духовне причащаются Плоти и Крове Христовы» [ 3; о. 104, л.365] и в-третьих, *«едиными токмо устами»* причащаются те, кто приемлет причастие недостойно, не очистившись от грехов и для которых оно подействует не во спасение, а во осуждение. Это разделение по признаку субъективного духовно-нравственного состояния личности — объекта действия таинства (не субъекта-совершителя) основано на различении «действительности» таинства (т.е., что оно само по себе есть подлинная благодатная сила, явление трансцендентного) от его «действенности», т.е. насколько принимающий удостаивается этой благодатной силы.

\*) «Книга о седми сакраментах», Чернигов, 1716; «Диалогисм», Киево-Печерская лавра, 1714.

Учение о духовном причащении является вынужденным, единственно возможным для беспоповских мыслителей выходом, избавляющим от выбора между двумя равно неприемлемыми альтернативными решениями: либо принять как должное отсутствие причастия (что невозможно ввиду его особой значимости, установленной в Евангелии), либо принимать его от еретиков-никониан, которые имеют только искаженную внешнюю форму без спасительной сущности. «Меч духовный», «Щит веры» и другая старообрядческая беспоповская литература практически повторяют ставшее общепринятым в беспоповстве учение о духовном причащении, не внося ничего принципиально нового в его разработку.

Для философского исследования старообрядческого мировоззрения очень показательно, что староверческая мысль прямо указывает на то, что состояние духа человека способно самым существенным образом определять результат воздействия таинства и даже восполнять вынужденную неполноту внешних форм, что опять показывает нам невозможность отождествлять староверие с верой в «магию обрядов», в «технику угождения Божеству»: мы видим глубокое проникновение во внутреннюю духовную сущность, понимание, что именно она предопределяет и внешние формы и характер их изменения. И хотя предполагается, что лишь единство формы и содержания, духовной сущности и материального действия обеспечивает совершение таинства, иногда при рассогласовании между формой и содержанием последнему отдается приоритет значимости.

«Якоже телесные недуги и согнития врачевати хотящии ищут врача, не сего иже врачевскими ризами одевается, иже имя врачевское носит; но иже искус врачевания знает, иже врачевская былия имат, иже силу врачевания в действе показует, тако и душевные язвы и согнития требуют врача, добродетелями блистающа, искус знающа Святаго Писания, ведяща борения и прелести бесовския, знающа коейждо язве подобное врачевание приносити, а не именем единем похваляющася, им же ничтоже может ползовати исповедающегося», — пишут авторы «Поморских ответов», обосновывая право духовно опытного мирянина совершать таинство покаяния вместо «духовно неискусного» священника [3; о.102, л.361 об.-362]. Конечно, всё это рассуждение вызвано к жизни необходимостью применить исторические прецеденты к современному положению беспоповства, где уже не было ни «искусных», ни «неискусных» священников, а только миряне и производился не выбор между «формой» и «содержанием», а доказывание способности правоверного мирянина заменить священника (и отсутствующего, и еретического). Показательна общая направленность хода мысли на то, что духовное содержание имеет определенный приоритет над каноническими внешними формами.

Подобные высказывания, а также тот факт, что в беспоповской Церкви нет священства и из семи таинств совершается только два (крещение и покаяние) некоторые исследователи считали свидетельством близости беспоповского старообрядчества к протестантизму. Однако, при известном внешнем сходстве, протестантизм и беспоповство стоят на совершенно различных мировоззренческих позициях. Беспоповство никогда не отвергало в принципе, как идею, ни одного церковного таинства или обряда, не подвергало сомнению статус священства, как носителя особой сверхъестественной благодати\*).

\*) Последняя тенденция появляется в трудах отдельных староверческих писателей XIX века, напр. Павла Любопытного, но эти, действительно протестантского типа рассуждения остались частными мнениями.

Если протестантизм расценивает своё положение как нормальное и естественное, якобы как возврат к первохристианским принципам, то все мировоззрение беспоповства проникнуто осознанием ненормальности, бедственности своего положения, утраты, которую надеются отчасти восполнить духовной силой своей веры.

В ответ на обвинения антистарообрядческих полемистов, пытавшихся сблизить беспоповство с антицерковными сектантскими движениями, староверы отвечали: «не архиереов, но новин опасаемся, и не церквей рукотворных, но нововнесенных в ня новых преданий и уставов бегаем» [3; о.102, л.355].

Утверждения беспоповских книжников о том, что они не берут на себя смелость категорически утверждать, что мистическая благодать священства пресеклась повсюду на земле — это не только уклонение от ответа, не только констатация ограниченности способности суждения. Это и отражение реальных надежд обрести «на краю мира» страну, не затронутую духовной катастрофой, страну, о которой рассказывают легенды о Беловодье и Китеже-граде, в поисках которой староверы предпринимали дальние экспедиции (см. Мельников-Печерский, [70], «Очерки поповщины»). И если беспоповцы говорили о том, что не имея видимого, материального истинного иерархического строя «мы же, аще и не получаем за обстояние еретик онаго, но верою нашею то навершаем» [4; о. 16, л. 43], то это подтверждает вынужденный характер их действий, а не стремление к реформации Церкви в соответствии с собственными убеждениями.

Следует заметить, что создавая новую, ранее неизвестную (за исключением отдельных экстремальных случаев в истории Церкви) практику Церкви без иерархии, староверы-беспоповцы стремились максимально следовать каноническим правилам и историческим прецедентам. «Духовное восполнение» утраченных внешних форм никогда не переходило в духовное право на совершение материальных действий: мирянин крестил и исповедовал вместо священника, чему есть основания и примеры в церковном предании, но он не совершал миропомазания или литургии, которые никогда мирянами совершаться не могли. Надежда на то, что Бог восполнит несовершённое не переходила в уверенность в праве самому восполнить несанкционированное материальное действие, оправдывая это дерзновение вынужденными обстоятельствами. Все утраты в полноте внешних форм церковного бытия в конечном итоге производны от утраты священства, а его благодатная сила нерукотворна, т.е. сверхъестественна и не может быть воссоздана человеческими усилиями. (В противоположность этому, мистические экстатические секты полагают, что личные духовные усилия настолько самодостаточны, что уже не только дополняют, но и полностью замещают собой внешнюю церковную обрядность).

С учетом сказанного можно говорить о том, что в XVIII веке окончательно оформляются два типа мировоззрения в староверии. Общая тенденция сочинений беспоповского направления — сохранить неповрежденным идеальное начало, чистоту веры, которая должна восполнить утраты во внешних формах отношений Бога и человека. Логика мышления представителей поповского направления иная, более привязанная к материально-обрядовой стороне, она ищет пути непременного восстановления полноты внешних форм. В «Диаконовых ответах» прямо говорится о готовности воссоединиться с Синодальной церковью, если она вернется к дореформенным обрядам [1; с.276].

Сочинения беспоповцев XVIII века, прямо обращенные к проблемам идеальной сущности Церкви, отличаются гораздо более глубоким философским мышлением, стремлением к постижению первооснов, общих идей. Старообрядцы-поповцы не создали ни на протяжении XVIII века, ни позднее произведений, сопоставимых со «Щитом веры» и тем более с «Поморскими ответами», получивших общее признание и широкое распространение. Их аргументация практически ограничена рамками церковного права и церковной истории и поэтому полемическая литература старообрядцев-поповцев представляет малый самостоятельный интерес для историка религиозно-философской мысли. Но именно спор с поповцами послужил причиной разработки проблем связи формы и содержания в беспоповской литературе XVIII века.

Глава четвертая

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СТАРОВЕРЧЕСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ.

СТАРОВЕРИЕ И РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО.

Выше были рассмотрены философско-мировоззренческие основания сделанных староверческой мыслью выводов о том что перемены, произошедшие в жизни России с XVII века, представляют собой не просто разрушение установленных традиций и обычаев, но онтологическую катастрофу вселенского масштаба, которая не имеет «обратного хода». Даже восстановление разрушенных внешних форм священнодействий, связующих земной и сверхъестественный мир, не наполнит их вновь бесповоротно утраченной духовной сущностью. Это означало вступление человечества в новую, завершающую фазу мировой истории.

Проблемы философии истории, направления исторического процесса одновременно являются в данном случае онтологическими проблемами, так как в аксиоматике средневекового мировоззрения история Церкви — не история одного из многих социальных институтов, не частная составляющая общей человеческой истории. Специфический «антропоцентризм» средневекового и старообрядческого мировоззрения состоит в том, что человек, «венец творения», не есть цель сам по себе, но в своём отношении к Богу, которое реализуется в Церкви — мистическом теле Христа (Логоса, Высшего Абсолюта), в онтологической сердцевине человеческого и вселенского бытия сотворенного мира. Смысл и назначение истории, бытия мира — приведение людей к Богу через Церковь. Поэтому происходящее в жизни Церкви имеет значение для всего бытия и не может быть охвачено категориями и закономерностями «более общего порядка», так как само существование таковых означало бы логическое противоречие в исходных определениях.

В русских летописях, в посланиях старца Филофея и в других древнерусских памятниках письменности мы можем наблюдать, что для средневековых книжников всё происходящее в мировой истории имеет «служебное», провиденциальное значение для обращения народов к вере и для наказаний за прегрешения. Эсхатологическое учение, вопрос об антихристе был одновременно и вопросом о конечном этапе мирового исторического процесса и, вследствие его всеохватывающей значимости — вопросом онтологическим, о произошедшей катастрофе в Церкви, а значит — и во всей Вселенной, во всём тварном мире.

Начиная с XVII века и далее, старообрядческая книжность представляет собой прежде всего опыт дедуктивно-логического применения и герменевтического толкования совокупного наследия православно-христианской мысли о ходе и конце истории в конкретной ситуации, созданной произошедшим расколом. Генетическая и логическая связь, преемственность с предшествовавшим развитием и разработкой телеологических и эсхатологических идей настолько велика, что понимание смысла умозаключений, изложенных в старообрядческой литературе, возможно только при условии реконструкции полноты того интеллектуально-культурного контекста представлений средневекового миросозерцания, в рамках которого действовала старообрядческая мысль.

Поскольку грань между религиозной философией и догматическим богословием и так трудноопределима и служит предметом спора в современной историко-философской науке, говорить о философичности и логической обоснованности выводов, сделанных книжниками-староверами XVIII века в отношении некоторых особенных закономерностей исторического процесса можно только с учетом указанного контекста. При несоблюдении этого герменевтического принципа, в отрыве от своих мировоззренческих оснований, некоторые рассуждения, например, о «духовном антихристе», действительно могут выглядеть лишь парадоксальным мифотворчеством.

Конечно, общий философский анализ православно-христианского телеологического и эсхатологического учения составил бы задачу, во много раз превышающую объем нашего исследования и, в конечном итоге, привел бы к первопричине — к неразрешенному в современной философии вопросу о существовании Бога и смысле существования человечества. Поэтому мы ограничимся лишь кратким рассмотрением основных эсхатологических положений, воспринятых старообрядческой культурой в качестве несомненных аксиом и постараемся выделить элементы историософских представлений, обнаружившихся в процессе логических и герменевтических операций, посредством которых старообрядческая мысль в XVIII веке согласовывала традиционную аксиоматику с объективной реальностью окружающего мира.

С евангельских времен христианское учение о судьбе тварного мира отличает жесткая детерминированность, предопределенность его финала: история человечества неизбежно закончится отпадением большинства людей от истинной веры, воцарением антихриста и вторым пришествием Христовым. Развитие цивилизации завершится не духовным расцветом, а общим отступлением от христианской веры и нравственным разложением. Полемизируя с попытками русских религиозных мыслителей конца XIX-начала XX вв. модернизировать учение о судьбах мира и придать ему более «оптимистический» характер, архиепископ Серафим (Соболев) писал: «Ни одним словом Господь не показал, что на земле наступит для людей золотая эра, полная земного счастья, что будет в жизни всех народов царствовать любовь и совершенный порядок (...). В словах Своих: „обаче Сын Человеческий пришед убо обрящет ли веру на земли“ (Лук. 18;8) Он показывает, насколько безотрадно будет пред Его вторым пришествием религиозно-нравственное состояние человечества»[93; c.182]. Эсхатологические ожидания, предчувствие приближения неизбежного «конца мира», то усиливаясь, то ослабевая, постоянно влияют на христианское отношение к миру, на осмысление исторических событий. Уже в изречениях Исуса Христа, в Апокалипсисе и посланиях апостолов говорится о необходимости ежедневно быть готовыми встретить грядущий Судный день.

На основании ветхозаветного пророчества Даниила о четырех сменяющих друг друга царствах и некоторых новозаветных текстов, в христианской мысли довольно рано был сделан вывод о взаимосвязи судеб мира с существованием «последнего царства», удерживающего от прихода антихриста. Таким образом, эсхатологическое учение оказывалось в непосредственной связи с состоянием государственно-политического строя. Первоначально ранние христиане отождествляли последнее всемирное царство с Римской империей. «Мысль о неразрушимости Римской империи очень легко перешла от язычников и к христианам, потому что все христиане первых веков были подданными Рима, жили среди язычников, многие сами были первоначально язычниками или, по крайней мере, принадлежали к язычеству деды и отцы их. Но так как христиане твердо знали, что на земле нет ничего вечного и что здешний мир некогда кончится, то у них мысль о вечности Римской империи получила существенное видоизменение: они признавали эту империю вечной в том смысле, что она не будет разрушена до конца мира» [21; т.1, с.500-501].

После того как христианство становится государственной религией Римской империи, эта идея окончательно закрепляется в общественном сознании и в скором времени дает бурный резонанс: в V веке опустошительные нашествия варваров разрушают Рим, исполняется 6000 лет от сотворения мира. Для многих христиан это несомненный признак приближающегося воцарения антихриста и конца мира. Однако, ожидаемой вселенской катастрофы не происходит и с выдвижением на роль столицы православного мира Константинополя в нем начинают видеть «Новый», «Второй Рим», новое воплощение вечного Рима. Другой вариант доктрины «вечного Рима» мы видим на Западе в Священной Римской империи.

Мы не будем подробно останавливаться здесь на истории эсхатологической теории вечного Рима, которая изучена В. Малининым [66], а также М. Ястребцевым [12]. По мнению М. Ястребцева, эта теория носила общемировой характер и неоднократно возникала в разных христианских державах, когда «возникали однородные обстоятельства, при которых родилась идея вечного Рима» [12; л.78 об.]. В Византии указанная теория порождает не столько притязания на всемирную гегемонию, сколь эсхатологические выводы при каждой угрозе существования империи: с самого начала мусульманской экспансии в ней видят не просто возможный источник опасности для страны, но войско антихриста, с победой которого наступит конец мира. После заключения в 1439 г. Константинопольским патриархом и императором унии с католичеством и завоевания в 1453 году Константинополя турками, воспринятого как Божия кара за соединение с латинской ересью, очень многие ожидали немедленного конца света; тем более что в 1492 г. исполнялось 7000 лет от сотворения мира. Эти эсхатологические ожидания распространились в конце XIV-XV веках и на Русь, где получили большую известность такие сочинения греческого происхождения, как «Откровение Мефодия Патарского», «Житие Андрея Юродивого». По свидетельству Епифания Премудрого, некоторые укоряли св. Стефана Пермского за то, что он создал зырянскую письменность, которая уже не нужна, так как через 120 лет произойдет кончина мира [66; с.429]. Греческие и русские пасхалии рассчитывались только до 1492 (7000) года, причем в некоторых из них против этого года прямо указывалось, что тут ожидается конец света [66; с.430].

Известные слова апостола Павла: «тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2; 7) богословами, начиная с Тертуллиана, истолковывались в том смысле, что римская власть и есть «удерживающий», препятствующий воцарению антихриста. За крушением Византийской империи эсхатологической катастрофы не последовало. Значит, вечный Рим не разрушился, но переместился из Византии в иное царство. Доктрина о Москве – Третьем Риме, как мы уже упоминали ранее, смогла оформиться только к концу XV века. Во-первых, в 1492 (7000) году предполагался возможным конец света и исчезновение из мира «удерживающего» согласовывалось с этими ожиданиями. Во-вторых, будучи до 1480 г., хотя бы и формально, вассально зависимым от иноверной Орды государством, Русь не могла претендовать на роль преемника вечного Рима. Зародившись в тревожной атмосфере ожидания близкого Страшного Суда, доктрина «Москва – Третий Рим» вобрала в себя эту тревогу. Уже в посланиях старца Филофея исследователи отмечают не ожидание вечного торжества Московской державы, а прежде всего предчувствие приближения гибели мира, которая может быть ускорена оскудением добрых дел и умножением неправды. Ход мировой истории оказывается связан с религиозно-нравственным состоянием в последнем православном царстве [см. 12; л.186 об.-187].

Выделенные нами особенности доктрины «Москва — Третий Рим» как частного воплощения общей теории о четвертом апокалипсическом царстве, вечном Риме имеют важное значение для реконструкции старообрядческого воззрения на ход русской и мировой истории. Нам не представляется возможным говорить в данном случае о существенном влиянии какой-либо национальной специфики, особенностей именно русского национального менталитета. Мы видим, что, независимо от национального состава общества, разрушение державы, олицетворявшей собой четвертое апокалипсическое царство, означало для массового сознания приближение антихриста и конца мировой истории. Если падение Рима и Константинополя произошло от иноземного вторжения, то в Москве произошло внутреннее крушение: перемены, существенная значимость которых анализировалась нами в предыдущей главе, знаменовали отпадение от истинной веры церковной и гражданской власти, после которого Москва перестала быть опорой Православия. Если после падения первого и второго Рима православное сознание в исторически краткий срок обретало новое воплощение столицы Православия, то найти замену Москве не представлялось возможным. Причина здесь не в словах «четвертому Риму не быти», не имеющих достаточно авторитетного обоснования в Св. Писании и Св. Предании, а в реальной религиозной карте мира XVII—XVIII вв.\*)

\*) Старообрядческие легенды о Беловодье, «Опоньском царстве», расположенных в самых удаленных краях земли и поэтому сохранивших истинное Православие — своеобразные отголоски поиска «четвертого» Рима.

В старообрядческой письменности XVII-XVIII вв. все внимание сфокусировано на вопросах, в сущности наднациональных: нельзя обнаружить практически никаких упоминаний о «Третьем Риме», о национальной исключительности русского народа. Старообрядческие полемисты уделяют довольно много внимания доказательству православности дониконовской Руси, тщательно перечисляют свидетельства восточных патриархов о безупречности Православия на Руси — но ведь это апологетическая литература, опровергающая клевету реформаторов о «поврежденности веры» в России. В сущности же своей не национальные, а общеправославные воззрения определяют парадигму умствования староверия; главный историософский (и онтологический) вывод о воцарении антихриста после крушения (внешнего или внутреннего) последней православной державы связан не с русской национальной спецификой, не с особенностями переживаемого Россией исторического периода, но прежде всего с православно-христианской эсхатологией.

Действительно, для традиционалистского сознания с логической неизбежностью образовывался вывод из двух посылок: а) духовная иерархия произвела искажение форм богопочитания, ведущее к разрыву связи с трансцендентным; б) утрата истинной церковной иерархии возможна только на конечном этапе мировой истории, при воцарении антихриста,— следовательно: падение последнего оплота Православия, Московской Руси, знаменует пришествие в мир антихриста. «До конца последовательным был только вывод беспоповцев. С настатием антихриста священство и вовсе прекращается, благодать уходит из мира и Церковь на земле вступает в новый образ бытия, в “бессвященнословное” состояние, без тайн и священства. Это не было отрицанием священства. Это был эсхатологический диагноз, признание мистического факта или катастрофы: священство иссякло...» [113 ; с. 69]. Однако, этот вывод был принят не всеми староверами и, по всей видимости, не только из непоследовательности и склонности к компромиссам. С.А. Зеньковский полагает, что протопоп Аввакум, ставший фактически основателем поповства, не мог целиком разделять суждения о последнем отступлении, неизбежности прихода антихриста и его окончательной победе над русской Церковью благодаря своему духовному оптимизму и убежденности в своей миссии спасения старой веры.[43; с. 356 и сл].

Если в течение второй половины XVII века и «оптимисты» и «пессимисты» среди староверов ожидали незамедлительной развязки, будь то светопреставление или восстановление Древлеправославия на Руси, то в рассматриваемый нами хронологический период — в XVIII веке, ситуация сильно изменяется. Христианское эсхатологическое учение содержало целый ряд важных положений, которые староверам-беспоповцам необходимо было согласовать с окружающей их конкретной исторической обстановкой. В ходе этой интеллектуальной работы в старообрядческой литературе XVIII века бурно развивается система экзегетики, герменевтики, позволяющая истолковать древние сакральные тексты (подробное рассмотрение методики истолкования текстов производится нами в одной из последующих глав).

Строго буквальный подход к эсхатологическим сакральным текстам мог послужить основанием для вывода, что антихрист — конкретный человек во плоти, который покорит весь мир и будет править в течение трех с половиной лет, после чего будет уничтожен вторым пришествием Христа. Библейские пророчества и поучения святых отцов рисовали яркие образы того, что свершится в это время. В позднейшее время Вл. Соловьев в «Трех разговорах» сделал попытку представить, как апокалипсические события могли бы развиваться в условиях современного мира. Он считал при этом, что 3,5 года будут буквальным календарным сроком.

В первоначальный период раскола многие староверческие авторы в своих крайне эмоционально насыщенных писаниях придерживались мнения о том, что три с половиной года перед концом мира уже заканчиваются. Однако, с наступлением XVIII века окончательно стало ясно, что предстоит еще некоторый совершенно неопределенный промежуток земного существования, природу которого следует как-то истолковать. В отличие от поповцев, считавших, что пришествие антихриста ещё не состоялось и современные события — лишь предуготовление к его появлению, староверы-беспоповцы были вынуждены разработать свою теорию, своё учение о «духовном антихристе».

Беспоповство не могло, не отрицая самое себя, отказаться от представлений об уже состоявшейся онтологической катастрофе — исчезновении из мира благодати и истинного священства. Факт исчезновения истинно православной иерархии объясним только состоявшимся приходом антихриста, возможен и неизбежен только в этом случае и, в свою очередь, подтверждает его приход в мир. Поведение новообрядной иерархии, жестокими методами истреблявшей Древлеправославие, не позволяло сомневаться в своих выводах. Но требовалось объяснить — кто есть антихрист персонально? к чему применим срок три с половиной года?

В «Щите веры» этим проблемам отводится пятая, завершающая часть книги. Автор «Щита» стремится доказать, что значительную часть апокалипсических пророчеств невозможно понимать буквально, так как это приводит к абсолютно неразрешимым смысловым противоречиям. Отказавшись от попыток отождествить антихриста с конкретной исторической личностью, книжники-беспоповцы утверждали, что антихрист — понятие духовное. Это не физическая личность, так как всё предсказанное о нем в пророчествах не может осуществиться в одном человеке. Поэтому всемирное владычество антихриста, понимаемого как совокупность всех еретиков, исказителей истинного христианства, будет продолжаться некоторый неопределенный срок, но неизбежно завершится низвержением антихриста Христом во время Его второго пришествия.

Исследователями отмечались черты сходства между беспоповским учением о духовном антихристе и некоторыми особенностями протестантизма XVI—XVII вв. Уже Лютер проповедовал учение о том, что антихрист — это папство, причем, не один конкретный папа, а сама система папства [см. 21, т.1], [12]. По всей видимости, под влиянием протестантских идей, учение о папстве как воплотившемся антихристе попадает в сочинение С.Зизания — толкование 15-го слова св. Кирила Иеросалимского, которым начинается «Кирилова книга» [53]. Для старообрядческих мыслителей воплощением духовного антихриста становится не только папство, но в первую очередь, никонианская церковь.

Учение о «духовном антихристе», которого не имелось в ясно изложенном виде в православно-христианской мысли прошлого и было подробно обосновано в старообрядческих беспоповских сочинениях XVIII века, служило для некоторых ученых одним из свидетельств присутствия рационалистического элемента в мышлении староверов (см. [7]). Отметим, что рационализм в данном случае понимается как отказ от авторитетного предания в пользу самостоятельных, подкрепленных только логической аргументацией, суждений.

В данном случае положительный или отрицательный вывод о присутствии рационализма в старообрядческой мысли предопределяется не столько содержанием, вкладываемым в понятие «рационализм», сколько личной религиозно-философской позицией исследователя (см гл. 7). По мнению беспоповских мыслителей, их логические и герменевтические операции не изменяют церковное учение, а согласовывают, связывают между собой *несомненно достоверный авторитет* Св. Писания и Св. Предания с *несомненно достоверным*, можно сказать, непосредственно наблюдаемым фактом свершившегося воцарения в мире антихриста. Беспоповские трактаты всячески подчеркивают стремление остаться в рамках общепринятых воззрений и решить проблему, не стоявшую непосредственно перед христианскими мыслителями прошлого, без отступления от традиционного мировоззрения. Насколько это удается без нарушения законов логики и без произвольных, натянутых толкований, можно судить только на основании детального анализа богословской проблематики, не входящего в рамки настоящего исследования.

Наиболее радикально настроенные старообрядческие мыслители беспоповского направления, последовательно проводившие мысль о полном завоевании мира антихристом и уходе из мира благодати, приходили к выводу, что весь материальный мир осквернен антихристом, что в нем уже невозможно никакое богослужение и поэтому надлежит полностью отказаться от церковных служб (нетовщина). Некоторые отрицали возможность поклонения иконам и другим материальным святыням, так как весь мир находится во власти антихриста (например, «дырники», молившиеся вместо икон на восток через специальные отверстия в стенах домов).

Отдельные авторы, писавшие о староверии, (см. [43]), усматривают в этих радикальных староверческих толках близость к учению манихеев и богомилов. Следует, однако, учитывать, что у последних восходящая к гностицизму идея о материи, как о зле, злом начале, сотворенном «низшим богом», «демиургом» или демоном ведет к выводу, что сама материя есть зло по природе, по существу. Нет никаких убедительных доказательств прямого или опосредованного влияния манихейско-богомильских учений на радикальное беспоповство, во многих других пунктах явно мировоззренчески несовместимое с ним. Кроме того, для радикальных беспоповцев материя не была изначально злом и не стала злом сама по себе. Она является лишь страдательным началом, претерпевающим действие власти и духа антихриста.

Доктрина о воцарении в мире духовного антихриста является тем фундаментом, той исходной посылкой, исходя из которой староверие строит свои отношения со всем окружающим его миром: с государством, обществом и культурой России. В рассматриваемый нами хронологический период, т.е. в XVIII веке, когда, начиная с реформ Петра I происходит активная интеграция России в культурную жизнь Европы, интеллектуальная жизнь и быт переустраиваются в духе, противоположном православному традиционализму. Староверие оказывается в культуре XVIII века совершенно особым феноменом, духовное и интеллектуальное бытие которого практически не взаимодействует с культурой образованной части российского общества. Изоляционизм староверия представляет собой вполне адекватную реакцию традиционного православного сознания при столкновении с иноверным обществом и основывается на собранных в «Кормчей книге» правилах и законах, требующих «несообщения» православных с еретиками. Никакой самостоятельной социально-политической, экономической или культурологической теории, независимой от религиозно-эсхатологической мотивации, староверие не вырабатывает.

Полемика вокруг природы социальных воззрений старообрядческих мыслителей, их значения в общей мировоззренческой системе староверия, имеет длительную историю и отличается крайним различием, полярностью высказываемых оценок: от провозглашения социальных стремлений истинной движущей силой старообрядчества, которое лишь использует религиозные разногласия как предлог, повод для выражения социального протеста, до практически полного отрицания роли социальных мотивов. Социальные воззрения староверов трактовались разными исследователями и как консервативно-охранительные, и как демократические и даже революционные.

Если мы обратимся к истории европейских сектантских и еретических движений, то без труда обнаружим, что во многих из них наличествовала ясно выраженная, теоретически, доктринально обоснованная антигосударственная, демократически-социалистическая направленность, в некоторых сектах доходившая до полного анархизма и отрицания всякой государственности (яркий пример – анабаптисты в Германии XVI века). Опираясь на собственную трактовку Священного Писания, еретики вели проповедь имущественного равенства (а анабаптисты, уничтожая библиотеки – и интеллектуального равенства), отрицали судопроизводство, присягу, несение военной службы, сословную структуру общества.

Подобно тому, как практическая церковная жизнь староверов, особенно беспоповцев, неоднократно давала предлоги для сближения староверия с протестантизмом, целый ряд особенностей общественной жизни старообрядцев служил поводом для того, чтобы находить в староверии черты «демократического, антифеодального и антицерковного движения». В самом деле, старообрядчество (особенно беспоповство) рассматривало государственную власть как власть антихриста, государственный герб как печать антихриста; многие не совершали молитву о властях, всячески избегали участия в государственной деятельности. По социальному составу в староверии преобладали крестьяне, купцы, мещане; в жизни общин доминировал дух равенства, выборные принципы.

Но, как мы уже имели возможность убедиться, негативное отношение старообрядцев к Синодальной церкви вовсе не дает основания сближать их с протестантизмом и рационалистическими сектами: староверие не отрицает и не изменяет традиционного православного мировоззрения по отношению к Церкви в принципе, как к институту, как к Божиему установлению; но в конкретной, апокалипсически окрашенной ситуации всеобщего отступления осуждает конкретное синодальное священство по причине его уклонения в ересь. Европейские средневековые ереси в своей антигосударственной доктрине видели восстановление нормы, возврат к наиболее истинной форме устройства общества. Можно ли в проповеди староверов о царской власти как антихристовой видеть отрицание идеи государства, идеи монархии? Для ответа на этот вопрос рассмотрим историю отношений старообрядчества и государственной власти.

Отношения Церкви и государства в России воспроизводили симфонию, установленную между византийским императором и Православной Церковью; представляли тесный союз, который Церковь поддерживала воспитанием в народе чувств глубокого уважения и покорности царской власти, освящая все её государственные мероприятия, а государство осуществляло покровительство Церкви, защиту её интересов, что давало основания для деятельного участия представителей государственной власти в церковных делах. В XVII веке церковная жизнь настолько глубоко перемешивалась с государственной, что трудно было провести пограничную черту между той и другой, определить, где оканчивались функции одной и начинались функции другой власти [8; с. 23-24].

Хотя вплоть до патриарха Никона симфония унаследовала от Византии отчетливый цезарепапизм, т.е. первенствование власти царя, влияние властей всегда было взаимным. Так, Судебное уложение 1649 г. царя Алексея Михайловича обосновывает гражданские узаконения церковным учением; говоря о недопустимости нарушения гражданских законов, указывает на религиозно-нравственные мотивы, на греховность нарушений. Само помазание на царство имеет статус священнодействия, в ходе которого помазанник Божий получает особую благодать. В то же время обязанностью царя является хранение чистоты Православия. Еще в правление Ивана III преп. Иосиф Волоцкий, требовавший от него энергичных мер по борьбе с ересью жидовствующих, писал в своем «Просветителе»: «Цари и князья должны всячески заботиться о благочестии и охранять своих подданных от треволнения душевного и телесного» [46; c. 367]. Доктрина о Москве — Третьем Риме также возлагала на московского самодержца — последнего православного царя — миссию хранения чистоты православной веры.

Неразрывная связь государственной и церковной властей исключала возможность того, чтобы реформа патриарха Никона осталась «чисто церковным» делом, в отношении которого государство могло оставаться нейтральным. К царской власти апеллируют обе стороны: реформаторы требуют применения репрессий к защитникам древлего благочестия, а последние в многочисленных челобитных убеждают царя остановить Никона. Несмотря на то, что с самого начала гражданские власти были полностью солидарны с Никоном, отношение предводителей староверия к государю было совершенно иным, нежели к патриарху, который представлялся им главным виновником разрушения церковных установлений.

Сложившийся взгляд на царя, как на первого защитника православной веры и народных интересов поддерживал по отношению к нему прежнюю любовь и уважение. На допросе на Московском соборе 1667 года протопоп Аввакум объясняет причину единомыслия царя с патриархом таким предположением: «а Государь наш царь и великий князь Алексей Михайлович... православен, но токмо простою своею душею принял от Никона, мнимого пастыря, внутреннего волка, книги, чая их православны, не разсмотря плевел в еретических книгах» [67; т. II, с. 22-23].

Если силою обстоятельств и очевидных фактов староверы принуждены были убедиться в неправославии главы Русской церкви – патриарха, то им не хотелось лишать себя последней надежды на торжество Древлеправославия и сразу потерять веру в правоверие царя. На первых порах они всеми силами стараются устранить даже тень подозрения, используют первое более или менее правдоподобное предположение, чтобы оправдать в своих глазах пошатнувшегося, по-видимому, в вере царя – что царь обманут, введен в заблуждение по простоте его души. Эта догадка подавала надежду вернуть царя в лоно истинной веры, убедить его прекратить искажения, вводимые реформаторами. По словам И.М. Громогласова, «против понимания раскола, в первое время его существования, как протеста против государственной власти, самым решительным образом говорит то, что именно к государственной власти, к царю Алексею Михайловичу обращаются первые расколоучители за содействием – с жалобами на п. Никона и с просьбами о его удалении» [34; с. 20].

При этом староверы не только не отрицали, но признавали безусловно необходимым вмешательство в церковные дела гражданской власти. «Благочестивый Государь, – пишет, например, из Пустозерска царю поп Лазарь, – имаши власть Божию. Сего ради божественная сотворяти смееши» [67; т. 1, с. 223].

Только после анафем собора 1667 года и под влиянием принимавших все больший размах и жестокость репрессий староверческие мыслители были вынуждены расстаться с надеждой на возвращение царя к истинной вере. Отступление от древлего благочестия высших гражданских и церковных властей и жестокие гонения утверждают их в убеждении о свершившемся падении последнего оплота Православия – Третьего Рима и наступлении «последнего времени» – владычества антихриста. Одним из первых эту мысль высказал старец Авраамий. «Иного отступления уже не будет, везде бо бысть последнее <время> Русии, тако от часа сего на горшая происходит. Будет Русия обладаема цареми нечестивыми, — тии суть розы антихриста. И во время се ни царя, ни князя, ни святителя православного нет»[67; т. VII, c. 213].

Если христианская история человечества закончилась, следовательно, в мире более нет православной гражданской власти, а царь и государство являются орудиями воцарившегося антихриста. Правительственные репрессии получили в религиозном сознании ревнителей старины значение наглядного подтверждения этого тезиса и послужили камнем преткновения для их гражданской совести. В самом деле, если гражданская власть теряла право на прежнее уважение, теряла всякий авторитет, то не совсем естественным являлось и повиновение такой власти. Более того, если царь был слугой, орудием антихриста, то и повиновение ему оказывалось грехом, служением самому антихристу, а борьба, противление такому царю, казалось, было бы делом богоугодным.

Но такого радикального вывода, возводящего на уровень религиозной доктрины борьбу с государством староверческие вожди не сделали. Оборона староверия от правительственных преследований носила пассивный характер, даже самые радикально настроенные староверы предпочитали не вооруженную борьбу, а самосожжение [см. 8; с. 88-89].

Таким образом, в отличие от ересей, обладавших определенной доктриной, концепцией, богословским обоснованием преобразования или упразднения государства, староверие оставалось чуждо проблем политического переустройства государства и общества, не выступало носителем идеи о насильственном восстановлении «социальной справедливости». Конкретно сложившиеся отношения с царской властью являются следствием произошедшей эсхатологической катастрофы. Падение антихриста, согласно Священному Писанию, должно совершится не от рук человеческих, а от руки Самого Христа. Поэтому идеальное гражданское устройство общества находится в прошлом, в утраченном православном царстве и никакая социально-политическая деятельность людей в принципе уже не способна его возродить.

Показательно, что старообрядческая литература, общий объем которой огромен, полностью игнорирует проблемы государственно-общественного устройства. Во всех старообрядческих сочинениях одна тенденция, одна окраска – религиозная. Ни одного слова против жизни государственной, ни одного намека на несправедливость социального строя, ни одной жалобы на экономические порядки. Встречаются речи о мирском благоденствии и упоминания об общественных бедствиях, но исключительно в связи с религиозными причинами. Используя почерпнутую из ветхозаветной истории теорию о том, что прегрешения и нечестие царя навлекают Божию кару на весь народ, староверческие писатели причину переживаемых и могущих наступить бедствий указывали не в централизации государственной власти, не в попрании земских прав, не в экономической эксплуатации, а исключительно в измене древлему благочестию (см. [8]; [10]; [34]).

По справедливому мнению Мельникова-Печерского, специально занимавшегося изучением вопроса о социально-политических настроениях староверов, даже самые радикально настроенные староверы-беспоповцы, отказывавшиеся совершать моление за царя, признавали в принципе необходимость царской власти, были чужды антимонархических и демократических стремлений [8; с. 119]. Староверческие писатели всегда с гордостью упоминали о происхождении из знатных боярских и дворянских родов боярыни Морозовой, княгини Урусовой, братьев Денисовых. Напротив, попытки А.И. Герцена и В.Н. Кельсиева развернуть среди старообрядцев революционно-демократическую пропаганду потерпели полный провал. Революционные события начала ХХ века получили в среде староверов положительную оценку только в связи с прекращением религиозных преследований, вскоре, впрочем, возродившихся в виде атеистических гонений, гораздо более жестоких. Показательно, что в старообрядческой среде не возникло никакого движения, сходного по политической ориентации с «красной» обновленческой церковью.

Богословский вывод о воцарении антихриста или, по крайней мере, об отпадении в ересь всего окружающего общества был той основой, на которой строилась система отношений староверов с внешним миром. При этом правила, регламентирующие отношения с еретиками, были вовсе не собственным изобретением старообрядцев. Они лишь последовательно и неуклонно применяли канонические правила православной Церкви. Еще в раннехристианские времена Церковь выработала очень жесткие запреты с целью изолировать правоверных христиан от еретиков.

Уже в апостольских посланиях звучали требования «уклоняться от производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились» (Римл. 16; 17), поскольку «худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15; 33). При этом еретики, т.е. отпавшие от истинной веры почитались гораздо большими грешниками, чем язычники: с ними следовало прекращать дружбу, совместные трапезы и всякое общение. Но в то же время всемерно поощрялась проповедь, направленная на обращение еретиков: «Рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю» (2 Тим. 2; 24-26). «Если кто из вас уклонится от истины и обратит кто его, пусть знает, что обративший грешника от ложного пути его, спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5; 19-20).

Во время Вселенских Соборов многочисленными правилами и писаниями святых отцов был подтвержден и развит принцип изоляции от еретиков во всех видах жизнедеятельности, кроме как в полемике для обращения их к истине. Преп. Иосиф Волоцкий напоминал учение по этому предмету св. Иоанна Златоуста: «Возлюбленные, много раз я говорил вам о безбожных еретиках и теперь умоляю не объединяться с ними ни в пище, ни в питье, ни в дружбе, ни в любви, ибо поступающий так отчуждает себя от Христовой Церкви. Если кто и проводит житие ангельское, но соединяется с еретиками узами дружбы или любви – он чужой для владыки Христа» [46; с. 319-320].

На практике изоляция от общения с еретиками у староверов означает прежде всего недопущение ни в каком виде совместного моления с еретиками. Даже одновременное совершение крестного знамения в одном помещении старовером и еретиком приравнивается к молитвенному общению, которого следует избегать. Запрет на совместное моление с еретиками вполне канонически обоснован (Правило 46-е Святых Апостол), но в Московской Патриархии постоянно нарушается экуменическими молениями. Ссылаясь на слова апостола Павла (1 Кор. 5; 11), старообрядцы считают необходимым не допускать совместных трапез с еретиками и даже посуду, которой когда-либо пользовался еретик, считают оскверненной, непригодной для христиан. Понятно, что такие строгие правила, в сочетании с обстановкой внешних гонений и преследований, способствовали изоляции внутренней жизни староверческого общества от влияния окружающего мира.

В то же время необыкновенно развилась устная и письменная полемика с никонианами и между староверами разных толков и согласий. Полемика не была уделом лишь особой ученой богословской элиты. Она велась и между начетчиками отдаленных деревень, с живейшим участием всего населения. Только в старообрядческой среде была типичной картина, когда одна деревня, взяв телеги с книгами, ехала к соседям вести спор о вере. Протоколы-записи таких собеседований в списках ходили по рукам. Полемика с миссионерами Синодальной церкви в основном носила характер самозащиты, в отношении же внутристарообрядческой полемики движущей силой было стремление выполнить долг обращения заблуждающихся к истине. И хотя, как в полемических сочинениях первых лет после раскола, так и в старообрядческих журналах начала ХХ века можно встретить резкие и оскорбительные выпады, общий дух старообрядческой полемики лучше отражают слова из «Щита веры»: «Мы на едино точию спешимся, еже истину показати, а не на хульность свой язык поощряти. Суть бо сей обычай, еже на едины хулы обращатися, а не на свидетельства истины, в еретиках, лишенных правих доводов» [4; л. 307 об.].

Дореволюционные исследователи староверия единодушно признают, что уровень грамотности и религиозной образованности в среде староверческого населения был несравненно выше, чем в той части простого народа, что принадлежала к Синодальной церкви. Среди последней преобладали неграмотные, со скудными, подчас искаженными представлениями об основах христианской веры. В старообрядческой среде, даже в отдаленных глухих деревнях картина была полностью противоположной: неграмотность была скорее исключением, даже среди женщин; религиозные убеждения отличались осознанностью и глубиной. Постоянная необходимость защищать свою веру служила мощным стимулом развития умственной деятельности. Н.И. Костомаров писал об этом: «Русский мужик в расколе (т.е. в староверии – М.Ш.) получал своего рода образование, выработал своего рода культуру, охотнее учился грамоте; кругозор его расширялся настолько, насколько этому могло содействовать чтение Священного Писания и разных церковных сочинений... Как ни нелепы казаться могут нам споры о сугубой аллилуиа или о восьмиконечном кресте, но они изощряли способность русского простолюдина: он мыслил, достигал того, что мог обобщать понятия» [60; с. 231].

Поскольку получение казенного образования было связано с обязательным присоединением учащихся к Синодальной церкви, староверие было вынуждено создавать автономную, фактически нелегальную систему образования, которая была призвана удовлетворять двум целям: дать общее начальное образование и, кроме того, готовить кадры церковнослужителей. Образование носило религиозный характер, естественным наукам внимание практически не уделялось. В то же время для старообрядческих книжников было характерны глубокие познания в некоторых светских науках – в истории, палеографии, филологии. В их поле зрения попадала практически любая книга, сведения из которой могли быть полезными – убедительным свидетельством тому является объем литературы, цитируемой в старообрядческих сочинениях.

Для теории и практики староверия было характерно отрицание светской культуры западноевропейского, латинского типа. Это отношение к секуляризованной культуре является производным от фундаментальных мировоззренческих установок, определяющих соотношение религии и культуры. В отличие от нерелигиозных концепций, рассматривающих религию как одну из частей культуры, одну из форм духовной жизни человечества, традиционное православное мировоззрение единственную цель и смысл существования духовной жизни видело в её безраздельном устремлении к Богу, все же земные страсти и эмоции, объединявшиеся в категории «душевное», противополагались духовной жизни, как увлекающие от истинной цели бытия к бренной суетности.

Культура барокко с ее буйной устремленностью к радостям земной жизни действительно была полной антитезой православному мировосприятию. Кроме того, рядом со светской музыкой, живописью, европейской одеждой, театрами и литературой шло религиозное вольнодумство, переходившее в прямой атеизм (см.[4; о. 21].) Разрушение всех форм русской традиционной жизни и тотальное насаждение Петром I западно-европейских порядков закрепляло отождествление европейского с еретическим, антиправославным. Показательно, что староверческие авторы выступают в данном случае не как патриоты *русской* национальной традиции, но как защитники *православного* благочестия, основывающие свое неприятие европейских новшеств на «Кормчей книге» и на том, что «так делают латины и люторы» («Щит веры»). Сложившееся в XVII-XVIII вв. представление о светском искусстве, как богопротивном и безнравственном, закрепилось в староверии и дальнейшие эволюции светского искусства на это отношение почти не влияли.

Резкие возражения вызывали и элементы чувственности, светского искусства, вносившиеся в церковное искусство. Ещё Аввакум саркастически высмеивал новую «портретную» манеру иконописания в стиле объемной живописи – Спаситель на иконе изображен «как немчин», только шпаги у бедра не хватает. Не менее отрицательно воспринималось киевское партесное церковное пение, напоминавшее оперные арии. «Пение партесное новокиевское ныне в России в церквах воспевают, многоусугубляемое, со воздвижением всея плоти, с покиванием главы и с помаванием рук, от латин приятое, о чесом в конце Номоканона афонстии отцы являют и запрещают таковая пения» [4; о. 21, л. 82], ср. [3; o.50, п.22]. В церковное искусство активно внедрялись чисто светские приемы, обращенные совсем к иным движениям души, нежели традиционное богослужение.

Естествознание, как связанное с изучением и преобразованием земного мира, в системе ценностей староверия первоначально занимало маловажное место. Кроме того, естественнонаучные занятия в России XVIII-XIX вв. были неразрывно связаны с необходимостью вести европейский образ жизни, отступать от норм древлего благочестия. Тем не менее, именно промышленники-старообрядцы занимали лидирующее положение по внедрению передовой техники и технологии, немыслимой без использования достижений естествознания на своих предприятиях. В руках старообрядческих купцов, предпринимателей и фабрикантов была вплоть до 1917 года сконцентрирована значительная часть российской экономики.

М. Вебер в своих исследованиях [28] о взаимосвязи духа капитализма с учением протестантства показал, что деловая активность, предпринимательские устремления протестантов прямо обусловлены их богословским догматом о предопределении.

Можно ли говорить о том, что успехи староверческих купцов и капиталистов были обусловлены их религиозным мировоззрением? Несомненно одно: правительственные гонения побуждали староверов консолидироваться и фабрики, принадлежавшие старообрядцам, представляли собой нечто вроде религиозных общин. Однако, если М. Вебер мог из самих трактатов протестантских богословов черпать доказательства прямой связи хозяйственной практики с мировоззрением, то в старообрядческой литературе нет никаких теоретических экскурсов в область философии хозяйства, за исключением, быть может, не выходящих за пределы традиции упоминаний о необходимости честно трудиться.

Г.Флоровский пытался объяснить повышенную предприимчивость староверов следующим парадоксом: по учению беспоповцев, в мире воцарился антихрист, из мира ушла благодать. Это, по его мнения, оборачивалось своеобразным «пелагианством» — в этом мире человек не может надеяться на помощь благодати и, значит, должен рассчитывать только на свои собственные силы [113; с. 70].

Успешная практическая хозяйственная деятельность староверов остается фактом, однако нигде в старообрядческой литературе XVIII века и позднее не встречается подобное объяснение её мотивов. Выговская пустынь, бывшая религиозным центром староверия, в первой половине XVIII века становится и крупным хозяйственным предприятием под руководством выдающихся старообрядческих деятелей А. и С. Денисовых, в многочисленных сочинениях которых не обнаруживается какой-либо особой, отличной от традиционной, доктрины практической, хозяйственной деятельности. Представляется маловероятным, что старообрядческие предприниматели были движимы отвлеченными стимулами подсознательно, не отдавая себе в том ясного отчета. Умозрительное предположение Г. Флоровского вряд ли возможно как подтвердить, так и окончательно опровергнуть.

Выступив на защиту церковной традиции от необоснованных нововводств, староверие стремилось сохранить в неизменности весь уклад жизни русского человека. Это было тем более необходимо, что происходившая в России XVII-XVIII веков ломка традиций и общий натиск европейской культуры сопровождались отпадением от веры. Разрушение церковности и отказ от бытовых традиций шли рука об руку. Изоляция от перемен, консерватизм помогали староверам сохранить из поколения в поколение наследие традиционной русской культуры, уклада жизни.

До наших дней старообрядчество сохранило древнее знаменное пение, искусства иконописания и книгописания. В то же время, среди староверов, строго придерживавшихся Православия, практически не сохранилось никаких народных суеверий, пережитков язычества.

Замечательным видом народного творчества являются старообрядческие духовные стихи. Одни из них посвящены событиям древней и новой церковной истории, другие в поэтической форме отражают мировоззренческие проблемы бытия человека, его отношений к Богу и к миру. Сборники духовных стихов неоднократно издавались, в том числе в наше время.

Структура нашей работы предполагает рассмотрение методов критического исследования и толкования текстов старообрядческими книжниками в сответствующей специальной главе, однако предпринятое выше изучение совокупности их историософских представлений было бы неполным без одной темы, равно относящейся к содержанию обеих глав — методики критического исторического исследования.

Как было отмечено ранее, первоначальным тезисом реформаторов было то утверждение, что они восстанавливают «единственно истинную древнюю церковную традицию», сверяясь с «безупречными» эталонами и искореняют позднейшие по времени возникновения обычаи, внесенные лжеучителями и воплощающие в себе искажение Православия. Поскольку вскоре после выдвижения этого тезиса стало ясно, что имеющиеся исторические данные по меньшей мере не подтверждают его, реформаторы стали на путь фальсификации исторических свидетельств, таких, как появившиеся в начале XVIII века «Соборное деяние на еретика Мартина мниха» и «Феогностов требник».

Вообще говоря, с точки зрения философского анализа, полемика могла развиваться и развивалась в двух направлениях: *спор об исходных фактах*, *о базе данных* — об исторических свидетельствах, при том, что методы умствования, осмысления этих фактов, приемы доказывания оставались в основном в рамках традиционного православного мировоззрения и *спор мировоззренческий*, когда новообрядчество, не в силах обрести в фактическом материале бесспорных доказательств своей правоты, изменило сам подход, парадигму умствования, переосмысляя свои понятия о Церкви в католическом, протестантском или рационалистическом, просветительском духе.

Нам представляется, что первоначально полемика между никонианами и староверами была ближе к первому типу. Столкновением двух мировоззрений — традиционалистского и просветительского — полемика становится не изначально, как это полагает А. М. Панченко [75], а постепенно, по мере проникновения в мировоззрение новообрядной церкви западного влияния, нашедшего отражение в соответствующих сочинениях Феофана Прокоповича, а позднее митр. Платона (Левшина) (см. в предыдущей главе). Первоначальным же знаменем обеих сторон была верность древнейшей апостольской традиции и поэтому критический анализ свидетельств, используемых сторонами, сразу выдвинулся на первый план.

Опровергая утверждения реформаторов, староверческие полемисты применили оригинальные приемы составления и изучения хронологических рядов. Наиболее полное выражение этот метод получил у А. Денисова в «Диаконовых» и «Поморских ответах». Первый хронологический ряд включает перечень церковноархеологических свидетельств, начиная с момента крещения Руси. Когда речь идет о двоеперстном крестном знамении, основным свидетельством служат иконографические изображения, систематизированные по годам явления (написания). Непрерывность во времени (интервал всего в несколько лет) и обилие фактов служат решающим доводом в пользу того, что древние обычаи существуют постоянно и повсеместно в течение семи веков русского христианства. Ряд непрерывен: в нем нигде нет лакуны, разрыва, неизвестности — нет места, звена для события смены, искажения традиции, о которой говорили новообрядцы.

Как мы уже видели в предыдущей главе, представления о неразрывной целостности всего духовного и материального бытия Церкви, включая внешние формы богопочитания, приводило к мысли, что любое изменение происходит не стихийно, эволюционно, а имеет определенную смысловую мотивацию, имеет конкретное время совершения, причину и автора, духовный авторитет которого санкционирует изменение. В противоположность этому, Феофан Прокопович полагал : «Иногда же и некиим незнаемым способом, от времени до времени обычай переменяется, как уже много таких перемен видим, а кто и когда, одновластием или собором оные перемены сделал, того дознатся с истории не можем, и не нужда знать, понеже перемены не определенных от Бога вещей и потому средних и ненуждных, вреда Церкви не творят» [109; л. 31]. Иные онтологические воззрения имеют следствием иной подход к происходящим переменам.

Доказательная сила второго, параллельного хронологического ряда основывается на важном гносеологическом принципе, афористически сформулированном еще Исусом Христом: «нет доброго дерева, которое бы приносило худой плод; и нет худого дерева, которое бы приносило плод добрый» (Лк. 6; 43), лжепророки познаются по злым плодам своих учений. Применяя этот принцип к историческому процессу, «Поморские ответы» говорят: «Обычаи нововводныя, яко от времене и от лица познаваются (т е., имеют автора и время появления — М. Ш.), тако и с бедами и смущениями в народ вносятся; яко святый Мелетий, патриарх Александрийский глаголет: “тем всяк неотеризм припряжен есть к беде”. И паки: “и обыкшая с новым обретением бывати злая”» [3; л. 282 об.].

Хронологический ряд включает все упоминавшиеся в русских летописях богословские споры, ереси и нестроения, опять-таки с момента Крещения Руси. И в этом ряду нигде не находится упоминания о малейших волнениях, которые были бы неизбежны, если реформаторы были правы и где-то на семисотлетнем хронологическом интервале произошла замена «восстанавливаемых» ими «древних греческих» традиций на «нововводства и искажения», защищаемые староверами.

«Но ли нововводный обычай по тебе есть, кто о нововводстве сем смутися, который народ восколебася, кий человек замучися, кий христианин главоотсечение пострада, или легчайшая рещи, кая трость преломися, кая паучина раздрася, кая нить прервася. Аще же никтоже о сем не токмо не пострада, но ниже сомнеся, ниже малаго омышления возьиме, явственно зело, яко не нововводный есть обычай..., но древлецерковный святой, апостольский, тако восточныя, яко российския церкви содержание» [3; л. 283].

Показательно, что «Поморские ответы» не просто констатируют отсутствие в Церкви волнений, которыми должны были бы сопровождаться «нововводства», отступления от греческой традиции, но реконструируют весь хронологический ряд, стремясь удостоверить, что летописи чутко фиксируют все, даже малые церковные нестроения. Это должно доказывать, что летописцы не могли не заметить тех событий, на реальности которых настаивают новообрядцы и, следовательно, отсутствие сведений в хрониках может служить основанием для вывода об отсутствии самих событий. «...Недостоверно нам показуется ныне новоявленное Деяние соборное и еретика Мартина бытие, понеже и меньши того раздоротворцы не потаишася в российских историах, а такое знаменитое соборование и великое раздоротворение аще бы было, како бы мощно сему во историях и в житиях святых потаитися» [3; л.19]. В то же время идея о том, что в ходе исторического процесса насилия и казни обнаруживают неправоту, ложность учения тех, кто таким путем подтверждает свою деятельность, используется для обличения никониан.

Одним из наиболее распространенных обвинений в адрес староверческих мыслителей было обвинение в том, что их взгляды в области философии истории характеризуются абсолютизацией мертвой статичности, отрицанием самой возможности развития, движения, т. е. антиисторизмом. Изучение старообрядческих сочинений показывает всю ошибочность этого предвзятого мнения. Как мы уже видели, Феофан Прокопович и его единомышленники, стоявшие на иных, нежели староверы, онтологических позициях, совершенно иначе расценивали степень значимости изменений, ставших причиной полемики, чем староверы. Таков генезис просуществовавшего до нашего времени суждения о том, что староверие не различает «несущественных» изменений от «существенных» и расценивает их как равно неприемлемые. С. М. Соловьев даже увязывал инстинктивное, бессознательное неприятие новшеств со статическим характером уклада жизни допетровской Руси [103; с. 193], отказывая там самым староверию в способности теоретического осмысления своего неприятия новаций.

Как мы рассмотрели выше, онтологические представления староверческих книжников были базисом для сознательного и логически обоснованного неприятия никоновских искажений, имевших в этой мировоззренческой системе сущностное, а не поверхностное значение. В то же время уже у первых старообрядческих писателей XVII века, например, у диакона Феодора, мы находим четкое различение процесса совершенствования и исправления текстов богослужебных книг, всегда по необходимости бытовавшего на Руси от насильственного их искажения: «Не диво то, еже и в старых книгах какия описи бывают и есть, и тому бывает правое разсуждение, и последи исправляется от искусных мужей. Ово бо опись, ово же превращение и пременение книгам и догматам церковным. За опись бо кую в книге какой ни есть и погрешенное слово не подобает нам ни спиратися, ни стояти; а за превращение книг старых и догмат правых изменение подобает всякому христианину и страдати и умирати, обаче с разумом, испытав всякую вещь опасно писанием святых отец» [67; т. VI, с. 127]. В «Поморских ответах» проблеме исправления книжных текстов и других внешних форм богопочитания в Русской церкви до Никона специально посвящены ответы 26 — 54. Проблематика различий между неумышленными заблуждениями и сознательным отступлением от истины в старообрядческих сочинениях XVIII века в гносеологическом аспекте рассматривается нами в последующих главах.

Там же будет подробнее рассмотрено применение принципа исторического контекста в герменевтической методике старообрядцев. Осмысление содержания сакральных текстов и границ применимости церковных законов производится с учетом современной созданию текста исторической обстановки и в сочетании с другими церковными текстами. Отметим здесь, что существование и сознательное применение этих герменевтических методов показывает всю неправильность утверждения, что староверие строит свою доктрину на механически вычлененных из контекста цитатах и формально-буквальном применении свода церковных законов и правил, без учета причины, времени и цели их создания.

Следует заметить, что всё сказанное выше относится не ко всем изменениям материальной культуры в ходе исторического процесса, но по преимуществу именно к формам богопочитания, имеющим особый онтологический статус символов встречи тварного со сверхъестественным. И хотя интерес к закономерностям движения тварного, т.е. материальной культуры самой по себе, вне отношения к Богу, был в общем, весьма скромным, именно А. Денисову принадлежит в России заслуга первооткрывателя в одной из наук, прямо связанных с законами изменения культуры письменности — палеографии. Значение работы А. Денисова было показано В. Г. Дружининым в работе «Поморские палеографы начала XVIII века» [38]. А. Денисов не просто сделал отдельные наблюдения над различиями в русском языке, русской письменности XII и XVIII веков. Принципиально новой была для традиционного сознания сама идея о том, что письменная культура не статична, что она изменяется от века к веку и что научное изучение рукописи позволяет произвести ее датировку. Ученые защитники реформы, изготовившие поддельный документ XII века, совершенно не представляли, что законы языка, манера письма могут изменяться и не учли этого. Таким образом, мы имеем основание утверждать, что А. Денисов был не только пионером палеографической науки, но одновременно внес свой вклад и в историософию, высказав идею об изменении форм культуры письменности в ходе исторического процесса и осуществив практическое применение этого принципа в научно-критическом анализе [3; о. 9], [1; с. 159 сл].

Следует, однако, признать, что на уровне обыденного сознания в старообрядчестве сохраняется до нашего времени резкое неприятие изменений и новшеств во всех видах бытовой культуры. В значительной мере это связано с тем, что разрушение даже отдельных форм традиционного уклада жизни, как показывает историческая практика, ведет к существенному изменению ментальности общества.

Глава пятая

ВЗАИМОСВЯЗЬ ПОНЯТИЙ „ИСТИНА-АВТОРИТЕТ-ЛИЧНОСТЬ“

В ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ.

В третьей главе были исследованы онтологические основы конфликта между староверами и реформаторами. В контексте философско-мировоззренческой системы традиционного Православия произведенные реформой изменения, как мы убедились, имели первостепенную значимость и затрагивали самую сущность бытия Церкви, а значит, и всего сотворенного мира. Навязываемый авторитетом церковной иерархии разрыв с другим авторитетом – многовековой церковной традицией и явная несостоятельность аргументации, к которой прибегала иерархия в подтверждение своей позиции, с одной стороны; первостепенная, сущностная важность этого разрыва, его онтологический статус, не позволявший игнорировать его, с другой стороны, привели к необходимости для каждой личности совершать более или менее осознанный выбор между слепым подчинением авторитету иерархии или противлением ему, опирающимся на авторитет традиции и собственные духовно-интеллектуальные силы.

Ввиду того, что более чем полуторатысячелетняя история проблематики соотношения понятий «истина-авторитет-личность» была разными путями воспринята древнерусской и затем старообрядческой мыслью, нам представляется необходимым посвятить эту главу краткому рассмотрению предыстории развития указанной гносеологической темы. Старообрядческие книжники XVIII века имели эти воззрения как основание и отправную точку собственных рассуждений. Поэтому последние не могут быть поняты и оценены в отрыве от своего базиса. Кроме этого, предварительное изложение некоторых особенностей православно-христианского гносеологического учения формирует концептуальную и методологическую основу для анализа, предпринимаемого в последующих главах. Это особенно важно, так как при существующем разнообразии точек зрения на православно-христианскую философскую мысль в религиозной и светской научной литературе невозможно ограничиться ссылкой на какой-либо один общепринятый в истории русской философии подход к изучаемой гносеологической тематике.

Проблема взаимоотношений личности и авторитета в Церкви, оказавшаяся центральной в русском расколе ХVII века, непрерывно сопутствовала всему историческому бытию Православия с первохристианских времен. Каждый богословский спор, каждое еретическое движение, каждое обнаруживавшееся разногласие сопровождались выдвижением указанной проблемы на первый план. Конечно, авторитет первооснов христианского учения никем не оспаривался, однако, уже определение того, что, собственно, составляет эти первоосновы, а что в них не входит; что является гармоничным развитием этих основ, а что – их извращением, было постоянным предметом дискуссий.

Преимущественное право актуального истолкования авторитетной традиции в Православии усваивается духовным пастырям, однако, это первенство никогда не абсолютизировалось. Поскольку духовные пастыри не обладают непогрешимостью в суждениях, всегда существовала грань между долгом повиновения авторитету пастыря и долгом личной верности христианскому учению.

Особенности отношений между авторитетом и личностью происходят из специфики православной гносеологии в её части, касающейся религиозного, сверхрационального познания трансцендентной истины. В отличие от рационального знания, религиозное познание имеет принципиально иной объект и иную природу и, по определению, не может быть сведено к рациональному знанию, так как объект, доступный последнему, не есть трансцендентный, или, по выражению апостола Павла «надежда же, когда видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Римл. 8; 24-25). Сверхрациональное знание является не плодом личных познающих усилий субъекта, но результатом откровения, посылаемого Богом в воздаяние за труды личности по своему духовно-нравственному усовершенствованию. Лишь достижение духовной зрелости делает человека способным восприять, осознать открывающуюся ему истину. По учению св. Дионисия Ареопагита, это «истинное познание, но познание без слов и понятий, и потому несообщимое познание, доступное только тому, кто его достиг и имеет, и даже для него самого доступное не вполне: ибо и самому себе описать его никто не может...»[112; c. 103].

Таким образом, богооткровенная истина сочетает в себе *объективную природу*, так как она есть *знание о существующем реально*, вне и независимо от субъекта, а не продукт его умственного воображения, и определенную *личностную неотчуждаемость*: она не может из личностного переживания быть рационализирована и словесно оформлена в информацию, доступную каждому, независимо от уровня его духовного развития. Лишь прошедший путь духовного очищения получает способность восприятия такой истины.

Разумеется, не вся система православного мировоззрения является полностью воспринятой в мистических пророчествах и откровениях. Вечных истин, основополагающих догматов веры, этих, так сказать первоаксиом, данных в Божественном откровении, сравнительно немного. Такие истины называются чистыми, непостижимыми для разума догматами, в отличие от смешанных догматов, выводимых путем соединения первых с логикой и человеческими знаниями.

Противопоставление религиозного мировоззрения научному относится в основном к духовно-мистической составляющей церковного бытия, которая действительно подчиняется иным законам, нежели рациональное научное знание. В отношении же учения Церкви, рационального изложения её воззрений на мир, Бога и человека, которое не заменяет и не исчерпывает духовного, словесно невыразимого религиозно-мистического опыта, но очерчивает его границы, обозначает пределы Церкви и обычно называется догматическим богословием, можно сказать, что оно не противоположно по типу, парадигме умствования научным мировоззренческим системам, но в известном смысле вполне может рассматриваться как одна из них. Она построена, исходя из ограниченного набора аксиом, данных Богом в откровении и принимаемых на веру, отправляясь от которых, в полном соответствии с законами логического мышления выстроена мировоззренческая система — преимущественно спекулятивная, идущая от общих положений к частностям; можно сказать, дедуктивного типа, но включающая в себя и элементы индуктивного характера (катафатическое богословие, учащее о познании Бога через совокупность Его конкретных проявлений в сотворенном Им мире).

Не приписывая святым отцам предвидения современных философских понятий, можно, однако, упомянуть, что одним из приемов построения православной богословской системы является своеобразная проверка догматических положений на «верифицируемость» или «фальсифицируемость», когда при выработке спекулятивного, не поддающегося эмпирической проверке догмата, альтернативные варианты рассматривались по принципу логической цепочки: «если данное предположение (например, о двух или одной природах во Христе) истинно (или ложно), то, следовательно, в сочетании с аксиомой А (догматом А) получается утверждение, которое, в сочетании с аксиомой или историческим фактом В приводит и выводу, согласному (или противоречащему) с несомненной аксиомой С и, следовательно, данное предположение истинно (ложно)». История разработки догматических формулировок православного учения Вселенскими Соборами показывает, что именно такими путями, а не в порядке абсурдного нагромождения нелепостей, как пытались представить это критики религии, абсолютизирущие известное высказывание «верую, ибо это нелепо», неправильно приписываемое Тертуллиану [104; c. 33], формировалось словесное выражение мировоззренческой системы Православия.

Конечно, Церковь учит, что создатели этой системы были вдохновляемы откровением Св. Духа, а не просто собственным разумом, но это вовсе не означает, что их рассуждения были визионерскими фантазиями, не подчиняющимися законам мышления.

Выработанная отцами Церкви система считалась одновременно разумной и сверхразумной, т. е. представляющей собой не просто сумму знаний, которая может уточняться и перерабатываться на основе развития науки, но откровение Бога своей Церкви, направившего её Соборы и святых отцов к познанию вечных и неизменных истин. Принимая в расчет изложенное нами ранее учение о связи глубины ведения божественной истины с уровнем духовно-нравственного совершенства личности, можно сказать, что подчинение учению, традициям и установлениям Церкви, соединенно выраженным в Свящ. Писании и Св. Предании имеет гносеологический и нравственный аспекты.

Открытая Богом истина абсолютна, она не может впоследствии оказаться ложной или неточной. Между тем секуляризованная наука, в первую очередь гуманитарная, представляет собой набор множества школ, исповедующих противоречащие, взаимоисключающие взгляды на мировую реальность, так и не приходя к согласию в толковании важнейших проблем бытия. Смиренное признание ограниченности собственных познавательных способностей и подчинение авторитету Церкви представлялось традиционному мышлению более эффективным путем познания, нежели безнадежное блуждание в хаосе противоречивых гипотез и теорий в расчете лишь на собственные познающие усилия, отвергающие авторитеты, но не способные самостоятельно привести к постижению окончательных и абсолютных истин.

С другой стороны, церковная истина открывается праведным и святым, поэтому отрицание такой истины есть одновременно отрицание их праведности, претензия на большее совершенство духа, т.е, впадение в грех гордыни и своемудрия (см. Г. Г. Майоров «Формирование средневековой философии» [65; c. 9-10]).

В первохристианский период, когда не было развитой вербальной богословской системы, множества её вариантов, отвергнутых как ереси, характер богословских требований к христианину был достаточно прост. «Во времена апостолов и ближайшие к ним для догматствования не было повода. (...) Бывали случаи, что вера возгоралась в минуту и в следующую уже минуту крестили, уяснение же учения о Христе предоставлялось дальнейшему времени пребывания в Церкви. Крестились преимущественно лица еврейского происхождения или затронутые еврейскими воззрениями, а для них самый важный вопрос состоял в том, пришел ли Мессия, и когда кто-либо крестившийся из них говорил «верую во Христа», то этим исповедывал, что Мессия пришел и что жизнь должна устрояться иначе» [22; т. 2; с. 32]

С появлением ересеучений и усложнением догматики задача отделения православного исповедания от ересеучений становится все более сложной.

С первохристианских времен церковная иерархия почиталась носительницей, среди прочего, особой харизмы учительства, обладательницей дара направлять Церковь к истине. При том, что возможности рядовых христиан постигнуть всю богословскую премудрость были ограничены, естественно, что право суждения об истине усвоялось авторитету иерархии. Однако, между ролями личности и авторитета в процессе поиска истины существовало некоторое динамическое равновесие: абсолютизация каждого из этих начал была бы разрушительна для христианства.

Абсолютизация свободы личного суждения, на первых порах сдерживаемая авторитетом первооснов христианства, при отвержении авторитета иерархии, неизбежно на следующем этапе приводила к критическому пересмотру и разрушению этих первооснов, исключая всякую возможность единства личностей, необходимого для их существования в единой христианской Церкви. Напротив, абсолютизация авторитета иерархии (вовсе не свободной от возможности заблуждаться) имеет своим логическим следствием отрицание основы христианства — *личного* общения с Богом каждого христианина вместо которого высшей самоценностью становится послушание иерархии, вопрос же об истинности суждений этого авторитета оказывается отброшенным.

Свобода выбора между истиной и ложью, добром и злом, которой наделен каждый индивид и которая определяет христианскую сущность личности, оказывается при этом делегированной иерархии, личности же остается лишь выбор между послушанием и непослушанием.

Ни та, ни другая крайность в рамках христианства в абсолютном виде, естественно, не существовали,— протестантские секты близки к первой, католицизм ко второй.

Проблема отношений личности и авторитета при суждениях об истине возникла и разрешалась уже в первохристианские времена. Уже Христос предупреждает учеников о необходимости различать лжепророков и указывает на их признаки. Апостол Павел, неоднократно писавший в своих посланиях о необходимости повиновения и послушания авторитету пастырей, тем не менее одновременно категорически утверждает: «но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1; 8). В этом наставлении кратко излагается ряд важнейших положений: во-первых, предполагается само собой разумеющейся познающая способность каждой личности отличить ложное учение от истины; во-вторых, суждение об истинности учения следует производить, не смущаясь авторитетом того, кто данное учение проповедует, как бы он ни был велик, и в-третьих, ложность излагаемого учения служит основанием для полного ниспровержения авторитета, от которого она исходит.

Конечно, ввиду реальной ограниченности способностей рядового члена христианской общины безошибочно судить об истине и отступлениях от неё, при дальнейшем распространении христианства данная заповедь ап. Павла могла исполняться, не приводя к разрушению христианского общества только в диалектическом единстве с признанием авторитета церковной иерархии, коей в первую очередь и предписывалось отличать ложь от истины. При решении вероучительных вопросов носителем абсолютного авторитета является общий соборный разум Церкви. Понятие «соборного разума», объединяющего в себе Церковь и безошибочно определяющего истину (по откровению свыше) требовало персонификации, конкретного практического воплощения в субъекте. Из-за невозможности непрерывного соборования всех членов христианской Церкви авторитет соборного разума должен делегироваться некоторой преимущественно авторитетной группе лиц. Предельное выражение это находит в позднем римо-католическом учении о непогрешимом авторитете папы – «наместника Христа» в вопросах веры. Православие видит высший авторитет в соборах, объединяющих представителей всего церковного народа – духовенства и мирян. Соборы созывались и имели суждения по главнейшим проблемам учения и жизни Церкви; в повседневной жизни высший авторитет учительства и управления по преимуществу принадлежал иерархии.

В первохристианский период в жизни Церкви неоднократно происходили столкновения между авторитетом иерархии и авторитетом личного откровения или пророчества, обусловленные рассмотренной нами выше спецификой гносеологических представлений христианства. Необычайная духовная напряженность в жизни общества в первые века христианства находила выражение во многочисленных видениях, пророчествах, религиозных откровениях, являвшихся отдельным лицам или группам людей. Вставал вопрос об отношениях между авторитетом Св. Писания и церковной традиции, авторитетом иерархии и авторитетностью того, что по субъективным убеждениям тех или иных личностей являлось особым, персональным откровением Божественной истины.

Гностики пытались подвести под своё учение, отдававшее первенство личному откровению избранных носителей тайного знания, онтологическое обоснование. Они учили, что все люди по природе подразделены на духовных, душевных и плотских и только первым сообщен дар откровения, остающийся непостижимым для остальных. Неудивительно, что при таких воззрениях гностики не только отрицали авторитет иерархии, но и считали возможным для согласования с «личными откровениями» изменять содержание Св. Писания\*).

\*) Histore de l'Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours. — Ed. Bloud & Gay, 1935. — Vol. 2, pp. 7-41.

Абсолютизация личного откровения имела место в учении Монтана и его последователей, претендовавших на то, что истина непосредственно открывается им Св. Духом. Как это ни парадоксально, но Тертуллиан, знаменитый полемист, преданный традиции и иерархии, обличитель религиозной анархии у гностиков, маркионитов, примкнул к монтанистам, сочтя за высший авторитет, за голос Святого Духа, изречения монтановых пророчиц. Не остановившись на этом, увлеченный миражами экстатических видений, он создал внутри монтанизма еще особую секту, группку «тертуллианистов»\*).

\*) Histore de l'Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours.— Vol. 2, pp. 182-185.

Подобные религиозные движения могли иметь в финальном этапе своей эволюции либо тоталитарную секту, бессознательно и некритически повинующуюся «пророкам», либо атомизированный хаос личностей, каждая из которых полностью пребывает в плену собственных визионерских фантазий и неспособна восприять истину извне.

В ортодоксальном христианстве последующих веков хотя и не ослабевает признание авторитетности откровения или пророчества, ниспосылаемого Богом праведным и святым людям, но не образуется и постоянного их противоречия с уже освященной веками традицией и учением Церкви. «Св.Василий Великий в своих писаниях проводил различие между авторитетом харизматиков (людей, наделенных духовными дарами) и авторитетом церковной иерархии, подчеркивая, однако,что конфликта между ними быть не должно. История Церкви знает примеры таких великих святых и мистиков..., которые лично достигли высшей ступени богопознания. Но и такие святые никогда не заявляли права на особый авторитет и не отвергали власти епископата»[68; c. 85]. Иное дело — обличение святыми праведниками еретичествующих иерархов. Такие случаи были нередкими и воспринимались как должное.

На протяжении всего времени существования православной Церкви происходило отделение от нее еретических и раскольнических сообществ. Весьма часто от церкви отделялись целые массы верующих во главе со священниками, епископами, патриархами; например, ариане, несториане, монофизиты, иконоборцы. Подобные разделения сопровождались обширными богословскими спорами, в которых каждая сторона пыталась обосновать истинность своего воззрения и его соответствие всему учению Православия. В этих ситуациях, когда противостояли друг другу целые группы авторитетных иерархов и даже целые соборы, каждая личность должна была осознанно реализовывать свою свободу воли: осуществлять поиск истины и нести личную ответственность за правильность своей веры. В такие периоды до самых широких слоев христианского общества доходил интерес к проблемам богословской полемики — в связи с необходимостью сделать личный выбор, определить, на чьей стороне истина. Так, св.Григорий Нисский упоминает, что богословские споры звучали повсюду: и в банях, и в булочных.

Учитывая, что многие рядовые христиане вместо осознанного выбора стихийно повинуются авторитету своего пастыря, которому они привыкли доверять, отцы Церкви наставляют, что долг следования истинной вере выше подчинения иерарху или священнику, отпавшему от Православия. Св.Иоанн Златоуст при этом проводит различие между личными человеческими качествами духовного лица и его священнической благодатью. Последняя есть не результат личных достоинств, но дар Божий, вручаемый Церковью, к которому человек не может прибавить или убавить ничего ввиду божественной природы благодати, но которой священник лишается, став еретиком, отпав от Церкви. Естественно, отцы Церкви усвояли право определить «такой-то еретик, не повинуйтесь более ему» церковным властям, но обращение к мирянам предполагало что и они обладают способностью суждения, достаточной для различения истинности исповедуемого духовным лицом учения при решении вопроса о повиновении ему.

Указанное право и обязанность каждого христианина отделяться от впавших в ересь, какими бы высоким авторитетом и званиями они ни обладали, до известной степени уравновешивалось авторитетом и административно-властными возможностями иерархии. Многочисленные примеры из истории христианства (и не только) показывают, что без такого равновесия происходит безостановочное дробление верующих на всё более мелкие секты, с невероятной изобретательностью находящие всё новые поводы для разделения друг с другом.

Рассматривая проблематику взаимоотношений авторитетов и личности в Православии, следует иметь в виду, что с православной точки зрения эти отношения не сводятся к человеческим отношениям, но неизменно включают в себя и сверхъестественное действие Божией благодати, направляющей по пути познания истины тех, кто искренне к ней стремится. Познание есть результат синэргии, совместного действия человека, жаждущего истины и благодати, преподащей эту истину в воздаяние за искренность устремления души. Это особенно хорошо выражено в монашеской аскетической литературе. Св.Иоанн Лествичник поучал, что советы наставника нужно выслушивать со смирением и без всякого сомнения («как из уст Божиих»), «хотя бы оные и были противны собственному разумению, и вопрошаемые были не очень духовны... Ибо не неправеден Бог и не попустит, чтобы прельстились те души, которые покорили себя суду и совету ближнего своего с верой и незлобием. И если вопрошаемые и не имеют в себе духовного разума, то есть глаголюший чрез них Невещественный и Незримый» [112; c. 181].

В данном случае знание истины не является продуктом умственного творчества почитаемого земного авторитета — старца-наставника. Он служит лишь орудием, через которое преподается познание, получение которого зависит не от более или менее правильных приемов, способов познания, но от искренности веры и стремления к истине. В то же время, хотя аскетическая литература возводила в высшую монашескую добродетель полное, даже безрассудное послушание авторитету духовного отца, каждому иноку вменялось в обязанность покинуть духовного наставника в случае его отпадения от истинной веры (см. [98]). Сама специфика монашеской жизни заставляет сделать вывод о том, что в данном случае предполагается, что послушник способен лично распознать истину от ереси. При этом считалось, что такому различению оказывается и помощь от Бога, не попускающего,чтобы человек по неведению стал еретиком, врагом истины.

В истории Православия неоднократно возникали ситуации, когда представители учения, признанного впоследствии истинно-православным, оказывались в количественном меньшинстве и были вынуждены отстаивать свою точку зрения наперекор авторитету высших властей. Так, св.Афанасий Александрийский на протяжении длительного периода вел борьбу о ересью ариан, получившей в IV веке сильное распространение и поддержку императорской власти. Несколько раз церковные соборы, на которых преобладали сторонники арианства, обьявляли его низложенным, [111, c. 27] что не поколебало уверенности св. Афанасия в защищаемой им истине.

Выдающуюся стойкость в защите Православия проявил преподобный Максим Исповедник, который был подвергнут заключению в момент временного торжества монофелитства (ереси, отвергавшая сосуществование во Христе двух воль – божественной и человеческой). От преп.Максима требовали подчинения еретику-патриарху, указывая, что все поместные церкви якобы соединились с монофелитами: «к какой же теперь церкви ты принадлежишь? К Константинополю, Риму, Антиохии, Александрии, Иерусалиму? Все теперь согласны». Вот тут и сказал преподобный Максим те слова, которые мы читаем в его житии: «Аще и вся вселенная начнет причащатися с патриархом, аз не имам причаститися с ним» [50; c. 424]. Жития святых входили в состав такой распространенной на Руси книги, как «Четьи-Минеи» и русским книжникам были прекрасно известны вышеприведенные примеры столкновения между личностью и авторитетом иерархов.

Соединение принципов свободы воли и единства в Церкви должно обеспечиваться равновесием, балансом между общеобязательностью признания авторитета как источника истины и, в то же время, признанием за личностью достаточных критически-познавательных способностей, обосновывающих право самостоятельно определять соответствие общепринятых истин веры с суждениями, исходящими от авторитета актуального – ныне здравствующего иерарха или собора. Динамическое равновесие личности и авторитета непрерывно привлекало умы к вопросу о том, что является, по выражению С.Булгакова, «внешним непогрешительным органом церковного учения» [25; c. 138], можно ли назвать конкретного субъекта, воплощающего авторитет всей Церкви, ибо очевидно, что вся христианская Церковь от патриархов до мирян физически не может возвещать истину единым голосом в буквальном смысле слова. Лишь в мистическом смысле осуществляется это внутреннее единство исповедания истины.

Учитывая тот факт, что и папы, и патриархи, и соборы неоднократно уклонялись от Православия, В.В. Зеньковский писал: «Нет и не может быть никаких внешних признаков участия Св.Духа в решениях Церкви — кроме одного условия — *рецепции самой Церковью* тех или иных высказываний в Церкви. Ни личная высокая авторитетность какого-либо деятеля Церкви, ни точное соблюдение всех канонических предпосылок при созыве Собора – ничто не гарантирует участие Св.Духа в высказываниях Церкви» [42; c. 40]. В.В.Зеньковский признает, что в таком случае понятие «разум Церкви», лишенное конкретных «юридических» формул, точно определяющих его субъекта-выразителя «становится совсем расплывчатым и неопределенным» [42; c. 41]. Но для православной мысли оказалась абсолютно неприемлемой попытка католицизма разрешить это отсутствие внешней, зримой детерминированности церковного разума путем персонифицирования непогрешимого авторитета в личности римского папы. «Для паствы остается лишь долг повиновения, не без молчаливой иронии определяемого в католическом богословии как infallibilitas passiva. Вся сила суждения, infallibilitas activa, принадлежит иерархии, которая имеет особую charisma veritatis» [25; c. 139].

Европейские мыслители средневековья неоднократно выступали с критикой папских притязаний. «Уже в 1324 году итальянский богослов Марсилий Падуанский в своем «Защитнике веры» писал, что высший авторитет в Церкви принадлежит всей массе подлинно верующих, являющейся последней и верховной инстанцией в вопросах веры и церковной жизни и выраженной на всеобщем соборе. Вслед за ним «непобедимый доктор», ученый английский францисканец Уильям Оккам в своих «Диалогах» утверждал, что не папа и епископат, а вся Церковь, как собрание всех подлинно верующих, хотя бы этих верующих и оставалась всего лишь горсть, является непогрешимой, при этом даже тогда, когда созванный папой собор следует иному, ошибочному решению» [43; c. 488-489].

Протестантизм, возникший как реакция на искажение христианства римским престолом, вместе с отрицанием авторитета церковной иерархии отверг и само представление о *соборном* разуме Церкви, т.е. не только католический вариант персонификации субъекта, но, фактически, и существование этого субъекта. Лозунг возврата к «первоначальному, очищенному от искажений христианству» требовал определения, что, собственно, является таковым, подтверждённого авторитетным источником, критерием истинности.

Необходимость иметь хоть какие-то исходные первоосновы не позволила протестантизму полностью порвать с церковной традицией. «Вместо того, чтобы возвращаться к первобытному христианству, удовольствовались тем, что приняли христианство Никейского собора. Приняли не только установленный на нём Символ веры, но даже признали неприкосновенным основанием нового вероисповедания установившийся к тому времени новозаветный канон. Если таким образом была поставлена историческая граница, за пределы которой критика предания не должна была простираться, то в таком действии реформаторов нельзя усмотреть никакого логического основания, а только психологический повод, состоящий в том, что именно для обоснования вероисповедной организации необходимо было иметь надежную историческую почву», — писал В.Виндельбанд [29; т. 1, c. 78].

Алогичная произвольность в определении состава авторитетного предания сопровождалась произволом в определении субъекта-источника актуального авторитета. Из лютеровского представления о том, что Св. Писание является единственным и вполне достаточным источником вероучения, толковать который может каждый по своему разумению, призвав помощь Св.Духа, вытекали два равно несовместимых с соборностью пути познания: индивидуальное рационалистическое рассуждение и индивидуальные мистико-визионерские фантазии. Полной атомизации религиозной жизни при этом не происходило только потому, что внешний авторитет всё же оказывался неустраним: в первом случае, поскольку законы логики, рационального рассуждения являются общепринятыми, авторитетом может пользоваться более образованный и более правильно строящий доказательства субъект, во втором случае личность, обладающая даром сильного психологического воздействия на окружающих. Конкретным примером рационалистического пути в протестантизме служил кальвинизм, а позднее — критическая школа, логически дошедшая до отрицания подлинности книг Св.Писания и божественности Христа. Визионерско-экстатические секты от анабаптизма до наших дней также достаточно хорошо известны. В том и другом случае разрушение баланса между личностью и авторитетом приводит к распаду, уничтожению соборного сознания.

Русское религиозное мировоззрение практически одновременно с принятием христианства от Византии переняло и развило православную критику претензий католичества на непогрешимый авторитет папского престола. Уже в первые века русского христианства наряду с переводными сочинениями патриарха Фотия (IХ век) и других византийских богословов создаются антикатолические писания таких русских святых как преп.Феодосий Печерский.

В Русской церкви, как и в византийской, не сложилось (по крайней мере, вплоть до патриарха Никона) учения об исключительности авторитета первосвященника наподобие папистских учений. В то же время русская православная религиозная мысль непрерывно полемизировала с «религиозными вольнодумцами» — еретиками, пытавшимися разрушить равновесие между подчинением авторитету и свободой личности в пользу последней. Достаточно полный и содержательный обзор этой полемики произведен А.В.Карташевым [51; т. 1, c. 479-516].

Характерно то, что начиная с раннего влияния богомильской ереси еретиками подвергается ревизии или отрицанию одновременно и авторитет иерархии, и авторитет традиции, причем последний, как правило, весьма радикально—до отвержения текстов Священного Писания. При этом в еретических учениях (насколько об этом можно вообще судить по имеющимся источникам) превалирует религиозный рационализм, истинность суждений обосновывается доводами рассудка, а не экстатическими созерцаниями (хотя, по мнению Карташева, древнее богомильство в позднейшее время выродилось именно в экстатические секты скопцов и хлыстов).

Если еретики-«вольнодумцы» пытались, указывая на факты личных, человеческих прегрешений духовенства вывести обоснование его неспособности быть носителем истины и благодати, то православные книжники проводили различие между личными нравственными качествами священнослужителей и нерукотворной благодатью, которая присуща не личности, а сану. Преп.Иосифу Волоцкому и его единомышленникам в борьбе с ересью жидовствующих приходилось одновременно вести борьбу на «два фронта». Они должны были отстаивать от нападок еретиков авторитет Священного Писания, церковной традиции и иерархии. Но, поскольку среди еретиков оказались священники и даже митрополит Зосима, приходилось напоминать и об обязанности каждого христианина прекращать подчиняться еретикам: «Ты же не суди судей, будучи осужденным и не говори, что этот наиболее достойный, а тот не имеет такого достоинства. Но пусть для тебя всякий будет достойным, кроме того, кто учит ереси. Если же окажется еретиком, то постараемся не принимать от него ни учения, ни причастия, но будем осуждать его и всеми силами обличать, чтобы не оказаться причастными его гибели» [46; c. 171].

Поскольку стригольники и их идейные преемники стремились обратить заложенную в данном наставлении идею против всего духовенства, утверждая, что нет ни одного не преступившего церковные законы и учение, русская православная мысль должна была остерегаться от чрезмерного возвышения права личности судить об истинности учения и авторитетности пастырей.

Вплоть до раскола ХVII века на Руси только отдельные духовные лица оказывались во главе ересеучений и опасность того, что высшая иерархия в полном составе впадет в ересь и уведет за собой значительную часть общества, для которой авторитет станет выше истины, не могла представиться возможной. Но на Юго-Западной Руси, находившейся под властью Польско-литовского государства и церковно независимой от Москвы, за несколько десятилетий до никоновского раскола сложилась аналогичная ситуация, когда именно высшая иерархия отступила от Православия, а хранителями веры оказались миряне и часть низшего духовенства.

В значительной мере ориентируясь на пример римско-католической администрации, православная иерархия Киевской митрополии стремилась максимально усилить свою власть над церковным народом и ограничить активность мирян; так митрополит Иосиф II на Виленском соборе 1509 г. запрещает мирянам иметь дома Кормчую книгу. По словам А.В.Карташева, «впитавший в себя клерикальную заразу здешний епископат с сравнительной легкостью изменил Православию для унии в силу своего автократического самосознания и ложного права распоряжаться судьбой веры и без народа» [51; т. 1, c. 571].

В этой ситуации перед православными возникает теоретическая и практическая проблема разрешения противоречия между долгом подчинения авторитету церковной иерархии и личной, индивидуальной ответственностью за истинность исповедуемой веры, которой иерархия явно изменяла. Католицизм и протестантство отличаются диаметрально противоположными подходами к этому вопросу. Католическое богословие абсолютизирует учительный авторитет духовенства и прежде всего папы, оставляя на долю мирян обязанность беспрекословного и нерассуждающего повиновения. Протестантское богословие, складывавшееся как антитеза католицизму, напротив, полностью ниспровергает авторитет иерархии и церковной традиции, утверждая, что источником истины для каждого является индивидуальное чтение и толкование Библии. Православное мировоззрение в гносеологическом плане находится «посредине» между этими двумя крайностями в учении об источнике истины.

В сложившейся на Юго-Западной Руси обстановке протестантское богословие, борющееся против Рима и против монополии епископата на истину, оказалось в известном смысле союзником православных, сопротивлявшихся попыткам собственных архиереев принудить их к унии.

Униатский епископат, считая свой авторитет непререкаемым, всячески противодействовал активности православных мирян. Униат-епископ Ипатий Поцей в трактате «Уния», пронизанном презрением к простому народу, выражал уверенность, что миряне не имеют права вмешиваться в церковные дела, тем более критиковать иерархию. Противоположный взгляд отстаивал защитник Православия, антиуниатский полемист Иоанн Вишенский, указывавший, что все православные христиане — братья от единой купели крещения, равные перед Богом и духовенство не должно возноситься над мирянами.

Перед православным сознанием ставился выбор — следовать ли за изменившей истине иерархией или самостоятельно хранить истину без таких иерархов. «Лепше бо вам без владык и без попов, от диавала поставленных, до церкви ходити и Православие хранети,— писал Иоанн Вишенский,— нежели с владыками и попами, не от Бога званными, у церкви быти и о тое ся ругати и Православие попирати. Не попы бо нас спасут, или владыки, или митрополиты, але веры тайнство нашее православное с хранением Заповедей Божиих: тое нас спасти мает» [72, c. 40].

Общий противник — католицизм — сделал возможным на Юго-Западной Руси интеллектуально-богословское сотрудничество православных и протестантских мыслителей. По инициативе князя К.К.Острожского кальвинист Мотовила написал опровержение иезуитских доводов против Православия, а в 1599 г. в Вильно был созван собор с целью обсуждения возможности православно-протестантской унии. В конкретных исторических условиях интеллектуального противоборства с притязаниями католической и униатской иерархии на монопольное обладание истиной такой союз был возможен, однако в своей мировоззренческой основе отношение к институту и авторитету иерархии у православных и протестантов было несовместимо.

Православные братства отвергали лишь конкретный униатский епископат, стремящийся отождествить с собой соборный разум и власть Церкви и использовать это для подчинения Православия Риму. Но православные братства не претендовали на свободное истолкование Св.Писания, отрицающее авторитет Предания и действовали не в порядке автономной личной инициативы, а под руководством восточных патриархов. Их цель — не реформация, а убережение Православия от униатской «реформации».

Наряду с проблемой о границах подчинения авторитету церковной иерархии, антиуниатская полемика выдвинула вопрос о роли рациональных доказательств в религиозном споре. Борьба латинства, протестантизма и Православия в значительной мере приобрела рационально-схоластический характер: и первоначальный успех протестантства, и отпор, данный латинской контрреформацией, и самозащита православных были связаны с наличием ученых богословов, с организацией богословского образования, с совершенствованием полемического искусства. В рядах защитников Православия имелись такие выдающиеся мыслители и ученые как Иоанн Вишенский и ещё более — Захария Копыстенский, высокоэрудированный ученый, знакомый и с византийской, и с западной литературой.

Однако, эти православные ученые, будучи знакомы с западной схоластикой, светской наукой, сознательно отвергали попытки свести защиту своей веры к спору кучки интеллектуалов, который явно никогда не завершится. Истинность православной веры очевидна для православных, а богословская полемика, школы и пропаганда могут только содействовать её распространению. Существование же самой веры не зависит от успешности и совершенства рациональных доказательств её истинности. Состязание в богословской учености, в образованности и умении вести схоластическую полемику вело не к окончательному установлению истины, а в никуда, в дурную бесконечность; религиозный мировоззренческий спор между Православием и католицизмом разрешался в целостном бытии Церкви. Успех в полемике не мог быть высшим и окончательным критерием истины. Иоанн Вишенский, Захария Копыстенский не по незнакомству с «внешней», светской мудростью, но вследствие критического отношения к ней, советовали искать истину иным путем. «Очень характерен отзыв З. Копыстенского: “латинникове силлогисмов и аргументов ся учат любопретися и един другого препирати, а грекове и россове держат правую веру и доводят правды ей з писма святаго”» [113; c. 40].

Книжное творчество западнорусских мыслителей было быстро воспринято Московской Русью — уже в 1640-х годах в Москве издаются сборники, содержащие сочинения Стефана Зизания, Захарии Копыстенского, Иоанна Вишенского. Опыт теоретического и практического разрешения проблемы положения православной личности в случае уклонения от истины носителей высшего церковного авторитета — иерархов был в ближайшее десятилетие востребован расколом патриарха Никона.

Русские староверы в своем противостоянии искусственно навязываемым высшей церковной иерархией и светской властью искажениям православной традиции опирались на накопленную церковной мыслью историю взаимоотношений личности и авторитета. Они вполне могли относить и к себе слова патриарха Мелетия из 10-го послания к князю Василию Острожскому. Он призвал православных мирян не смущаться вынужденным противостоянием с иерархами-униатами: «да ся ими не прельщаете, яко пастыри отступиша или заблудиша, яко и нам немощно ся без них сохранити, но несть тако, несть, мощно бо быти без них, занеже Бог их из Церкве изгнал и обесчестил, понеже недостойне тыя престолы содержат и то имя на себе носят» [53; л. 502-502 об.]. Разрыв с авторитетом иерархии был совершен ревнителями древлего благочестия не во имя безудержной личной автономии, а для сохранения единства с авторитетом православной традиции. Расколотворческая реформа, создавшая непримиримое противоречие между двумя авторитетами, поставила каждую личность перед необходимостью выбора.

Глава шестая

УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ, ИСТИНЕ И ЕЕ КРИТЕРИЯХ

У СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ.

Приступая к философскому анализу гносеологических представлений старообрядческих полемистов, следует обратить внимание на важные особенности в понимании ими авторитета традиции.

У них не было подчеркнутого разграничения или противопоставления «Священного Писания» как кодекса книг Библии, Ветхого и Нового Завета, — и «Священного Предания», свода правил и наставлений апостолов, Вселенских и поместных соборов, творений святых отцов и учителей Церкви. Постановления Соборов или творения святых отцов довольно часто именуются «священным»,«божественным» писанием, неотъемлемой частью учения Церкви, авторитетной традиции. Позиция личности оказывается не активной, а реактивной – для мыслителя-старовера не стоит задача реформации Церкви, её мировоззрения, «очищения» источника истины от каких-то более поздних, наслоившихся в течение многих веков искажений. Внешнее неправое насилие иерархии над духом и разумом становится той причиной, которая вызывает ответное действие – интеллектуальную защиту своего мировоззрения и бытия.

Старообрядческие мыслители постоянно подчеркивают, что они стремятся полностью следовать Православию, не ревизуя и не пересматривая его ни в чём. «Мы не своя догматы уставляем, не свои чины умудряющеся составляем, но в простоте сердца готовыя уставы святыя апостольския соборныя Церкве всеверне и всепокорне содержим, готовое святых православных содержание соблюдаем, еже есть не вышение мненноумудряемое какое, но всепокорное Древлеправославной Церкви последование»,— пишут авторы «Поморских ответов» [3; о. 88, л. 329 об.-330].

Выше мы рассмотрели, что признание неоспоримого авторитета богооткровенных истин Св. Писания и Св. Предания вытекает из общей гносеологической концепции православного мировоззрения, из представлений о неразрывной взаимосвязанности познания с духовно-нравственным совершенством. Гносеологические представления, утвердившиеся в культуре XVII-XVIII вв. под западноевропейским влиянием, имели противоположный характер, что обнаружило себя уже при самом зарождении полемики традиционалистов и реформаторов. «Для традиционалиста Аввакума “премудрость” – это нравственное совершенство, а для его оппонентов — некий интеллектуальный феномен, “наука”, знание как таковое. Интеллект ненасытен, он требует все новой и новой пищи. Для Аввакума книга – духовный наставник, а для новаторов – ученый собеседник. Чем меньше человек прочитал книг, тем меньше он знает и тем ниже ценится в среде интеллектуалов»,– пишет А.М.Панченко [75; с.170-171]. В традиционном же сознании мерой авторитета являлась *праведность*, *святость* — и в то же время претензия на обладание новым, высшим знанием логически оказывалась и претензией на собственную особую близость к Богу, на личное духовное превосходство. (Это относилось, конечно, не к практическим знаниям, а к знанию высших духовных истин).

Отношение к древнему и новому было абсолютно противоположным современному позитивистскому подходу: истинное знание, связанное с нравственным совершенством, некумулятивно, не накапливается от века к веку. Каждый получает (или, по крайней мере, может обрести) его по мере развития собственных духовных достоинств. Само развитие богословия, формулировка Церковью новых догматов почитались вовсе не за развитие — ибо полнотой истины уже обладали стоявшие в основании Церкви апостолы, обретая её в непосредственном общении со Христом. Творчество отцов Церкви, церковных соборов, богословов трактовалось как словесное воплощение, вербальное оформление истины, изначально пребывавшей в Церкви. Для авторов «Поморских ответов» и «Щита веры» основной побудительной причиной богословствования на протяжении полуторатысячелетней истории христианства является необходимость полемики против возникавших ересей, а не умственное творчество как самоцель.

Основанием авторитета церковной традиции, залогом абсолютной истинности церковного учения является, таким образом, не уровень позитивных рациональных познаний тех, от кого оно исходит, а степень их духовной просвещенности, праведности и святости. Реформаторы выдвигали против древней Русской церкви и даже против отцов Стоглавого Собора, которых возглавлял образованнейший церковный деятель своего времени митрополит Макарий, обвинения в невежестве, отсутствии образования и знания наук, что якобы послужило причиной ошибок и заблуждений. Староверческие полемисты, отстаивая учение о том, что духовные истины – не просто продукт ученых размышлений, но результат того, что Бог направляет разум праведника, высказывали иную точку зрения: «Когда праведнии и преподобнии мужи лгати будут, како ли Богом прославленнии и засвидетельствованнии благодатными чюдесы ложь напишут и лжи последствовати будут? Простоту ли какую приписывая кто на сия святыя мужи будет и яко бы от простоты им неправо написати проречет, но иже в простоте благодатней пребывающии, тии не лгут, тии ложных не пишут» [3; o. 44, л. 167].

К моменту крещения Руси словотворчество, связанное с наиболее общими проблемами православного мировоззрения, уже завершилось – со временем Вселенских соборов. Русские мыслители первых христианских веков обращаются не к измышлению новых догматов или мировоззренческих положений, не к построению Вавилонской башни схоластических определений, стремящихся достичь полноты познания «внешней мудростью», без труда духовного самоусовершенствования. Их цель – поиск формы выражения православного учения, способной вызвать отклик в сердцах людей, привлечь их к праведной жизни и хранению неискаженных основ Православия.

Поскольку перед людьми, занятыми сохранением текстов церковных книг и исправлением в них ошибок стоит задача сохранить чистоту Православия, именно духовная просвещенность, а не внецерковная образованность позволяет с Божией помощью избежать искажений. «В книжном же правлении, аще грубии и невежды не могут добре исправити, обаче могут готовому Православию добре последовати. А плотстии и возносящиися мудреци мнози многажды готовому святых Православию со смирением не могут последствовати, а раздор и смущение и неправое под святыми подсмотрение могут таковии устроити. Колико видится мудрых по внешнему учению мужей в западных странах, колико риторов, колико философов. Но едва ли не вси к восточному Православию, еще же и к друг другу дышут разгласием и раздорным разумением. Тем же святых и святопросвещенных и богомудрых мужей дело сие есть, еже священныя догматы и книжныя речи рассуждати» [3; о. 29, л. 139 об.].

Православие, по словам автора «Поморских ответов», «готово», оно не нуждается в постоянном и бесплодном усовершенствовании доктрины «внешней мудростью» светских ученых, его должно хранить и духовно воплощать, стремиться сделать внутренним законом жизни души каждой личности. Религиозная и нравственная жизнь нуждаются для своего мировоззренческого обоснования в Абсолюте, в неизменной и абсолютной истине. Многообразие и взаимная противоречивость философских систем показали, что ни в XVII веке, ни позднее, рациональное философствование оказалось неспособно прийти к единому мировоззрению, к единому учению об Абсолюте. В Православии же эта исходная аксиома утверждается актом веры, как принципиально отличным от рационального методом познания тех областей бытия, что остаются недоступными для рационалистической философии. «Разгласие» философских систем Запада, не подающее надежды разрешиться в едином учении, адекватно отражающем объективную реальность наиболее общих начал бытия, отношений Бога и человека, служит для староверческого мыслителя оправданием гносеологических воззрений, по которым источником сверхрациональной истины является Божественное откровение праведным душам.

В гносеологических воззрениях староверов древнее учение и традиции, принятые Церковью, утвержденные авторитетом святых праведников, являются истинами, не подлежащими пересмотру. «Церковь святая от достоверных православных списателей писанная поучения и повести, согласныя с церковным преданием, приемлет и нам принимати без истязания заповедает» [3; o.22, л. 124, ср. 1; с. 197]. Максим Грек «богословным разумом толковаше и не долженствует нам, не достигшим высокаго его разума, гаждати словеса такова многоученнаго, премудраго и преподобнаго мужа» [3; o.22, л. 125]. Почти в аналогичных выражениях говорится и о «Книге о вере», изданной по благословению Церкви незадолго до раскола [3; о. 106, л. 374].

Некритическое признание авторитета древней святости не было, однако, синонимом слепой, бессознательной фетишизации всего древнего и приписываемого признанным отцам и учителям Церкви. Св.Писание и Св.Предание рассматриваются как источник истины только в своей гармоничной целостности и единстве. Условием признания истинности отдельного положения, суждения является его вхождение в качестве органичной составляющей в эту общую гармонию с соблюдением внутренней непротиворечивости единого целого.

Обладая достаточными познаниями об умственных движениях прошлого и современности, старообрядческие писатели отчетливо сознавали, что на протяжении всей истории мысли все существовавшие учения и религии претендовали на обладание истиной. «Елико на всем свете есть языков, Христу верующих и Евангелие приемлющих (иже взаимственными к друг другу несогласии любопрящеся дышут), толико есть и разлучительных разделений и вер; и коль много разделений и вер на земли, толь много и похвалений: понеже кийждо от них свою веру паче прочих славяще обретаются. (...) А иже свою веру хужьдшую увидят, тии иную лучшую тщатся искати, не ищущи же, свою мнят лучшу прочих быти» [3; o.98, л. 344 об.]. При этом Священное Писание и святоотеческое наследие является тем авторитетом, к которому апеллируют различные христианские учения, стремясь подтвердить свою истинность и адекватность первоначальному апостольскому христианству. «Всяко увидиши, яко от писаний святых евангельских, апостольских, пророческих и прочих святых отец приемлют себе оправдание и тем ложному своему учению творяще защищение»[4; л. 112].

Поэтому сам факт использования Св. Писания и Св.Предания для обоснования того или иного учения ещё не мог служить исчерпывающим доказательством его истинности. Слишком много разных верований, исходя из своего истолкования общих первохристианских основ, приходили к самым разнообразным, часто взаимоисключающим выводам. При этом отмечается всевозрастающая сложность различения истины от заблуждения в связи с большим внешним и внутренним сходством. Автор «Щита веры» цитирует выдержки из главы 23 «Книги о вере», где со ссылками на толкования св. Иоанна Златоуста обсуждается эта проблема, особенно острая в антиуниатской полемике, которую вела «Книга о вере». Если в древние времена существовало множество признаков, в том числе внешних, для отличения Христовой Церкви от ереси, то ныне лжеучения имеют все подобное Церкви: иерархию, богослужение, обрядность [4; o.362, л. 688]. Единственным надежным критерием познания является обращение к Св.Писанию, разумеется, в его целостности, так как его отдельные положения используют и лжеучителя.

Другим важнейшим свидетельством истинности Православия в Русской церкви является то, что на протяжении семи веков от Крещения Руси до Никона прославилось множество святых, совершавших чудотворения и оставивших нетленные мощи – зримые, материальные доказательства святости для православного сознания. Не углубляясь в философский анализ понятия чуда в православном средневековом мировоззрении, укажем, что чудотворения воспринимались в то время как очевидные проявления воли Божией, достоверные, как любое непосредственное наблюдение, подобно тому как современная наука расценивает экспериментальные факты.

Именно эти чудотворные свидетельства служили для староверов подтверждением тому, что среди многих вероисповеданий они придерживаются истинного – не только на основании «слепой» веры, но также и явственных фактов действия благодати Божией в Русской церкви [3; o.98, л. 344 об.-345].

Дифференцированный поход прослеживается у автора «Щита веры» не только к истолкователям Св. Писания, могущим прийти из истинных посылок к ложным заключениям и толкованиям, но и к самому святоотеческому наследию. Он, в частности, приводит как пример заблуждения Папия Иерапольского (II век н.э.), которые разделяли св. Иустин Мученик и св. Ириней Лионский [4; л. 223]. В таких случаях, по его словам, Церковь не приемлет писанного «по недоумению» и «к благочестию несклонного». «Многая обретаются, яже и святыми писанная, обаче за несогласие оных прочими церковными учители не приемлются, не в зазор оных, но во опасение несогласного с догматами благочестия» [4; л. 488 об.]. Познаваемая истина представляется как единое гармоничное целое. Не только личное благочестие автора конкретного суждения служит залогом его истинности, но и способность этого суждения органично вписаться в единство и всеобщую гармонию Православия. (Мы ещё возвратимся к этим принципам единства и взаимосвязи несколько позднее, при рассмотрении приемов истолкования текстов в староверческой литературе).

Рассуждения «Поморских ответов» и «Щита веры» показывают также, что нельзя трактовать почитание и признание авторитета древнерусских книг староверами как малограмотное слепое преклонение перед ними как перед некими магическими заклинаниями, в которых невозможно ничего изменять. Конечно, учитывая невиданную активность реформаторов, направленную на дискредитацию древнерусской книжности, якобы переполненной грубейшими ошибками и искажениями, староверческие полемисты должны были быть прежде всего апологетами, защищающими истинность и неповрежденную православность русских книг. Но при обсуждении некоторых конкретных вопросов писатели-староверы признают, что ошибки могли встречаться, так как книги печатал не Бог, не ангел, а человек, который «что в чувстве, то исправляет, а что чувством ведати не достиг, то и не возмог» [4; л. 486]. Именно поэтому в книгах всегда присутствует обращение к читателям с просьбой простить и исправить пропущенные погрешности. «Поморские ответы» также говорят, что в древних книгах имелись некоторые допустимые различия, постоянно велась книжная справа, но всё это не оборачивалось разрывом с церковной традицией и поруганием древности, как это произошло при Никоне [3; о.31, л. 141].

В рамках рассматриваемой нами гносеологической схемы отношений авторитета традиции и авторитета правящей иерархии не староверие выступило с позиций тех принципов познания истины, которые были присущи протестантизму. Скорее можно сказать, что реформаторы синтезировали, точнее эклектически соединили обе тенденции в гносеологии, которые можно условно именовать «католической» и «протестантско-рационалистической». С одной стороны, власть иерархии, которой латентно усваивалась непогрешимость суждений и, следовательно, неограниченное право производить все действия, которые она сочтет истинными, противопоставлялась древнерусской святоотеческой традиции. Имманентное обладание непогрешимой истиной как свойство современной духовной власти, ставящее её выше авторитета святоотеческой традиции и дающее ей право корректировать последнюю находит афористическое выражение в словах будущего новообрядческого патриарха Иоакима: «Аз не знаю ни старыя веры, ни новыя, но что велят начальницы, то и готов творити и слушать их во всем» [67; т. VII, с. 221].

С другой стороны, реформаторами выдвигалась задача «научно-критического» очищения истинной веры и форм богопочитания от якобы привнесенных веками русского невежества искажений, возврата к авторитетной древнеапостольской и древнегреческой традиции, каковой она представлялась в результате филологических и грамматических изысканий ученых специалистов Киево-Могилянской академии и воспитанников европейских учебных заведений. Тот факт, что с никоновских времен большинство носителей греческой и европейской учености, третировавших русскую книжность, от Арсения Грека до Феофана Прокоповича были людьми религиозно и нравственно беспринципными, ещё более остро выявлял отмечаемую А.М. Панченко антитезу: для традиционалиста источник истины – праведность, для реформатора — образованность.

Отмеченные тенденции не означали, однако, полного перехода реформаторов от традиционно-православных воззрений на источники истины к духовному тоталитаризму или религиозному рационализму, открыто разрывающему связи со святоотеческой традицией, отрицающему за ней всякую авторитетность. Чтобы такого разрыва не произошло, чтобы оправдать вмешательство тоталитаризма и рационализма в традицию, реформаторы вынуждены противополагать «истинно-древнюю» и «искаженную» традицию. Наличие на Руси искажений и «научно-обоснованную» необходимость возврата к «древнейшему» им приходилось доказывать, прибегая к фальсификациям, наиболее известными из которых стали появившиеся в начале XVIII века при участии Питирима Нижегородского «Деяние на еретика Мартина мниха» и «Феогностов требник».

Перед апологетами традиционного Православия вставала двуединая теоретическая задача: защита «гносеологических прав личности», желающей оставаться верной учению Древлеправославия, от посягательств иерархии узурпировать право суждения об истине, оставив мирянам «право» нерассуждающего повиновения, – и научно-критическое разоблачение исторических и религиозно-философских фальсификаций, ставящих ту же цель принудить личность к повиновению реформам как «объективной научной необходимости». Воля власти искала санкций на преобразование не только в себе самой, но и в обращении к «альтернативной» традиции, древность и авторитетность которой она пыталась обосновать.

Конфликт личности и духовной власти в Православии возникал там, где обнаруживалось разногласие между волей власти и истиной, как она представлялась личности в свете традиции, иными словами, где иерархия отступала от Православия. Представляется логичным вначале проанализировать, какими методами старообрядческие полемисты XVIII века доказывали наличие и существенность этих разногласий. Только доказав несостоятельность «научной» апологии реформы, староверческие мыслители обретали основание утверждать, что иерархия впала в заблуждение, её авторитет и правота могут быть поставлены под сомнение, а следовательно необходимо искать выход из гносеологического тупика. Ранее уже была рассмотрена онтологическая значимость осуществленных реформаторами преобразований некоторых основных форм богопочитания, причины их несовместимости с традиционным Православием. Критический анализ доказательств и фальсификаций реформаторов, предпринятый книжниками-старообрядцами, позволяет сделать ряд важных выводов о гносеологических представлениях староверия.

По сравнению со староверческой литературой начального периода, в направленности творений книжников XVIII века происходят некоторые изменения. Защита существующих форм отношений между человеком, Церковью и Богом начиналась как противодействие всякой новизне, всякому изменению, которое может только разрушить существующую и оправдывающую себя гармонию церковного (= вселенского для традиционалиста) бытия. Новые мировоззренческие задачи, поставленные перед старообрядческой мыслью к XVIII веку, в частности, обоснование вынужденных изменений традиции, происходящих в самом старообрядчестве, требовали более широкого подхода к осмыслению «новшества», «изменения» как феномена. В то же время, с появлением исторических фальсификаций, призванных поставить авторитет традиции на службу реформе, требовалась методологическая разработка и практическое применение приемов научно-критического анализа исторических источников.

Кратко рассмотренная нами ранее специфика православной гносеологии позволяет понять причины по-преимуществу отрицательного отношения к новшеству, к изменению любых видов и форм богопочитания. Имея в качестве сверхзадачи не развитие, а сохранение уже данной истины, всякое изменение можно трактовать либо как искажение, либо как вынужденную реакцию на искажение.

Отвечая иеромонаху Неофиту, утверждавшему, что никоновские нововводства основаны якобы на заповедях святых отцов, которым староверы должны покориться, авторы «Поморских ответов» писали: «Якоже светлии бисери заочно не купятся и предражайшии камени без осмотрения не ценятся, да не вместо светлых не светлии и вместо драгоценных малоценнии изнесутся, тако и словеса и книги, тобою зде именуемыя древних святых, требуем смотрити и прилежно смотрити: аще их суть, на них же написашася, аще согласуются яко временом оным, тако и святым, на них же написание имут, аще последуют весьма Древлеправославныя, яко Восточныя, тако Российския церкви согласию, яко сосуд избранный (апостол Павел, — М. Ш.) научает: “вся искушающе, доброе содержити”» [3; o.57, л. 268].

Осмысление и проверка на подлинность авторства текста, таким образом, должны происходить с соблюдением правила, сохранившегося и в современной герменевтике – учета соотносимости текста с личностью предполагаемого автора, степени его включенности в идейный и исторический контекст эпохи, которой он датируется, общей совместимости текста с православным мировоззрением в целом. При обнаружении явных противоречий авторство документа становится под сомнение и даже перестает играть решающую роль в решении вопроса об авторитетности содержания текста.

В другом месте представления о критериях истинности излагаются так: «Всякая предложенная вещь, опасно рассмотрением искушена, достоверна есть: искушение же сугубо разумными изъявляется – или от зрения очес, еже самовидением бывает, или от слышания свидетелей известным возвещением достоверствуется» [3; o.9, л. 41 об.]. В дальнейшем к «самовидению» относятся факты, доступные непосредственному наблюдению, материальные памятники истории, например, изучаемые изображения на древних иконах, а «свидетелями» считаются святые отцы древности, оставившие свои писания-свидетельства.

Староверческие полемисты охотно используют и свидетельства в свою пользу, исходящие от их идейных противников: латинских и новообрядческих авторов, руководствуясь древней максимой, что свидетельство врага особо ценно. Исследование круга литературных источников, используемых старообрядческими полемистами, может стать предметом специальных научно-богословских исследований. Им был известен и активно использовался практически весь объем дониконовской славянской книжности, включая и белорусскую, украинскую, балканскую. При общей самоизоляции староверия от всей светской и синодальной культуры, печатавшаяся литература была хорошо известна староверческим мыслителям и активно ими использовалась. Среди цитируемых авторов, кроме сочинений Лихудов, Симеона Полоцкого, Мелетия Смотрицкого, Димитрия Ростовского, Стефана Яворского, Феофана Прокоповича, митр. Платона (Левшина) есть и такие источники, как знаменитые «Анналы» кардинала Цезаря Барония, изданные на русском языке в 1719 году и послужившие автору «Щита веры» основным источником сведений по истории Церкви, «Древняя история» [87] французского историка Шарля Роллена, переведенная В. Тредиаковским [см. 4; о. 145, л. 356] и другие.

Важнейшим критерием истинности является внутренняя непротиворечивость учения. Обнаружив противоречия у оппонента, автор «Щита веры» пишет: «Яве ваша зде показуется неистинность и несогласие самому с собою. Преподобный же Максим Грек писание или кое учение по тремя свойствам за достоверное признавать повелевает: первое, по благоверию списателя; второе, по согласию с догматами и преданием; третие, по согласию же всему сами с собою, о чесом в предисловии Грамматики на листе 21 на обороте показуется» [4; о. 56, л. 249 об.].

Принцип соблюдения внутренней непротиворечивости достаточно часто применяется в старообрядческих полемических сочинениях в качестве критерия истинности, обычно со ссылками на этот же текст Максима Грека. Поскольку теоретическое обоснование принципа не разрабатывается, трудно предполагать, сформулирован ли он Максимом Греком после знакомства с формальной логикой или же он имеет основой новозаветные слова о царстве, не могущем устоять, если разделится внутри себя (Матф. 12;25). Поскольку указанное евангельское изречение также встречается в старообрядческой книжности в роли формулировки принципа внутренней непротиворечивости, можно предположить последнее.

«Диаконовы ответы», критикуя деятельность реформаторов, претендовавших на устранение разногласий и введение единственно правильных редакций религиозных книг, указывают, что разные издания одних и тех же «исправленных» книг не согласуются друг с другом и приводят перечень из 74 примеров таких противоречий [1; с. 120-146, ср. 3, о. 31]. Сильным аргументом против реформы и авторитета иерархии оказывается осуждение собором 1666-1667 года самого Никона и произошедшее при этом взаимное обвинение восточных патриархов и Никона. Внутреннее противоречие в иерархии, естественно, принижает её авторитет и служит дополнительным оправданием староверов, не подчинившихся такой власти [см. 3; о. 87, л.328].

Старообрядческим книжникам, как отмечалось в главе 4, принадлежит первенство в применении в России специальных методов археографического, палеографического анализа источников – в связи с разоблачением фальсификаций. И в Европе археография зародилась во время церковно-исторических споров между католиками и протестантами. Примененные А. Денисовым методы датировки текстов «Деяния на еретика Мартина мниха» и «Феогностова требника», подложно датированных XII и XIV веками были принципиально новыми в русской науке. Среди использованных приемов исследования — сопоставление списков документа, хронологии событий по разным источникам, изучение различий в стилистике, орфографии [см. 3; o.9]. Безупречно проведенное палеографическое исследование позволило доказать, что оба документа являются современными, то есть относятся к началу XVIII века. Критическое исследование источников предпринимается и в «Щите веры», автор которого пишет, что нельзя без разбора принимать сомнительные документы, которые могут быть поддельными: «О сколь есть вредительно благочестию неразсмотрение. Якоже и древле нецыи не на разсмотрительном полагающеся, болезненне пострадаша. Бяху бо нецыи противницы, полагающе ложная евангелия и апостольская деяния и послания, о чесом и дееписец Бароний в лето Господне 44 поведает» [4; о. 176, л. 401].

В числе отнесенных «Щитом веры» к неподлинным оказывается приписываемое св. Иоанну Златоусту слово на Рожество Пресвятыя Богородицы в книге «Маргарит», слово 14-е [4; о. 105, л. 305 об. и сл.], правила Иоанна епископа Китрийского [4; о. 176, л. 401 и сл.], сказание об участии «римского папы Германа» при положении мощей св.Николы в г. Бари (XI век) в житии св. Николы Чудотворца [4; л. 484 и сл.].

Самый тип умствования традиционалистов, с величайшим почтением относившихся к авторитету традиции, определял специфичность их возражений на попытки использовать доверие к древности для оправдания реформы. Теоретически, на апелляцию реформаторов к авторитету традиции можно было бы отвечать и в протестанстском духе, ставя личность выше традиции. Однако ответ староверов состоит не в защите автономности разума, а в разделении истинной традиции от того, что ей противоречит и не выдерживает критической проверки. «Не упрямством неким непохвального невежества, ниже гордостию безумнаго кичения шатающеся не подчиняемся: но благосоветием самыя истины сия смотряюще, сомнением о сих побеждаемся. Самыя их вещи, самая несогласия, самая противства ко святым в сомнение нас приводят. Аще ли и ветхость хартии и соплеснелое книг предлагается нам во уверение, но и зде научаемся от Писания не ветхости книжныя токмо, но писанного в них разума, не плесни токмо кожныя, но согласия ко святым отцем смотрити, паче же ко всей Древлеправославной Церкви» [3; o. 9, л. 83, ср. 1; c.167].

Может создаться впечатление, что критические исследования источников и аргументов, связанных с какими бы то ни было изменениями в жизни Церкви, имеют заранее поставленную задачу, предопределенный негативный результат. Однако, ввиду того, что формы богопочитания у староверов-беспоповцев к XVIII веку вынужденно отличались от полноты древней традиции, автору «Щита веры» приходится говорить и о том, что полезное и непротиворечащее церковному учению новшество после надлежащего изучения может быть принято. В качестве прецедента он приводит пример введения в 325 г. первым Вселенским Собором в Символ Веры слова «единосущный», которого не имелось в Св. Писании, но которое было признано наиболее точно отражающим православное вероучение. «В Божественном Писании и от богоносных мужей и кроме ясных доводов полезную вещь, вновь являемую, якоже в действии, тако и во именовании, без всякого сомнительного препятствия приемлему; но яко вещь есть по разсуждению невредительная благочестию, но пользующая, сего ради последними роды кроме всякаго зазрения сия обретается» [4; o. 32, л. 147].

Доказанная несостоятельность попыток представить реформу как «исправление ошибок», «возврат к древнейшей традиции» раскрывает в расколе в чистом виде традиционную христианскую гносеологическую проблематику, предыстория которой рассмотрена в предыдущей главе. Перед личностью вновь становятся вопросы: имеет ли она вообще право суждения и выбора или обязана слепо подчиниться авторитету духовной власти? и если право суждения – не монополия иерархии, то на какую сторону и по каким основаниям должна стать личность и церковный народ в целом в противостоянии нынешней духовной власти и святоотеческой традиции?

Критический анализ исторических источников был во многом впервые обоснован в трудах староверческих мыслителей в теоретическом, гносеологическом плане, разработан в виде методики применения системы исторических и археографических исследований и широко использован на практике. Можно говорить о том, что это заслуга именно староверов XVIII века, прежде всего А. Денисова. Из Св. Писания и истории восточного Православия он мог почерпнуть лишь изречения общего характера, типа наставления апостола Павла «испытывать всё и содержать доброе»; предшественники – староверы XVII века ограничивались в основном констатацией наличия и несовместимости расхождений реформы с древней традицией, фальсификация документов также возникает в XVIII веке. Исход ни одного из значительных споров в Православии не зависел до такой степени от анализа исторических источников и разоблачения подделок. Староверы XVIII века из отдельных общих положений наследия прошлого и историко-палеографических познаний создали и применили методику исследований, вызванную к жизни необходимостью интеллектуальной защиты своего мировоззрения.

В противоположность этому, проблематика соотношения понятий «истина – авторитет — личность» имела значительную разработанность в истории православной мысли. Антиуниатская борьба на Юго-Западной Руси имела гносеологическую схему ситуации, почти аналогичную создавшейся в России после раскола. Богатое идейно-теоретическое наследие прошлого было практически полностью использовано старообрядческими мыслителями: их творческим вкладом можно считать практическое приложение унаследованной из традиционного мировоззрения схемы к специфике раскола.

Рецепция мыслительного наследия прошлого хорошо прослеживается благодаря обильному использованию цитат и ссылок: прецеденты являлись одной из основных форм аргументации, критические права личности в отношении сомнительных суждений и действий иерархии отстаивались не как новация, но именно как исконная историческая традиция. «Утвержает нас святый апостол Павел, глаголя: “в научения странна и различна не прилагайтеся” (Евреом, глава 13). И Василий Великий в первой книзе постничестей глаголет: “яко подобает слышателем слова, наученным Писаниом, искушати яже от учителей глаголемая, и убо соглашающая Писаниом принимати, чюжая же отревати” (глава 72)» [3; о. 86, л. 325]. Другое изречение апостола Павла из Послания к галатам (Гал. 1;8), гносеологическое содержание которого было рассмотрено в предшествующей главе, присутствует практически во всех старообрядческих полемических произведениях, как максима, обосновывающая примат истины (и защищающей ее личности) перед авторитетом иерархии.

В исторической ретроспективе проблемы в 10-м ответе «Щита веры» рассматриваются учение св. Афанасия Александрийского, св. Иоанна Златоуста, преп. Максима Исповедника, послания патриарха Мелетия Александрийского к малороссам, высказывания Иоанна Вишенского [4; о.10, лл. 9 и сл.]. Противостояние авторитета пастырей, епископата, практически полностью перешедшего на Юго-Западной Руси в унию и древлеправославной традиции, заставлявшее мирян, «простецов» преодолевать в себе доверие к «власти учительства» иерархии и, разорвав с ней, самостоятельно хранить истину, была настолько близка к положению, в котором находились староверы, что литература украинских антиуниатских писателей становится настольной у старообрядцев и уже в XVIII веке неоднократно переиздается. Процитированные нами высказывания патриарха Мелетия, Иоанна Вишенского, стремившихся обосновать высшее равенство «простецов» и священнослужителей перед лицом истины, неоднократно используются в «Щите веры» [4; o. 10, лл. 11-12 об., о.305, л. 561, о.320, лл. 577 об.-578].

Старообрядческим полемистам приходилось отвечать на обвинения в том, что церковный народ (миряне и низшее духовенство), не принявший реформу и не подчинившийся собору высших иерархов, превысил свои «гносеологические полномочия», не имея права критиковать и отвергать исходящее от авторитета церковной власти. Эта позиция папистского авторитаризма Никона и его преемников рассмотрена Вл. Соловьевым в его статье «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться» [101]. Католичествующее посягательство лишить церковный народ «права голоса», отрицать наличие у него способности суждения об истине, свести его роль к долгу нерассуждающего повиновения встречает у старообрядческих полемистов адекватное противодействие, лежащее в той же плоскости. Они защищают право каждого христианина на суждение о том, что есть истина, а что — отступление от неё, вне зависимости от того, является ли он носителем священного сана. Не сан священнослужителя, иерарха делает истиной изрекаемое им – напротив, неуклонное следование истине служит основанием уважения к сану. (Показательно, что на сосуществующую с католической гносеологическую тенденцию протестантского типа, требующую подчинения не мирянина – иерарху, а «неученого» — «ученому», старообрядческая полемика дает «несимметричный», лежащий в иной плоскости ответ. Вполне имея возможность опровергать заявления о «неучености» таких деятелей Русской церкви как митрополит Макарий, старообрядцы доказывают не «грамотность», а *праведность* деятелей русского религиозного средневековья, как залог истинности их учения).

Может показаться несколько непоследовательным, что в тех же старообрядческих сочинениях можно встретить основанное на рассуждениях св. Иоанна Златоуста и преп. Иосифа Волоцкого противопоставление личной нравственной чистоты и неповрежденного православного вероисповедания: личные прегрешения пастыря, иерарха не есть основание для того, чтобы паства сама осудила его и разорвала с ним, но разрыв необходим, если пастырь впал в ересь [2; л. 413]. В данном случае речь идет не о харизматическом, пророческом даровании прозревать истину в откровении как результате нравственного совершенства, а о способности совершать священнодействия, имеющие иную онтологическую природу, не зависящую от человека (см. главу 3).

При всей нравственной неприглядности многих представителей новообрядчества и во времена Никона, и в XVIII веке, старообрядческие полемисты практически не используют «перехода на личности», приема доказывания неправоты оппонентов посредством апелляции к их личным грехам и порокам. Единственное, о чем упоминают «Поморские ответы», что среди реформаторов нет никого, отмеченного святостью: «не слышится нам, дабы были от духовных лиц, в совете Никонове святии чюдотворнии отцы, иже бы в чюдесех и знамениих от Бога прославлени были» [3; o.89, л. 331].

Старообрядческим писателям-беспоповцам приходилось не только от полемистов из Синодальной церкви, но и от представителей старообрядцев-поповцев выслушивать и отражать обвинения в том, что миряне не имели права самостоятельно разрешать важнейшие вопросы жизни и учения, посягать на прерогативы носителей священного сана. «Аще же зазираемся от вас, яко простолюдини суще вступаем судити священная лица, но и се творим не самовольно, но по преданию Святыя Церкви учителей» [4; л. 115 об.]. Апология беспоповства разворачивалась в двух основных направлениях. С одной стороны, ведется подкрепляемая ссылками на исторические прецеденты защита прав и способностей мирян самостоятельно распознавать и осуждать религиозные заблуждения высшей иерархии [4; o.30, лл. 142 и сл.]. На этот вопрос специально обращается внимание в «Поморских ответах» (отв. 102), а в «Мече духовном» в отдельной главе рассматриваются случаи, в истории Церкви, когда не только простые монахи, но и миряне самостоятельно принимали решения об отделении от еретиков. При этом указывается, что в таких ситуациях человеческие познающие способности получают сверхъестественную помощь от Бога: так, преп. Мария Голендуха (VI в.) обратилась за помощью к Богу, подобает ли ей иметь общение в причастии с севирианами и получила ответ в откровении [2; лл. 415 об. и сл.].

Но с другой стороны, эта апология не имеет протестантского стремления уравнять в правах мирян и иерархию, не отрицает в принципе особого авторитета или власти учительства носителей Божией благодати – священнослужителей. Беспоповцы указывают, что произведенное разделение с реформаторами, неповиновение новообрядческой иерархии основывается прежде всего на заповедях мучеников Древлеправославия – епископа Павла Коломенского, протопопа Аввакума, соловецких отцов и других носителей священного сана, первыми обличивших реформу [3; о.102, л. 353, ср. 4; o.30, лл. 142 и сл.].

И хотя в дальнейшем вся высшая иерархия оказалась на стороне реформы, апология беспоповства не приобретает характера протестантствующего ниспровержения авторитета духовенства. Сложившееся на практике противостояние: «миряне – иерархия» не перешло в отрицание иерархии на теоретическом уровне, иначе незачем было бы ссылаться на духовных лиц, стоявших у истоков старообрядчества. Право и обязанность не повиноваться иерархии, вступившей в явное противоборство с истиной, не оборачивается отрицанием онтологической значимости самого института иерархии и её авторитета. «Не архиереов, но новин опасаемся и не церквей рукотворенных, но нововнесенных в ня новых преданий и уставов бегаем» [3; о.102, л. 355]. Это подтверждается и активным практическим участием беспоповства XVIII и отчасти XIX века в безуспешных поисках в отдаленных странах сохранившегося древлеправославного священства, и неоднократными заявлениями беспоповских писателей: «Имеем мы нужду к получению священства богопреданнаго, которого мы ныне не точию не видим, но и слышати отнюдь не сподобихомся. Аще ли вы где такое обретосте, изъявите нам подлинно с яснейшим указанием Святаго Писания. И аще такое укажете, с великим нашим усердием и благоговением приступити к такому имамы. (...) Аще бы и в далечайших странах древлевосточное слышали священство, с великим бы восторгом, яко елени на источники водныя потекли» [4; o. 165, л. 386, ср. о. 279, л. 523].

Гносеологическая проблема отношений личности и авторитета сильно упрощалась остротой и непримиримостью противостояния. В сложившейся обстановке практически не возникала проблема возможной ошибки самостоятельно рассуждающей личности в оценке значимости разногласий. В общем виде, в том случае, если некоторые изменения в учении или во внешних формах богопочитания, подкрепляемые авторитетом высших духовных лиц, вводились не в качестве полной антитезы общепринятым взглядам, а как их частичная модификация, полезное усовершенствование, теоретически существовала проблема ошибки: вполне православные высказывания и действия могли быть ошибочно приняты за ересь (что, например, некогда случилось с Максимом Греком) и наоборот, отступление от истины могло остаться нераспознанным. Реконструируя мировоззренческую обстановку XVII-XVIII веков, современному исследователю надо иметь в виду, что в отличие от нынешней позиции Московской Патриархии, пытающейся трактовать раскол как заблуждение части церковного народа, воспринявшей малозначительные исправления как искажение веры, реформаторы XVII века и Синодальная церковь XVIII века утверждали совершенно иное. В своем узком и фанатичном обрядоверии реформаторы заявляли, что они искореняют взгляды и практику «еретическую», несовместимую с истинным Православием. Таким образом, потенциально могущий возникнуть в ситуациях аналогичного типа вопрос: реально ли противоречие между старым и новым, и значительно ли, антагонистично ли оно, снимался бескомпромиссностью реформаторов. Иного выбора, кроме: или верность святоотеческой традиции — или доверие к авторитету пастырей, у личности не оставалось; преодолеть пропасть антагонизма между двумя авторитетами не было возможности.

Но если в отношении никоновской реформы сознательное противостояние древней Церкви, равно как и несостоятельность попыток оправдать его были для староверческих мыслителей очевидными, то далеко не всё так однозначно было в том множестве прецедентов из истории христианской мысли, которые обсуждались как в полемике с новообрядцами, так и во внутристарообрядческих спорах. Общетеоретическая посылка, предполагающая, что каждая личность наделена достаточными познающими способностями, чтобы отличить истину от лжи и ереси, – и именно потому каждый сам ответственен за свои убеждения и верования, – дополняется различением сознательного упорствования в заблуждениях от несознаваемой или непреднамеренной ошибки. Если против старообрядческих книжников используется формальный аргумент, основывающийся на том, что и в древних книгах были неточности и искажения и поэтому они не могут считаться абсолютно верным эталоном, то возражения староверов обращаются к различию во внутренних устремлениях тех, кто совершает ошибки.

«Диаконовы ответы» различают три вида ошибок: «от дерзания, от неведения и забвением человеческим» [1; с. 187 и сл.]. Действительно, анализируя историю византийско-русского Православия, можно обнаружить множество случаев непроизвольного отступления от истины по причине невежества или лености и если бы всех виновных отлучать от Церкви, то «коль бы мали осташася совершеннейше наблюдающии вся священная правила» [4; о.135, л. 347 об.]. Так, в частности, при обсуждении случаев различного рода погрешений в церковной жизни в Белоруссии «Щит веры», признавая, что люди действительно могут ошибаться по самым различным причинам, говорит, что необходимо прежде всего изучать внутренние мотивы ошибок и погрешений. Указав на самый факт, мы еще не можем автоматически считать его сознательным противоборством истине. «Великомудрый Максим Грек в книзе своей глаголет сице: “Еретик тот, кто мнению своему крепце прилежит, по неведению же некоему не еретик есть, но заблудник” (гл. 78)» [4; о.152, л. 364].

«Свое мнение» здесь, конечно, означает личное суждение, обособленно противопоставляемое общепринятой авторитетной истине. О том, что даже некоторые из почитаемых святых могли случайно, неосознанно заблуждаться, староверческие книжники, как мы видели ранее, хорошо знали [4; л. 223, л. 488 об.]. Невольное заблуждение должно подлежать не наказанию, но исправлению. «Сей обычай Церковь Святая за ради надежды исправления имеет, еже не абие вмале в противности кия впадших еретиками нарицати. Ибо сицева вещь и над святыми случашеся. (...) От каковы либо простоты на мале впадших в еретичество, но не глаголются быти еретики» [4; o. 208, л. 432, ср. o. 215, л. 442-442 об.].

Проведенный анализ предыстории и содержания гносеологического аспекта полемики между староверчеством и новообрядцами позволяет утверждать, что в старообрядческих сочинениях XVIII века имеет место всесторонее осмысление взаимосвязи понятий «истина – авторитет – личность», базирующееся на идейно-теоретическом наследии восточного Православия. Выбор между двумя источниками и двумя критериями истины – авторитетом церковного Писания и Предания и авторитетом правящей иерархии был произведен на основе методологии, выведенной из наиболее общих принципов христианского мировоззрения, исторической и филологической науки. Это позволяет говорить о наличии системы гносеологических представлений, построенной в соответствии с общими законами мышления и пригодной для дедукции выводов, связанных с оценкой конкретных исторических ситуаций.

Глава седьмая

ПРИНЦИПЫ ИЗУЧЕНИЯ И ИСТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТОВ.

ВЕРА И РАЦИОНАЛИЗМ.

Изучение приемов исследования и истолкования текстов в старообрядческой литературе, те принципы экзегетики, герменевтики, которые использовали старообрядческие полемисты представляет значительный интерес.

Проблематика исследования и толкования текстов наиболее разработана во внутристарообрядческой полемической литературе. Причиной этому является то, что в ней полемизирующие стороны оперировали одними и теми же текстами православно-христианской традиции, безусловно авторитетными для них. Это приводило к тому, что при обсуждении какого-либо конкретного вопроса спорящие стороны приводили для подтверждения своей правоты различные церковные каноны, правила, установления, выдержки из Св. Писания и творений святых отцов. За исключением рассмотренных нами случаев фальсификации исторических источников (как правило, позднейшего происхождения) оснований сомневаться в подлинности и авторитетности давно принятых Церковью и ставших общепризнанными воззрений, изречений и законов у спорящих между собой староверов не было. В то же время в огромном массиве писаний, постановлений соборов и примеров из истории Церкви оппоненты могли отыскать и отыскивали те, которые, по их мнению, подтверждали их позиции, подчас противоположные друг другу.

Коллизии подобного типа приводили к необходимости исследования внутреннего смысла и границ применимости текстов, авторитетность которых не оспаривалась, поскольку механическим комбинированием цитат, начетничеством в худшем смысле слова можно было «доказать» всё, что угодно. Сам характер, природа внутристарообрядческой полемики требовала разработки герменевтических принципов, развития методики понимания, истолкования текста и изучения взаимосвязи «текст – контекст».

Обнаружившийся в ходе полемики факт, что к одной и той же ситуации можно применить разные правила и каноны, принятые Церковью в разнообразных исторических ситуациях, потребовал выяснения вопроса, чем же руководствоваться, выбирая одно правило из нескольких. И вот староверческий мыслитель рассуждает о «смотрительных винах», о том, что всё в жизни Церкви совершалось с учетом конкретной исторической ситуации. «Оставляти вся сия правила не долженствует, но хранети со всяким опасением, действовати же по них должно не всякому во всякое время, но точию во свое время и в ключимом чине. (...) Тем же внятельно к правилам приступати подобает, не якоже в них яже глаголется, тыя во всякое время и всякому чину творити, но разсуждати время и вину (причину — М. Ш.) и различие вещей, и глаголанная аще смотрительне, аще обдержне или ключимая к высочайшим чинам, якоже той же Никон Черногорский, взем от Исака Сирина свидетельство, сице глаголет: “Аще убо, – рече, – не разсуждаем время и вину и различие вещем, но яже по смотрению глаголанная или бывшая, объятно на всяко время приемлем, главою имамы снити и горьняя долу будут” (Книги 1-ой слово 2). И паки той же: “Яко не подобает, яже по нужди бывающая или по смотрению некоему временному, всегда тая во свидетельство приводити, но егда паки таковое найдет время” (Слово 52)» [4; о. 46, лл. 235 об.-236]. Вот методологический принцип выбора необходимого из разнообразия исторического наследия Православия — максимальное сходство всей полноты ситуаций, совместимость исторического контекста, осмысление причинных связей.

Вполне можно утверждать, что необходимость согласования с историческим контекстом основывается на общехристианском принципе гармонии и всеобщей связи. Автор «Щита веры» специально считает нужным оговорить, что нечто доброе по сущности, по внутренней природе, может одновременно сделаться носителем зла по причине несвоевременного, неправильного использования. «Иосиф Волоколамский глаголай тако: “Яко доброе не в свое время приемлемо, на злое происходит, не от естества своего, но от неразсуждения приемлющих его”» [4; о. 46, л. 236 об.]. Можно только догадываться, влияли ли на преп. Иосифа Волоцкого или на старообрядческую мысль XVIII века платоновские рассуждения в «Гиппии большем» о прекрасном как пригодном на своем месте, проверить это невозможно, но некоторая параллель здесь наблюдается. Добро определяется не только внутренней сущностью каждого элемента, но их гармонией, нахождением каждого на пригодном, соответствующем месте.

Чтобы показать, как сочетается почитание всей полноты наследия Православия с избирательностью его применения, старообрядческий книжник прибегает к традиционному для христианской литературы образу пчелы, собирающей воедино мед от множества разнообразных прекрасных цветов. «Приемлем пчелоподобне, не от единаго какова цвета, ниже от единаго коего любо вертограда дивный всепредивного ведения сот изводити желающе, но от различных Святаго Писания всепредивных цветников, от разных святых богословцев всепречудных садов, от многих историописания виноградов, всесладчайшую познания сладость обрысующе объемлем, во едино разумение слагающе, многоиспытательно оная во страсе Божием осмотряем. И аще елика обретаются догматическая, елика законная, елика смотрительная, если таиньственная, если чиновная, если литеральная, если аллегорическая, аще во спасение, аще ко спасению нуждопотребная суть, вся сия доброиспытательно обрысующе, един всеяснаго и добраго услаждения всепресладчайший разума всеспасительнаго соглашения сот сотворяем» [4; o.87, лл. 283-283 об.]. Согласное взаимоподтверждение звеньев, образующих гармоничное целое, служит гораздо более достоверным источником постижения истины, нежели вырванный из «окружающей среды» контекста фрагмент церковного писания или отдельный исторический казус. Только проанализировав, имеем ли мы дело со случайностью, с приспособлением к нуждам конкретной экстремальной обстановки или со всеобщим правилом, можно судить о границах применения того или иного текста.

Поскольку необходимая закономерность различными образами связана со всем единством окружающей гармонии, её отличие от случайности определяется именно по наличию *множества* разных обоснований её необходимости. «Согласие тамо вящше показуется, идеже от многих, а не от единаго вещь утверждаема суть, якоже и ветвь многоплетенна не скоро преторгнется. Глаголет бо и богословию тезоименитый (Григорий Богослов – М. Ш. ): “ниже, – рече, — едина ластовица весну творит, ниже черта едина землемерца, или плавателя единаго морянина”(Слово 1-е на Богоявление Господне)» [4; o.88, л. 289]. (Это высказывание как бы подготавливает критический разбор несостоятельной попытки оппонента применить одно из правил Матфея Правильника в ситуации, не соответствующей обстановке и целям, для которых оно было установлено в древности).

В значительной мере многие принципы экзегетики были известны еще в период патристики, однако в то время они применялись для истолкования текстов Священного Писания. И если используемые «Щитом веры» высказывания свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Исаака Сирина, Никона Черногорского содержали лишь отдельные советы и указания, как надлежит истолковывать тексты Св. Писания, то оригинальным достижением старообрядческой мысли является объединение ранее известных методов экзегетики с принципиально новыми формами исторического и палеографического анализа и их применение для исследования самого широкого круга источников. В данном случае есть основание говорить, что принципы анализа исторического контекста и личности субъекта-автора текста указывают на зачатки герменевтики в современном значении слова, создающейся мыслителями-староверами в дополнение и развитие методов святоотеческой экзегетики.

Заслуживает внимания то, что, рассуждая об иерархичности общих и частных законов, автор «Щита веры» проводит сравнение с гражданским законодательством и тем самым демонстрирует, что некоторые принципы толкования и понимания общи для духовных и светских текстов. «Еда убо есть сей обычай, не точию в духовных, но и в гражданских судовых действиях, еже оставляти свидетельства главнейших и повсеместнейших законов и приводити от меньших? Случается же и сие, но аще в главнейших искомаго на потребность не обрящется. Сице убо, сице обычай есть и в духовных судах совершатися, за оскудение свидетельств на указание в главнейших повелениях, к меньшим притекати» [4; о.159, л. 368 об.]. Таким образом, ссылки на отдельные исторические казусы, на узкоспециальные правила уместна только в том случае, если отсутствует ясно выраженное общее правило, узаконение. Но при наличии такого общего правила надлежит руководствоваться именно им, а исключения не опровергают его, оставаясь исключениями.

Старообрядческим мыслителям был хорошо известен один из классических принципов святоотеческой экзегетики, гласящий, что краткие и темные по смыслу места Священного Писания надлежит истоковывать, прибегая к иным местам, где те же вопросы излагаются ясно и подробно. «Вселенский учитель Василий Великий глаголет: “Словеса, – рече, – Святаго Писания, яже видятся сомненна и покрыта, изъявляются и открываются и толкуются явными и ясно реченными во инех местах Святаго Писания, а не явная мрачными и неявными разумевати, но явными мрачная” (Книга о постничестве, глава 268)» [4; о.190, л. 415 об, ср. о.94, л. 296 об.]. Однако, то что у св.Василия Великого выступает в качестве правила для понимания Божественного откровения, продиктованного Св. Духом текста Библии, у старообрядческого автора получает расширительное значение общего герменевтического принципа, применимого не только к постижению тайн богооткровенного текста.

Такое расширение оказывается вполне правомерным для средневекового миросозерцания, по представлениям которого все тексты и вся культура (естественно, церковная) призвана отражать исключительно общеправославную истину и занимать свое место в общей гармонии православного макрокосма. Поэтому любой феномен церковного бытия (в той мере, в какой он не искажен субъективизмом своемудрия и отражает объективную истину) может и должен истолковываться через всю остальную православную культуру и традицию. Правильное понимание текста – то, которое наилучшим образом согласовывает его с контекстом, с общим ладом. Напротив, всякая попытка толковать текст в отрыве от контекста, изолированно, не может привести ни к чему, кроме ошибок и заблуждений. «Ничтоже тако растлительно Божественному закону или чином и уставом, аще в краткости реченная не будем сочетовати с яснореченными или пространне положенными в Священном Писании и яко неиспытания и несоглашения ради горняя долу превращаются, дольняя же горе. И от сего невнимания кратких речей и несочетания к прочему церковному учительству многая привходит роду человеческому пагуба» [4; o.94, л. 296].

Далее автор приводит классический пример ошибочного толкования слов апостола Петра: «Во всяком языце бояися Бога и делаяй правду, приятен Ему есть» (Деян. 10;35). Опираясь на эту изолированную от общего содержания Нового Завета цитату, некоторые высказывали мнение, что добродетельные язычники не нуждаются в св.крещении и принятии христианства для спасения души. Сам старообрядческий автор, именующий «Божественным писанием» не только Библию, но всю полноту православной святоотеческой книжности, применяет «принцип согласованности» для анализа частных установлений Номоканона и Матфея Правильника, которые оппонент хочет использовать в подтверждение своей точки зрения и показывает, что эти установления могут гармонировать с историческим контекстом только при том истолковании их, которое противоречит позиции оппонента-поповца. Таким образом, из святоотеческой экзегетики рождается герменевтика, толкующая любые тексты, входящие в круг православно-староверческой культуры.

Особенностью средневековой православной культуры было её стремление к анонимности автора, к сведению до минимума субъективного элемента в творчестве, ибо своемудрие могло быть только искажением воплощаемой объективной истины Православия. И если современная герменевтика придает важное значение постижению субъективных особенностей личности автора текста для его более полного понимания, то в герменевтических принципах староверия понимание, как мы уже отметили, идет через согласование текста с общим контекстом православного учения. То понимание, которое дает наиболее гармоничное согласие с общепринятой (= объективной) истиной и есть самое верное. Поскольку при этом подразумевается, что автор не мог иметь иного субъективного намерения, кроме полного согласия с Православием, такое понимание автоматически отождествляется с авторским. И лишь в случаях, когда текст диссонирует с общей гармонией, возникает необходимость оценки личности автора, субъективизм которого и является причиной нежелательного диссонанса. Писаний (текстов) существует много, но не все они божественные, поэтому неразборчивое доверие ко всем текстам хуже полного незнания Св. Писания. Все заблуждения и ереси, по Никону Черногорскому, происходят от субъективных, произвольных суждений. «По сим убо наказаниям божественных учителей научаемся не просто принимати без испытания всякое мнение, но разсуждати от него пользу церковную и лице, си есть кто глаголаше; и ум, сиречь, коль крепко и учительно и опасительно писаше. И суть писания, но божественне не суть, аще разглашаются со времены и правилы» [4; o.250-253, лл. 483 об.-484].

Староверческие полемисты-беспоповцы вынуждены были обращаться и к дополнительному толкованию самого Священного Писания, особенно его частей, связанных с эсхатологическим учением, в первую очередь Апокалипсиса. В соответствии с эсхатологическими воззрениями беспоповцев, человечество уже вступило в последний этап своей земной истории, в котором произошло воцарение антихриста и близится второе пришествие Христа. Библейские тексты и толкования святых отцов древности не давали исчерпывающе полных ответов на важнейшие вопросы о последнем времени истории, которые становились предметом споров с новообрядцами и между различными течениями старообрядчества. Откуда же могут быть взяты сведения для характеристики последнего времени, царствования антихриста?

Конечно, традиционалистское мышление не могло опираться только на наблюдения над эмпирической реальностью – источник знаний присутствует в пророческих текстах Библии, необходимо извлечь эти знания путем правильного истолкования иносказаний пророчеств и убедиться в их исполнении в окружающей действительности. В самом деле, для всей православной мысли в дораскольный период воцарение антихриста представлялось как событие будущего времени и перед беспоповскими мыслителями впервые стала задача доказать, что пророчества исполнились в настоящем времени. Требовалось обосновать понимание в переносном, аллегорическом смысле личности антихриста, срока его царствования, явления пророков Илии и Еноха и многих других предсказаний Апокалипсиса, собственным истолкованием восполнив то, что никем не было ранее высказано прямо и подробно.

Приступая к разрешению этих задач, автор «Щита веры» начинает с теоретико-методологического вступления. Вначале он излагает общий гносеологический принцип связи способности познавать высшие истины с уровнем духовной зрелости и говорит, что нам, не достигшим духовного разума апостола Иоанна Богослова, не следовало бы умствовать о великой тайне за семью печатями, приоткрытой апостолу в Апокалипсисе. Однако же, поскольку апостол Петр (1 Петр. 3;15) учит христиан всегда быть готовыми дать ответ о своем веровании (уповании) и так как Бог раскрыл нечто от тайны апостолу Иоанну Богослову, то можно сделать посильную попытку постижения, ибо тайна Божия скрыта от нерадивых, но раскрывается тем, кто горячо стремится к ней. И далее автор рассматривает виды истолкования текстов Св.Писания. «Должное возмнехом о разумах Священнаго Писания зде вкратце слышателем предложити, ими же разсуждается все Божественное Писание. Вопросиши: колико их обретается? Отвещаем:

Понеже купно общне сугуба быти глаголются:

писменныи

и духовный.

Духовный разум разделяется аще на многшия, обаче на начальнейших три:

на аллегорический

на анагогический

и на евтропологический» [4; o. 333, л. 591].

Далее автор указывает, что применительно к Церкви «аллегорический разум» говорит о воюющей Церкви на земле, «анагогический разум» – о торжествующей Церкви небесной, а «евтропологический» – о нравственной Церкви в душе каждого христианина. Подобно сему и об антихристе следует толковать не в «письменном», т. е. буквальном смысле, но духовно: аллегорически – антихрист есть все еретики, враги Православия; «анагогически» – это диавол, первый отступник от Бога; «евтропологически» – всякий осуждающий ближнего, согрешающий.

Анализируя и истолковывая тексты Апокалипсиса, автор-беспоповец стремится показать, что буквальное понимание библейских пророчеств приводит в некоторых случаях к явным бессмыслицам, которые никогда не могут осуществиться и поэтому духовное, переносное истолкование есть правомерное и единственно возможное. «Веси бо, о вопросителю, яко не вся являемая нам от Бога, тако подобает и знати: “отверзу бо, – рече, – в притчах уста моя”, сего ради и не всем удобоятельна, вам бо (си есть усердно внемлющим) дано есть разумети тайны Царствия Божия, протчим же в притчах, да слышаще не слышат и видяще не разумеют» [4; о. 360, л.659 об.]. Автор вопросов, на которые дает ответы «Щит веры», стремился буквально понимать то описание чудес антихриста, что имеет переносный смысл и получает возражение: «В литеральный разум, о чудне, влещи уклоняешься (тот текст — М.Ш.) которыи не на чувственном сенсе основан есть, но зело на любопытственном тропологическом или аллегорическом разумении суть утвержен» [4; о. 360, л. 660].

При истолковании Апокалипсиса в духовном, переносном смысле староверческий мыслитель считает необходимым в соответствии с обсуждавшимися нами ранее принципами экзегетики учитывать контекст, соотносимость толкуемого текста с остальным церковным учением. Сама противоречивость буквального толкования текста контексту должна, по его мнению, подтверждать правильность этого подхода. «Приемлем мы сие святых отец свидетельство (о рождении антихриста из колена Данова – М. Ш.), но яко не существенне писано быти разумеваем, но иносказательне. Сего ради сия словеса не тако приниматися летьствуют, но требуют с прочими Священного Писания сношения и разумнейшего толкования... Аще же кто по писмени разумеет, сей имать умертвитися духовне и в ересь впасти» [4; o. 335, л. 601 об.]. Лучшая согласовываемость с общим контекстом Св. Писания и учения Церкви выступает, таким образом, в качестве критерия истины при выборе между буквальным и иносказательным пониманием текста.

В некоторых случаях для доказательства необходимости «духовного» истолкования полемист прибегает к аргументам «от здравого смысла». Если понимать буквально три с половиной года царствования антихриста, то многие из предсказанных событий просто физически не могут произойти за этот срок, например, не может всё человечество из пяти стран света прибыть в одно место для совершения личного поклонения антихристу – физическому лицу. Поэтому буквальному пониманию следует предпочесть духовное. «Святым премудрым пророком и учителям церковным обычно есть, егда о велицей вещи хотящим рещи в предбудущая, в премудрости глаголют, неким тайным знаменованием прорицающе» [4; о. 361, л. 677]. Противоречие между семилетним (3,5 + 3,5) сроком, названным в авторитетнейшем пророчестве и доводами разума, указывающими на невозможность буквального календарного понимания этих сроков разрешается оригинальным утверждением, что пророческое упоминание о «семи» связано с особым почитанием этого числа в Ветхом и Новом Завете, например, мир совершился от четырех стихий, созданных Св.Троицей (4 + 3 = 7).

По всей видимости, наряду с приемами святоотеческой экзегетики, староверческая мысль заимствовала из светской культуры XVIII века некоторые понятия и термины «риторского искусства». Не случайно в «Щите веры» упоминается сочинение Феофана Прокоповича «Риторик» [4; л. 628], а в различных местах экзегетических рассуждений можно обнаружить такие высказывания: «сие бо писа разумом синекдохическим, якоже например рещи: россиянин радуется о получении победы — сие глаголется вместо множественного, россияна» [4; o.337, л. 609] или же: «и сия вся метафорических или преносных словес суть разум, а не свойственных» [4; о. 360, л. 662, ср. о. 316, л. 573 об.].

Достойно внимания, что приемы аллегорического, духовного истолкования смысла текста и понятия «риторского искусства» начинают прилагаться староверческим книжником не только к постижению тайн пророчеств Св.Писания, но и для значительно более широкого круга источников. Рассматривая значение одного термина, употребленного Матфеем Правильником, автор «Щита веры» настаивает, что он должен трактоваться не буквально, но в особом смысле: «сей разум, по риторическим правилам, может нарещися метонимическим, полагающим овогда вещь за дело и дело за вещь» [4; o. 87, л. 287 об.].

Филологический анализ слова считается способом проникнуть в онтологическую природу явления, обозначаемого данным словом. В спорах между поповцами и беспоповцами особое значение имел вопрос о крещении: следует ли понимать под «еретическим» крещение только искаженной формы (например, обливательное вместо трехпогружательного), или также и правильное по форме, но совершенное еретичествующим крестителем. Беспоповец-автор «Щита веры» прибегает к «грамматическим» методам анализа. «Вси суть глаголи в Священном Писании на грамматических утверждаются правилех, убо ради наияснейшего ведения, судихом зде грамматическаго разума предел предложити и тем слышателей от сумнения свободити» [4; о.64, л. 258 об.]. Слово «еретическое» есть: 1) имя нарицательное, именующее «не собственную, но общую и безизвестную вещь»; 2) имя прилагательное отименное «понеже от нарицательнаго имене еретикова происходящее»; притяжательное «яко вещи коея притяжание знаменует, сиречь, еретиково крещение, и прочая, зане еретиком действовано бысть»; 3) имя производное, происходящее от имени первообразного «еретик». Поскольку это не имя собственное и не имя существительное, то само по себе, без соединения с существительным, оно не имеет самостоятельного значения. «Яко нарицателное имя се, убо общую и неизвестную вещь знаменует, и по разделению не существительное имя се, понеже без приложения прочих речений никоея вещи... само собою указати не может, но суть прилагательное, ему же аще что приложиши... тогда и разум изъясняется» [Там же, л. 260].

Если же прилагательное «еретический» берется без существительного, оно само по себе лишено онтологического значения и не может указывать ни на искажение объекта, ни на сам объект. «Без приложения же аще и речется “еретическое”, то не точию существа вещи, сиречь ереси коея или погружения неисправного (при крещении — М. Ш.), но и самого действа, сиречь учения, или крещения, или священства и прочего не указуется. Того ради не мнится быти действа неисправное оное наименование (ибо общую безвестную вещь собою знаменует) и не существо в крещении неисправное (якоже ти о материальной и формательной винах вознепщевася быти), но с прочими речении различных действ церковных купно спрягаемо и разум открывающее является» [там же, л. 261 об.]. Будучи отименным, притяжательным, производным, это прилагательное показывает, что оно обозначает происходящее от еретика, принадлежащее ему, производимое им. Именно поэтому, заключает «Щит веры», еретическим может именоваться не только крещение неправославной формы, но и вполне православного вида, в том случае, если оно совершается еретиком.

Задача изучения и оценки внутреннего, сокровенного смысла текста ставится староверческими книжниками и в отношении источников совершенно иного типа. Поскольку все лжеучения и ереси (к которым причисляется и новообрядная церковь) никогда не стремились выступать в качестве явно антихристианских, но напротив, использовали элементы Св. Писания и Св. Предания для обоснования своих доктрин, необходимо было, не останавливаясь на внешних формальных признаках, истолковывать внутреннюю сущность критикуемых учений. «И тако мы, по святых отец ревнующе и духовным их святоотеческим разумом поступающе, сокровенное в них нечестие обличаем и яко явное их Божиему величеству хуление быти вменяем. Аще что любо и сокровенно обретаем, обаче которым ересям свойственно и киим еретиком согласно быти уразумехом, тое на среду представляюще изъявихом» [4; о. 21, л. 115].

Следует признать, что в отличие от детально рассмотренной нами системы методов и приемов истолкования церковных текстов, критика скрытых ересей новообрядческой церкви оказывается далеко не всегда следующей провозглашенной методике постижения внутреннего смысла. Напротив, обвинение никонианства едва ли не во всех известных в истории Церкви ересях в целом ряде случаев основывается на отдельных ошибочных, неудачных высказываниях новообрядческих богословов, на элементах второстепенного сходства (например, «манихейство» в синодальном вероучении обосновывается тем, что в российском обществе получила распространение астрология – а манихеи «поклонялись планетам и звездам»). Правда, вполне реальных проявлений серьезного влияния католичества и протестантизма на русскую религиозную мысль XVIII века не оспаривает ни один объективный исследователь, как и заметного проникновения ренессансного почитания языческой культуры, масонских учений, деизма и прямого атеизма. Кроме того, самые блестящие умы Синодальной церкви, ведшие полемику со старообрядчеством, демонстрировали куда более поразительные примеры поиска скрытых ересей — из одного двоеперстного сложения умудрялись вывести и македонианство, и «арменство», и несторианство, равно как и в традиционном восьмиконечном православном кресте обнаруживали целый список «скрытых лжеучений»...

Добавим, что обнаружение согласия новообрядческого богословствования с древними, уже осужденными церковными соборами ересями, помогали старообрядческой мысли в обосновании прав мирян воспротивиться авторитету иерархии. Доказав, что реформаторы возрождают уже отвергнутые и осужденные Церковью учения, староверы получали основание утверждать, что не они одни «своим разумом» исследуют правильность воззрений новообрядческой иерархии; вместе с собственным разумом мирян стоит авторитет святых отцов, осудивших те же заблуждения много веков назад. Но этот аргумент не является основным в решении проблемы отношений с авторитетом иерархии, которая была рассмотрена ранее.

Истолкование текстов, предусматривающее как буквальное, так и иносказательное («духовное») их понимание, неизбежно выдвигает на первый план проблему соотношения этих двух подходов, хорошо известную уже во времена александрийской и антиохийской школ патристики. Допустимая граница буквализма в понимании обнаруживается, как уже отмечалось, при возникновении неустранимых противоречий в текстах, а также между авторитетным текстом и очевидными фактами или здравым смыслом. Но как определять допустимую границу применения иносказательных, аллегорических истолкований?

Поскольку полемическая направленность рассматриваемых нами старообрядческих сочинений требовала обоснования правомерности именно аллегорического, а не буквального понимания ряда библейских и святоотеческих текстов, задача противоположного характера: установить признаки неприменимости иного понимания текста, кроме буквального, в них не ставится. Между тем, история христианской мысли показывает, что ничем не сдерживаемая тенденция к аллегорическому толкованию Библии способна порождать секты и учения, в своей фантазии далеко уходящие от традиционного православного мировоззрения. «Аллегория не есть обязательный метод для верующей мысли. Скорее наоборот. Она рискованный произвол художественной фантазии, часто ничего общего не имеющий с действительным смыслом написанного. Она скользкий путь к незаметному стиранию определенных очертаний открытых нам догматов и претворение их в некоторые туманные абстракции» [50; c. 193].

Но все же нельзя сказать, что в изучаемых нами беспоповских трактатах отсутствует понятие границ допустимости аллегорического истолкования. Уже в приведенных нами выдержках из «Щита веры» видно, что старообрядческий книжник прибегает к самостоятельным истолкованиям Апокалипсиса только при крайней необходимости снять некоторые обнаруживающиеся в эсхатологическом учении противоречия и неясности. Тем не менее, в ряде старообрядческих сочинений, не получивших общего признания, авторы так далеко заходили в самостоятельном толковании важных мировоззренческих проблем и библейских текстов, что входили в противоречие со всей православной традицией и давали основание обвинениям в религиозном рационализме.

Философско-мировоззренческий анализ староверческого книжного творчества настолько мало разработан и не достиг значительных общепринятых результатов, что в отношении гносеологических и герменевтических представлений староверия одновременно высказываются две взаимно противоположные точки зрения. Одни утверждают, что староверие суть воинствующая антифилософичность, полное подчинение разума вере и церковной традиции. Противоположная позиция состоит в том, что староверие есть форма религиозного рационализма, в которой разум выходит из под контроля веры и начинает действовать самостоятельно, не ограничиваемый ею. Первое суждение без труда доказывается, если поставить знак тождества между философией и позитивизмом, материалистическим рационализмом; второе – если отождествлять веру с верой в истинность новообрядной церкви.

Выше уже отмечалось, что как правило, исследования староверия, базирующиеся на углубленном изучении текстов старообрядческих сочинений, посвящены специальным церковно-каноническим или историческим проблемам конкретного характера, работы же, в которых делаются попытки философского анализа, оторваны от старообрядческих источников. Одним из исключений, совмещающих в себе подробный анализ текстов с философским осмыслением гносеологической проблематики в староверии является исследование В. Купленского «Рационалистический элемент в старообрядческом русском расколе» [7]. Основываясь на изучении закономерностей работы старообрядческой мысли при обосновании своих мировоззренческих позиций и при толковании текстов Св.Писания и святоотеческого наследия, В. Купленский выдвигает тезис, что гносеологическая основа староверия как умственного движения – в нарушении равновесия между верой и разумом в пользу последнего.

Ввиду того, что это важное исследование, которое имеет прямое отношение к теме нашей работы, осталось неизданным, не введенным в научный оборот, нам представляется уместным предпринять критическое изложение некоторых важных положений труда В. Купленского. Сам автор дает такую формулировку своей задачи: «Религия человека держится не только верою, но и разумом. Равновесие веры и разума, их гармоническое соотношение — условие полноты и совершенства религиозного миросозерцания. Преобладание веры над разумом, совершенное поглощение ею последнего создает в религии то, что называется мистицизмом. В преобладании разума над верою – религиозный рационализм. Говорить о рационализме в религиозном движении – значит, отмечать в его историческом движении такие моменты, когда слабела интенсивность веры людей и расширялись права разума. То же самое и в расколе. Отсюда постановка нашего вопроса: проследить в историческом процессе формировки раскольнического религиозно-церковного миросозерцания соотношение между верою и разумом и обозначить, в чем именно здесь сказалось преобладание последнего над первою» [7; с. X-XI].

Как известно со времен ап. Павла, вера есть способ познания той объективной реальности, которая трансцендентна, т. е. по определению является недоступной для познания разумом. Поэтому те виды философии, которые включают в свои системы иррациональные способы познания объективной реальности, в том числе христианская гносеология, говорят не об антагонизме веры и разума, постулировавшемся материалистическим рационализмом, а об их взаимодополняемости. Диссонанс веры и знания возникает, когда один из способов познания устремляется на объект, несоответствующий ему, непостижимый для него и неизбежно дает его ложное отражение.

Купленский обращает внимание на те места старообрядческих полемических сочинений, в которых производится истолкование текстов Библии и учения Церкви применительно к той новой, ранее не существовавшей в истории ситуации, в которой оказались староверы с XVIII века. Мы рассмотрели в этой главе те методы, которыми руководствовались при этом авторы-старообрядцы. Купленский полагает, что раскол и разрыв с церковью (новообрядной) привели к тому, что у староверов была пошатнута вера и нарушилась её ограничительно-регулятивная функция, ставившая пределы для свободных выводов разума.

Так, в частности, «Поморские ответы», оказавшись перед фактом отсутствия иерархии, сохранившей верность Древлеправославию, находят выход не в подчинении новообрядческой иерархии, а в теоретическом обосновании возможности вынужденного существования Церкви без иерархии. Купленский расценивает это следующим образом: «в системе поморцев, как первом опыте теоретического оправдания бессвященнословной Церкви, уже чувствуется движение мысли не к созиданию и утверждению, а к разрушению и отрицанию, что намечало новый путь свободного исследования вопроса, свободного толкования слова Божия и святоотеческих писаний, ослабляло послушание авторитету вселенского сознания Церкви и выдвигало авторитет личного мнения, личного суждения, а это и есть рационалистическое отношение к Церкви, к её учению, к её установлениям» [7; c. 52-53].

Конечно, с субъективной точки зрения Купленского, ориентироваться можно просто: рациональное рассуждение, подтверждающее истину Синодальной церкви, не входит в конфликт с верой и авторитетом, и наоборот, если рациональное рассуждение защищает Церковь старообрядческую — это уже превышение разумом своих полномочий. Естественно, со староверческой точки зрения, столкновение веры и разума будет происходить совсем в ином случае, а для материалиста, например, ситуация будет видеться совершенно по-другому. Объективно-беспристрастный угол зрения вряд ли здесь возможен. Но можно ли говорить о рационализме в отдельных старообрядческих сочинениях не с точки зрения критиков, судящих с позиций собственных религиозно-философских, а в контексте всего православно-старообрядческого традиционализма?

Рассматривая развитие старообрядческой мысли в течение XVII, XVIII и XIX веков, можно обнаружить, что, хотя номинально старообрядческие книжники никогда не провозглашали свободу разума и всячески стремились подчеркнуть свою ортодоксальность и преемственность в отношении к святоотеческой традиции, первоначальная необходимость теоретического обоснования и апологии староверия в беспрецедентной ситуации требовала самостоятельного построения этого обоснования путем чисто рационально-логической аргументации.

На заре раскола предпринимались различные попытки найти критерий истины на мистически-иррациональных путях. Протопоп Аввакум неоднократно апеллировал к бывшим у него видениям. Протопоп Иоанн Неронов при начале реформы затворился на неделю в Чудовом монастыре, молясь о ниспослании откровения: следует ли подчиниться патриарху Никону или выступить против его нововводств. В конце недели он услышал голос, исходивший от образа Спаса Нерукотворного и призвавший его твердо стоять за Старую веру. К молитвенному обращению к Богу с просьбой открыть путь к истине староверы прибегали и в дальнейшем. Однако, для полемических сочинений мистические аргументы были непригодны, так как не имели никакой доказательной силы для оппонентов. Поэтому вся система доказательств в старообрядческой литературе в основном рационалистична, оперирует преимущественно фактами и логикой.

Действительно, построения и заключения, синтезированные или дедуцированные разумом старообрядческих книжников из общих положений и фактов, почерпнутых из писаний и истории, расценивались как авторитетная часть собственно святоотеческой традиции, постольку, поскольку выведены из неё путем правильных рассуждений. Автор «Меча духовного» Алексей Самойлович создает своеобразную теорию условного понимания божественных обетований. Он рассматривает библейские тексты Ветхого и Нового Завета, в которых Господь обещает людям вечное пребывание ряда установлений, например, ветхозаветного священства и богослужения, которые, однако, исчезли и делает вывод, что в наказание за человеческое нечестие действие вечных обетований может прекращаться.

Эта теория, необходимая для объяснения пресечения священства и евхаристии, не встречается ни в святоотеческой традиции, ни в предшествовавшей старообрядческой литературе. Ее не знают «Поморские ответы», но приводит «Щит веры», практически современный «Мечу духовному». В.Купленский считает, что появление таких самостоятельно разработанных теорий является следующей ступенью развития рационализма в староверии, когда произведения личного разума наделяются авторитетом, как само церковное учение, вселенский разум Церкви [7; c.65]. (Заметим, что этот вывод бесспорен только для тех, кто отрицает наличие истинной Церкви у староверов. Но если признать, что она у них существует, то новое учение, органично воспринятое староверческой Церковью – уже не личное мнение, но часть вселенского разума Церкви).

Однако, если мы вслед за В. Купленским изучим некоторые сочинения старообрядческих книжников XVIII-XIX веков, не получивших всеобщего признания в старообрядческой Церкви, то можем обнаружить, что стремление доказать рационально-логическими рассуждениями свою правоту приводило иногда авторов в непримиримое противоречие с традиционным православным мировоззрением. В сочинениях Павла Любопытного «Догмат Христовой Церкви о ключах», «Брачное врачевство», в писаниях Г. Скачкова и других изыскиваются доказательства того, что мирянин практически ничем не отличается от духовного лица, что священнодействие таинства брака может совершаться мирянами, то есть, высказываются идеи, уже прямо приближающиеся к протестантизму. В. Купленский полагает, что на этом этапе старообрядческая мысль «отрешилась от веры своих предков и пошла по указанию только разума, допускающего всякого рода доказательства, лишь бы они удовлетворяли требованиям логики» [7; с. 362].

Неправомерно, однако, распространять эту оценку, справедливую в отношении отдельных старообрядческих писателей на всю старообрядческую мысль – эти рационалистические суждения не получили широкого распространения, а значительной частью староверия были отвергнуты вовсе. Кроме того, даже авторы таких далеко идущих умозаключений не выступают в качестве сознательных борцов за приоритет рационально-логических выводов перед авторитетом традиции. Побудительным мотивом к умствованию для них является не свободный, ничем не ограниченный поиск истины посредством одного разума, а стремление оправдать (путем логических построений и аллегорических толкований библейских и других текстов) право на существование заранее заданных практических выводов, как например, практики совершения браков без священника, возникшей у части беспоповцев в конце XVIII века.

Итак, система аргументации в старообрядческой полемической литературе строится в основном на рационально-логических доказательствах. Но утверждение о том, что разум, рационализм вторгается здесь в область веры, подчиняет себе авторитет традиции имеет субъективную природу и производно от того, как решается исследователем «основной вопрос философии» и вопрос об истинной Церкви. Это тем более очевидно, что нерелигиозными философами неоднократно высказывался тезис о принципиальной антифилософичности традиционного Православия, диаметрально противоположный выводам Купленского о разуме, вышедшем у старообрядцев из-под диктата веры.

Особенностью, унаследованной староверием от традиционного Православия, является представление об ограниченности возможностей познания и о нецелесообразности познания, не связанного со спасением души. Эсхатологическое учение о неизбежном конце земного мира приводило к мысли о бесполезности и суетности попыток радикального усовершенствования жизни и деятельности общества. Развитие наук и промышленности, бесполезное для «жизни будущего века», отодвигается на второй план перед задачей «строения души». Это, конечно, не означает что основная масса народа жила идеальными помыслами и устремлениями, не заботясь о земных благах, но роль будущей жизни, Царствия Небесного в общественном сознании средневековой Руси была неизмеримо большей, нежели в нынешнем нерелигиозном обществе. (Что староверие доказало делом – масса людей добровольно подвергала себя лишениям и гонениям во имя сохранения правоверия; во имя того, что они считали необходимым, чтобы спасти душу).

Хотелось бы обратить внимание на логическую взаимосвязь, взаимообусловленность православного учения о бытии, о познании и иерархии ценностей. Представления о существовании Бога, трансцендентного по отношению к Своему творению, к материальному миру, обосновывали существование иного вида познания, обращенного к Богу; высшего, чем способы познания тварного мира. Эти же онтологические взгляды определяли первенствующее положение загробной судьбы в иерархии ценностей по отношению к земной судьбе. Православное общество обращает свои духовные силы, свои познавательные способности прежде всего на то, что занимает важнейшее место в ценностной иерархии; на то, приобщение к чему решающим образом влияет на условия его бытия в вечности. Приоритеты в традиционной иерархии ценностей направляли познание в те области духовной жизни, которые были связаны с познанием и исполнением воли Божией и спасением души. Поскольку познание материального мира и достижение земных результатов с его помощью стояли в иерархии ценностей неизмеримо ниже, то и деятельность эта имела меньшую значимость и меньшее развитие.

Исповедуя отличный от современного научного рационализма и позитивизма взгляд на значение и желательную направленность познания, староверы были движимы вовсе не воинствующим невежеством, а внутренней логикой учения, согласно которому познание должно прежде всего служить спасению души, помогая пребывать в истинной вере и уклоняться от ересей. Не служащее этой высшей цели познание является бесполезным, праздным любопытством (радикальный, но вполне обоснованный вывод из православных представлений о бытии и месте в нем человека). Поэтому ответ А. Денисова на провокационный вопрос Неофита о загробной судьбе новообрядцев\*) есть не просто дипломатическая уклончивость, но отражение принципиального подхода:

\*) По православному учению, еретики, каковыми для староверов были и никониане, попадают в ад. Такой ответ был бы использован для обвинения в «оскорблении царского величества», так как царствующий император, как никонианин, должен будет разделить их общую посмертную судьбу.

«Излишняго и неповеленнаго в Святем Писании испытания, неполезнаго и вышемернаго стязания опасатися должны есмы, по писанному: “вышше себе не ищи и крепша себе не испытай” (Сирах, глава 3). А еже стязовати об отшедших света сего и еже судити я, в муку или в Царствие отошли суть: не повеленное в Святем Писании дело сие и вышемерное и непостижимое стязание есть» [3; о. 75, л. 310 об., ср. 1; c. 253]. Достаточно быть убежденным в истинности и спасительности своего исповедания, догадки же о судьбах иноверцев ненужны и бессмысленны – судьбу человека определяет его праведность, а не многознание.

«Воздержанность» в познании связана не только с этим – она отражает принцип связи истинного знания с духовным совершенством личности. Наша греховность ставит предел нашей познавательной способности, которая не может быть выше, чем у святых и праведных мужей. Как можем мы, грешные, говорили старообрядческие мыслители, однозначно и уверенно решать вопрос о том, остались ли где-либо не земле истинные, не отпавшие в ересь православные священники и епископы (основной вопрос спора поповцев и беспоповцев), если даже великий ветхозаветный пророк Илия ошибался, подумав однажды, что он один остался не уклонившимся к идолослужению, но был уверен Господом, что есть еще не поклонившиеся Ваалу. Так рассуждал А. Денисов [3; о. 98, л. 345 ср. 4; о. 15, лл. 42-42 об.], воздерживаясь от того, чтобы придавать своим выводам всеобщий и категорический характер и ограничивая их российским обществом, доступным непосредственному и достоверному изучению. Познание не должно было изучать и оценивать всё существующее, доказывать неправильность всего, кроме православной истины; его задачей было лишь сохранять чистоту уже имеющейся и доказанной истины.

Исследуя православно-старообрядческие представления о познании, его закономерностях, принципах истолкования богооткровенных и прочих текстов, следует иметь в виду, сколь отличались объект и цель познания от объекта и целей современного научного познания. Учет различия исходных посылок, мировоззренческих первоаксиом позволяет осознать причины и закономерности различий гносеологического плана и в то же время видеть, что при нестыкуемости с современными нерелигиозными философскими концепциями, православно-старообрядческие гносеологические и герменевтические принципы органично вписываются в общую систему православного мировоззрения.

Глава восьмая

КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР КОНЦЕПЦИЙ СУЩНОСТИ РАСКОЛА И СТАРОВЕРИЯ.

Приступая к обзору точек зрения на староверие, попыток истолковать его религиозно-философские, мировоззренческие основы, мы не можем не вспомнить о том, что основные выводы любого мыслителя в отношении староверия и сущности староверческой полемики становились в значительной мере обусловлены его собственными взглядами на мир. По поводу же последних мы не можем говорить с уверенностью, что встретим всеобщее согласие, каковые из них «более истинны», «более объективны» — это лишь варианты альтернативных философских систем, имеющих право на существование. Тем не менее, вполне правомерно критическое изучение этих концепций в сопоставлении с выявленными в процессе предшествовавшего исследования сведениями о религиозно-философских воззрениях старообрядческих книжников. Наш обзор носит избирательный характер: в него включены суждения и концепции, представляющие основной спектр концептуальных направлений, типов суждений о староверии, имеющих историко-философское содержание. По этой причине мы в минимальной мере касаемся работ чисто исторических, археографических и пр.

Хронологически первыми «внешними», нестароверческими авторами, писавшими о староверии, стали представители реформированной, новообрядной церкви. Их собственная позиция предполагала, что *единственная истинная* Церковь, придерживающаяся *единственно истинных* учения и традиции есть греко-российская церковь. Поскольку истинная Церковь — мистическое Тело Христово — едина и единственна, все иные веры и религиозные общества есть ереси и расколы, не могущие быть ничем иным кроме заблуждения и отступления от истины. Задачей новообрядческих богословов поэтому являлось «обличение неправды раскольнической» (как и называлось одно из антистарообрядческих сочинений). Полный обзор этой обширнейшей по объему полемической литературы выходит за рамки нашей задачи, отметим лишь то, что связано с её философско-мировоззренческими особенностями.

В первом периоде — до конца XVIII века — новообрядческие полемисты крайне резко и определенно проводят мысль о том, что реформой установлена единственно возможная форма бытия Церкви и староверческое «отклонение» от этой формы есть ересь. Можно утверждать, что именно эти полемисты, идейно предводительствуемые отцами собора 1666-1667 гг. были истинными обрядоверами, расценивавшими как ересь всякое расхождение с «исправленной» ими традицией.

Такие сочинения, как «Жезл правления» Симеона Полоцкого, «Розыск о раскольнической брынской вере» митр. Димитрия Ростовского [37], «Пращица» еп. Питирима Нижегородского [76] и другие, изобилуют крайне грубыми, неприличными выражениями против староверов и старых церковных традиций — например, митрополит Димитрий советует староверам написать на одном пальце «де», на другом — «мон», чтобы уяснить, чьим знаком якобы является двуперстие. Он же уверяет, что так как по гречески «исос» значит «равный», а «ус» — «ухо», то староверы почитают не Господа и Спасителя Исуса Христа, а некоего «равноухого». Желая подкрепить свое обрядоверие, исторически доказав его древность, никонианские полемисты пускались в фальсификации, о которых мы уже упоминали ранее.

В общем, первоначальная позиция господствующей церкви была обрядоверием «с обратным знаком», не имеющим ни богословского, ни логического, ни исторического обоснования. Но уже в этот период появляются такие сочинения как «Истинное оправдание правоверных христиан, крещением поливательным во Христа крещаемых...» Феофана Прокоповича [109], где находят раскрытие его протестантские взгляды и намечается полный пересмотр традиционного православного воззрения на таинство, на единство форм и содержания.

В конце XVIII века происходит определенный идейный поворот, связанный с именем митр. Платона (Левшина). Усилия полемистов направляются теперь на снижение значимости перемен, произведенных реформой, подчеркивается «недостаточность» этих изменений, чтобы считать, что они существенно исказили веру; значительно важнее сохранить покорность паствы воле иерархии.

Можно выделить две причины такой переориентации в установках полемистов Синодальной церкви:

1) Хотя лишь в конце XIX — начале ХХ вв. светская историческая наука подтвердит то, на чем настаивали староверы — что русская церковная традиция есть неизменное следование *более древней* греческой, принятой при крещении Руси, уже в XVIII веке стало ясно, что доказать «позднейшее» появление дониконовской богослужебной традиции от неких вымышленных еретиков и от невежества переписчиков книг невозможно. Ещё более невозможно было убедительно согласовать хуление древней традиции как «еретической» с несомненным фактом, что ей придерживались древние русские святые. Выход из тупика, в который загнали себя реформаторы, был в переносе «центра тяжести» конфликта на послушание церковному авторитету, в трактовке проклятий собора 1666-1667 гг. как положенных не на обряды, а на тех, кто не подчинился церковным властям, предписавшим изменить обряды. Впрочем, до конца XIX в. они продолжали настаивать и на историческом превосходстве новогреческой церковной традиции.

2) Проникновение в течение XVIII века в синодальное богословие западной схоластики с ее духом формальной логики, расчленения вместо традиционного византийско-русского всеединства.

Противопоставление веры и ее богослужебного воплощения было разработано в сочинении **митрополита Платона** «Увещание во утверждение истины и в надежду действия любви евангельския» (1765 г.) [78]. Отказавшись от взгляда на староверие как на ересь, Платон единственную «вину» его видит в защите неправильного по форме, но правильного по мысли обряда. Таким образом, на место традиционалистского учения о неразделимости веры и её внешнего выражения ставится их схоластическое противополагание. Принижая значение разногласий, «Увещание» призывало староверов поступиться своими убеждениями во имя восстановления «церковного единства». При этом митр. Платон вовсе не был настроен признавать равнозначность старого и нового: старообрядчество должно было пожертвовать «незначущими мелкостями»: «Лучше снести перемену церковных обычаев, нежели потерять любовь и соединение с церковью». В то же время он резко возражал против действий архиепископа Никифора Феотоки, дозволившего староверам, подчинившимся господствующей церкви, употреблять древний богослужебный чин.\*) Лишь позднее, при разработке условий единоверия (1800 г.) митр. Платон счел возможным допускать у единоверцев употребление старого обряда, считая это уступкой их духовной незрелости [11; с. 246 и сл].

\*) Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии обрядовому расколу. Новгород, 1904, приложение № 8.

Произошедшее изменение в антистарообрядческой полемике вполне можно считать проявлением схоластической ментальности: на место синтетического мышления, более всего ценящего гармонию и единство формы и содержания, приходит аналитическое расчленение и противополагание формы — содержанию, «несущественного» — «существенному». Перенос центра полемики с мнимой еретичности древнерусской традиции на проповедь нерассуждающей покорности иерархии обнаруживает в своей основе гносеологический принцип католицизма: абсолютизацию авторитета в ущерб личностной ответственности за истину и духу соборности (см. Вл. Соловьев. «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться?» [101]).

За весь последующий период полемистами Синодальной церкви не было сказано ничего принципиально нового в философско-мировоззренческом плане. Сочинения выдающихся расколоведов XIX в. Н. Субботина, о. Павла Прусского, П. Смирнова, К. Плотникова и многих других вполне укладываются в очерченную выше парадигму.

В 60-е годы XIX века возникает иная концепция раскола, получившая развитие в трудах светских исследователей демократической направленности. Основоположником этой концепции был **А.П. Щапов**, к его единомышленникам можно отнести также В.В. Андреева, И. Юзова, В.Н. Кельсиева, А.С. Пругавина. В отличие от полемистов Синодальной церкви, эти светские ученые полагали, что старообрядческое движение имеет гражданскую (социальную) природу, религиозный же фактор был лишь историческим толчком, а затем знаменем и поводом, за которым стояла гражданская оппозиция низов господствующим классам. В представлении Щапова и его последователей староверие было выражением борьбы земства против централизации государственной власти, в защиту своих прав общинного самоуправления. Гражданско-демократическое движение сопрягалось с религиозно-демократическим, противопоставляющим народные движения религиозного духа авторитаризму официальной церкви.

С точки зрения Щапова, Андреева, русский народ в своей массе практичен и идеалистические религиозные мотивы не могли быть главной причиной массового движения, в ходе которого староверам приходилось переносить тяжкие испытания, подчас покидая свои родные земли. Говоря о собственно религиозной характеристике староверия, Щапов первоначально выделял чисто негативные моменты, считая, что «в раскол» уходили не наиболее ревностно верующие, а наоборот, нерелигиозные, антицерковно настроенные люди, получившие предлог освободиться от духовной опеки священников и церковной дисциплины («Русский раскол старообрядства» А.П. Щапова, см.также [9; с. 150 и сл.]). Позднее эта научная школа стала видеть в староверии черты религиозного рационализма, своеобразного выражения в религиозной оболочке умственной активности народа, стремления к свободомыслию; делались попытки установить генетическую связь староверия с сектами стригольников, жидовствующих, а также с молоканами и духоборами. Если подобные сближения в устах синодальных полемистов служили для критики старообрядчества, то для демократических светских ученых, вовсе не ставивших во главу угла каноническую верность Православию, мнимая близость староверия с религиозным вольнодумством была скорее положительной характеристикой.

Ввиду того, что мы уже рассмотрели в соответствующем разделе отношения староверия с государством и обществом, нет нужды подробно доказывать несостоятельность попыток представить староверие «антигосударственным», «земским» движением, лишь использующим религиозные мотивы как прикрытие или форму выражения социальных интересов низов. В первое время после публикации теорий Щапова и его единомышленников, а также безуспешных попыток А. И. Герцена использовать старообрядцев как потенциальных революционеров, официальная власть усилила свою подозрительность по отношению к староверию, которое ученые-демократы изображали как революционную оппозицию государственному строю России. Полная несостоятельность воззрений Щапова на характер социальных позиций старообрядчества была показана **П.И. Мельниковым-Печерским** и **Н.С. Лесковым** (оба писателя, состоя на государственной службе, занимались старообрядчеством, причем Мельников был и организатором массовых гонений старообрядцев), позднее И. Громогласовым [34]. Эта трактовка природы староверия к концу XIX века потеряла всякую значимость, но в советский период была реанимирована в вульгарном виде в сочинениях представителей «научного атеизма», которые, впрочем, являются идеологической пропагандой с заранее заданными выводами и к подлинной науке никакого отношения не имеют [71], [73], [88].

Вполне естественно, что школа демократических исследователей староверия, сосредоточившая внимание на социально-политических мотивах и будучи чужда философско-богословской проблематики, практически прошла мимо изучения религиозно-философской стороны содержания старообрядческих сочинений, может быть, за исключением некоторого внимания к тому, что должно было иллюстрировать проявления «вольнодумства» (или, у раннего Щапова, невежества). Можно согласиться с оценкой старообрядческого мыслителя начала ХХ века В. Сенатова, высказанной в его сочинении «Философия истории старообрядчества»: «если миссионерская школа заклеймила старообрядчество печатью невежества и некультурности, то школа народническая сознала в нем духовную силу и, вместо объяснения самого существа этой силы, поставила над нею огромный вопросительный знак» [92; ч. 1, с. 7].

Русские славянофилы XIX века не занимались специальным исследованием проблемы раскола и староверия, высказывая лишь некоторые отдельные суждения и идеи. **И.В. Киреевский** исходил из чрезвычайно идеализированного представления о первоначальном состоянии христианства на Руси. Ему казалось, что с крещением Руси она превратилась в воплощение православного идеала. «Чистота выражения (христианства — М.Ш.) так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с её внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал его сам характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однакоже разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем человеческую слабость»\*). Рациональное образование, будучи раз усвоено, остается собственностью человека, независимо от настроения его духа; духовное просвещение приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и теряется вместе с ним. Поэтому, по Киреевскому, усвоенное Русью во всей полноте христианское духовное просвещение ещё не было залогом пребывания общества на достигнутой высоте в последующей истории. Киреевский не раскрывает причин произошедшего, по его мнению, к XVI веку духовного упадка. Именно вследствие такого упадка была утеряна способность различения духа христианства от наружных форм его выражения и уважение к форме начинает преобладать над уважением к духу. Во всех общественных отношениях к XVI веку происходит переход от духовного единства к пристрастию ко внешним формальностям. Уважение к преданию перешло в уважение к его наружным формам. Раскол (т.е. старообрядчество) для Киреевского есть явление духовного упадка, уклонения в формализм, утраты духовного единства общества.

\*) Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. М., 1861, т. II, с. 278-279.

В суждениях Киреевского обращает на себя внимание подчеркнутое противопоставление формы и содержания, об органической связи которых мы говорили ранее, а также исторически необоснованная идеализация ранней христианской Руси по сравнению с XVI веком. О последней критически отозвался **А.С. Хомяков** в статье об И.В. Киреевском, в которой он высказал и свои основные мысли о расколе. Хомяков считал, что история не подтверждает оценки, данной Киреевским. «Земля Русская приняла более обряд церковный, чем духовную веру и исповедание Церкви». Остатки языческих суеверий и невежество, выразившиеся в более обрядовом, чем разумном обращении народа в христианскую веру и породили в дальнейшем обрядовый раскол. В подтверждение своей точки зрения Хомяков приводит довольно странный аргумент. По его словам, наибольшее число старообрядцев проживает в глухих, труднодоступных местностях, которые никогда не были полностью христианизированы, и где сохранились пережитки языческого мировоззрения, якобы служившего благодатной почвой для обрядовых суеверий. Но хорошо известно, что в основной своей массе старообрядцы не были коренными уроженцами окраин: начавшиеся с XVII века правительственные преследования вынуждали их семьями и деревнями уходить из центральной России в поисках укрытия. Этот фактор и определил географическую картину распространения староверия.

**С.М. Соловьев** в своей «Истории России с древнейших времен» связывал возникновение раскола с тем, что сам тип жизни в допетровской, средневековой Руси формировал определенное общественное сознание. По его словам, «горизонт русского человека был до крайности тесен, жизнь проходила среди немногочисленного ряда неизменных явлений; эта неизменность явлений необходимо приводила к мысли об их вечности, божественном освящении. (...) Постоянная неподвижность внешних окружающих явлений давит дух человека, отнимает у него способность к движению, к стремлению возобладать над окружающим миром и изменять его согласно со своими потребностями. (...) Всё новое, каждое изменение является чем-то страшным, враждебным, греховным, является произведением высших, таинственных и враждебных сил» [103; с. 193]. В европейских государствах жизнь городов, в которых люди постоянно сталкивались с чем-то новым, содействовала упражнению духовных сил, приучала человека изменять окружающую действительность. Московское государство было сельским и городская культура не оказывала такого как на Западе определяющего влияния на формирование общественного мировоззрения или, скорее, общественной психологии. Далее С.М. Соловьев повторяет ставшее общим местом утверждение, что отсутствие просвещения, не дававшее возможности различать «существенное» от «несущественного», изменения обряда от «изменения религии», соединившись с общественной психологией, не приемлющей никаких перемен в устоявшемся укладе и с апокалипсическими ожиданиями составили причину раскола.

При всем уважении к знаменитому историку нельзя не заметить, что подобные теории о застойной психологии русского общества низводят народ, общество на уровень животных, руководствующихся рефлексами, бессознательными привычками и неспособных осознавать мотивацию своих действий. Всё, что рассматривалось нами в настоящем труде, призвано опровергать представления такого рода, показывая разумную, сознательную основу старообрядческого мировоззрения.

Староверие дало пример того, как во имя сохранения истинной веры значительная часть народа сознательно изменяет свою жизнь, противоборствуя «окружающей действительности», навязывавшей отступление от Древлеправославия. Психологический склад, характеризуемый слепой покорностью господству «внешнего окружающего мира» гораздо скорее можно отнести к той части населения, которая безропотно приняла навязанную реформу и в течение последующих веков делалась всё более религиозно индифферентной.

Ранее нами были рассмотрены в соответствующей главе отличия в понимании онтологической сущности церковных священнодействий в Православии и в протестантизме. Мы можем заметить, что **В.О. Ключевский**, излагая в «Курсе русской истории» свое понимание сущности церковного обряда, оказывается гораздо ближе к протестантской точке зрения. Он полагает, что «обряд или текст — это своего рода фонограф, в котором застыл нравственный момент, когда-то вызывавший в людях добрые дела и чувства. (...) Мы по мере желания воспроизводим его и по степени своей нравственной восприимчивости переживаем его действие» [56; с. 273]. По мнению Ключевского, можно сблизить религиозное и эстетическое чувство, для которых, в отличие от научного знания, идея неразрывно связана с формой, выражающей её: «идея или мотив, *по закону психологической ассоциации* (выделено мной — М.Ш.) органически срастаются с выражающим их текстом, обрядом, ритмом, звуком» [56; с. 271]. Таким образом, связь сущности с внешними формами её воплощения в отношениях Бога и человека имеет не онтологическую природу — эта связь лишь «рукотворная», человеческая психологическая ассоциация. Церковные священнодействия, в таком изложении, есть лишь способ возбуждения религиозных чувств, а не явление в видимых формах мистической сверхъестественной связи Бога с человеком. В противоположность этому, православная догматика говорит прежде всего об органическом единстве идеального начала и внешних форм, в которых оно являет себя в материальном мире, о единстве природном, а не созданном произвольными человеческими ассоциациями. Св. Иоанн Дамаскин, а позднее Большой Катихизис, излагая православное учение, подчеркивали, что ввиду двойственной природы человека, состоящего из души и тела, в отношениях между Богом и человеком идеальная сущность неизбежно воплощается в конкретных материальных формах. Ключевский же полагал, что «может быть, со временем, когда-нибудь эти накладки (церковная обрядность — М.Ш.) и станут излишними, когда человеческий дух, путем дальнейшего совершенствования освободит своё религиозное чувство от влияния внешних впечатлений и от самой потребности в них, будет молиться “духом и истиной”» [56; с. 272].

Собственно, приняв ту теорию сущности церковного обряда, которую излагает В.О. Ключевский, мы сделаем решающий шаг на пути к неограниченному экуменизму. Если внешние формы богопочитания считать лишенными мистической природы, исторически преходящими оболочками религиозных чувств и верований, то последние делаются в результате абсолютно неразличимыми и становится невозможным говорить о большей или меньшей истинности того или иного верования, так как объективного критерия существовать не может, сравнению поддается только субъективная искренность и интенсивность религиозных переживаний. И конечно, из такой концепции логически следует «неправота» староверов, отстаивающих безжизненные внешние оболочки, не влияющие на сущность веры.

Посмотрим, к каким выводам о причинах раскола приходил В.О. Ключевский. Раскол «есть явление народной психологии - и только. В народно-психологическом составе старообрядства надобно различать три основные элемента:

1) церковное самомнение, по вине которого Православие у нас превратилось в национальную монополию (*национализация вселенской Церкви*)» [56; с. 293]. — Так ли? Во-первых, после падения Константинополя, Русь действительно оставалась единственной независимой православной державой, и не скомпрометировала себя унией, как греческая церковь. Во-вторых, именно греческие архиереи выступили в ходе никоновской реформы и особенно на соборе 1666-7 гг. как выразители идеи национализации вселенской церкви, утверждая, что всё, что не соответствует обрядам греческой церкви есть ересь, подлежащая искоренению. Конечно, с точки зрения вышерассмотренной концепции, у каждого свой «фонограф»-обряд: у русских, у греков и, добавим, у католиков, у протестантов, да и у нехристианских религий. Каждый по-своему «возбуждает религиозные чувства» и никто не может претендовать на обладание абсолютной истиной, так как чувства точным измерениям не подлежат.

«2) косность и робость богословской мысли, не умевшей усвоить духа нового чуждого знания и испугавшегося его, как нечистого латинского наваждения (*латинобоязнь*)» [Там же]. — Но здесь уместно вспомнить о результатах деятельности носителей «нового чуждого знания», всех этих выучеников латинских и униатских учебных заведений, с самоуверенностью полузнаек третировавших «русское невежество». Ведь в итоге деятельности Арсения Грека со товарищи не было достигнуто ничего, кроме ухудшения переводов и внесения дополнительных разночтений в тексты. Таким образом, опасения в отношении «нечистого латинского наваждения» оказались исторически оправданными.

«3) инерция религиозного чувства, не умевшего отрешиться от привычных способов и форм своего возбуждения и проявления (*языческая обрядность*)» [Там же]. — Относительно инерционности и язычества мы уже говорили выше. Но вот что существенно: «отрешиться от привычных форм» — во имя чего? Ради внедрения на Руси испорченных переводов богослужебных книг, новогреческих обрядов неясного происхождения; ради признания нелепого обвинения, что Русь была хранительницей «искаженного», и даже «еретического» чина богослужения?

К сожалению, стремления либеральной интеллигенции XIX-XX вв. по любому поводу обличать косность и малограмотность русского общества оказывали влияние на многих выдающихся ученых, привнося в их труды элемент субъективизма. У Е.Е. Голубинского это подчеркивание «русской непросвещенности» принимает в работе «К нашей полемике со старообрядцами» [32] несколько преувеличенный, до стилистической погрешности характер: «вследствие отсутствия у них (наших предков — М.Ш.) просвещения...» [32; с. 3]; «вследствие отсутствия у них просвещения» [с. 4]; «если не имеет просвещения целый народ...» [c. 4]; «вследствие отсутствия у них просвещения...» [c. 5]; «вследствие отсутствия у них просвещения...» [c. 12]; «отсутствие у нас просвещения...» [c. 14]; «отсутствовало просвещение и во всем обществе...» [c. 15] и далее многократно...

В сущности своих воззрений на раскол и староверие Голубинский был близок со многими другими учеными, считавшими основной причиной раскола неумение непросвещенного народа отличать «главное от второстепенного», «обряды от догматов». Важнейшим достижением Е.Е. Голубинского как историка было то, что он одним из первых (нестарообрядческих) исследователей на большом фактическом материале доказал, что древнерусская (дониконовская) церковная обрядность, в частности, знаменитое двоеперстие, не есть позднее искажение, а традиция, принятая от Византии в Х веке. «Мы — русские заимствовали от греков христианство в то время, как у них было в употреблении двоеперстие. Само собой понятно, что вместе с христианством мы усвоили себе от них это двоеперстие, а не какое-нибудь другое перстосложение» [32; c. 163]. «Что было причиной замены у греков двоеперстия троеперстием, относительно этого мы не имеем ни указаний, ни намеков» [32; c. 161]. И хотя подобные выводы в отношении дониконовской церковной традиции Голубинский интерпретирует в том смысле, что все различия не имеют вероисповедного характера, значение его исследований, так же как трудов Н.Ф. Каптерева, было очень велико. Напомним, что до 1905 года публикация в открытой печати научных исследований такого рода была практически невозможной.

Однако, исследуя концепцию Голубинского в философско- методологическом плане, нельзя не упомянуть о такой отличительной черте, характерной для всей его научной деятельности, как гиперкритицизм. Поставив в работе «К нашей полемике со старообрядцами» задачу показать, что в древней Руси тоже существовал определенный разнобой и разнородность в некоторых формах богопочитания, в церковных обрядах, Голубинский приходит в конце концов к невысказанному им самим, но напрашивающемуся интегральному выводу, что никакой истины в церковной истории нельзя установить с абсолютной достоверностью. Вот как характеризует его исторический метод Н.Н. Глубоковский: «Человеческую возможность ошибаться Е.Е. Голубинский прямо обратил в фактическую потенциальность лгать, обязательно соприсущую всем историческим материалам. Этот безбрежный скептицизм грозил подрывом всякой исторической достоверности и колебал самое научное бытие, поскольку во имя абсолютной и потому эмпирически не существующей несомненности фактически он заранее уничтожал всякую относительную реальность и оказывался не в силах заменить или обеспечить за недостаточностью фактической бесспорности, которой собственно никогда и не бывает в здешнем мире» [31; c. 82-83]. Голубинский вступал, таким образом, на тот путь, по которому уже давно двигалась секуляризированная европейская церковно-историческая наука, в первую очередь, протестантская. К этому времени она уже дошла до утверждений о неподлинности многих книг Священного Писания и до сомнений в историческом существовании многих святых и даже — Самого Господа Исуса Христа. Тем самым было «опытным путем», эмпирически продемонстрировано, что безрелигиозный критицизм и позитивизм имеет своим завершением агностицизм, вывод о непознаваемости истины.

Совсем иное видение староверия обнаруживается у **В.В. Розанова**. В своем исследовании «Психология русского раскола» он утверждает, что основная противоположность между новообрядной церковью и староверием «кроется в различии, так сказать, самих *методов умствования* раскола — с одной стороны, господствующей церкви — с другой. (...) Церковь ищет *правил* спасения, раскол ищет *типа* спасения» [86; c. 51]. Первая, по Розанову, анализирует, отделяет существенное от несущественного; второй действует по «закону художественного суждения», не допускающему расчленения цельного образа на главное и второстепенное. Розанов при этом совершенно справедливо противопоставлял староверие протестантизму, который «весь проникнутый «интеллигентностью»... через три века дошел до совершенного почти отрицания христианства; самые высокие, самые благородные умы в нем, как Неандер, не находя точки, где бы мог остановиться их умственный анализ, впадают в безбрежный скептицизм, в неясно выраженный, но глубоко и мучительно чувствуемый атеизм» [86; c. 53-54]. Напротив, староверие, по Розанову, ощущает древнюю Церковь как совершенно живую, единственно истинную реальность и стремится к *целостному* воспроизведению этой реальности.

Розанов пытается обнаружить близость «типов умствования» староверия и «духовных» экстатических сект — якобы те и другие, стремясь к нерасчлененному, целостному унаследованию образа святости древней Церкви, идут к этой цели — первые через внешнюю форму, вторые — через полный отказ от неё и внутреннее экстатическое «творчество духа» (хлыстовские радения). Эта идея Розанова более чем спорна и им самим не подтверждается никаким анализом собственно старообрядческой литературы. Он прав, говоря о принципиально ином «методе умствования», в частности, онтологических и гносеологических воззрениях староверия (т.е. по существу, православной догматики) в сравнении с протестантским рационализмом. Но подмена историко-философского исследования генезиса раскола и анализа текстов староверческих мыслителей образно-художественными фразами существенно снижает убедительность его аргументации. В отличие от экстатических сект, осознанно и радикально пересматривающих характер отношений идеального и материального начал, тварного и сверхъестественного, староверие, как мы пытались показать в соответствующем разделе настоящей работы, сохранило в неизменности философско-мировоззренческое учение Православия.

**Вл. Соловьев** предпринял попытку нового осмысления философской сущности староверия в работе «О русском народном расколе». При этом он прибегал к использованию своего собственного понятийного аппарата и концепции Вселенской Церкви, весьма сильно отличающихся от принятых в Православии. Именно иная парадигма умствования, иное понимание «местного» и «вселенского», «частного» и «общего» служат причиной того, что Вл. Соловьеву проблема раскола раскрывается совершенно иначе, чем это виделось и староверам, и их церковным оппонентам-никонианам.

В период написания работы «О русском народном расколе» Вл. Соловьев был увлечен философским обоснованием возможности воссоединения Православия и католичества во «Вселенской Церкви». В нашу задачу не может входить подробное критическое исследование богословия Вл. Соловьева и мы остановимся только на некоторых существенных моментах, предопределявших его подход к проблеме раскола.

Вл. Соловьев не отрицает, что «Церковь свята и божественна не только в сокровенном начале, но и в самих видимых формах своих» [102; c. 180]. Он совершенно справедливо указывает, что рядом с вселенскими формами церковных таинств необходимо встречается множество чисто материальных подробностей, не имеющих ни божественного происхождения, ни вселенского значения, а зависящих от удобства и обычая («Великий спор и христианская политика», [102; c. 123]). Но его разделение видимых форм на божественные вселенские и местные человеческие производится так, что первые из них оказываются весьма неопределенными, лишенными конкретного содержания. Мотивы, приводящие его к этому, вполне понятны: ведь если (как и учит Православная Церковь) расхождения между Православием и католицизмом относятся к области божественного, вселенского предания, то церковное воссоединение было возможно лишь путем присоединения погрешившей стороны к сохранившей истину через покаяние. Ввиду очевидной безнадежности такой перспективы, Соловьев усиливается максимально принизить значимость этих расхождений, доказывая, что Православие и католицизм есть части «Вселенской Церкви», разрознившиеся только в местных человеческих обычаях и традициях, вовсе не требующих единообразия. Действительно, чем более неконкретна, выхолощена, обезличена идея «Вселенской Церкви» и чем более абстрактно содержание её божественного предания, тем больше может быть число согласных с ней, или, вернее, тем меньше возникает конкретных оснований для обнаружения вероисповедных различий.

Вл. Соловьев ставит себя при этом в весьма выгодное положение. Его «Вселенская Церковь» с момента последнего, VII Вселенского Собора не имеет воплощенного органа, выражающего её волю и определяющего состав её божественного предания. В то же время Православная Церковь, для Соловьева, после разделения с католичеством не есть Вселенская Церковь, а лишь часть её, не полномочная судить о том, что есть божественная истина и божественное предание. Таким образом, философ оказывался свободен самостоятельно решать, входят ли в состав Св. Предания предметы расхождения православных и католиков, старообрядцев и никониан. При таком «волюнтаристском» подходе к составу божественного предания нет никаких препятствий объявить «частными, местными обычаями» соответственно византийской и древнерусской Церкви все основания церковных разделений. В случае со староверием дурную услугу Вл. Соловьеву оказывает и то, что в 1880-х гг., когда писалась его статья, еще господствовало убеждение о том, что староверы защищали «местные русские обычаи, сложившиеся в XVI веке», что «отеческие предания сводились у них к старым опечаткам в русских служебниках» [102; c. 182].

Что же и на каком основании относится им к «местным преданиям», «народным обычаям»? Соловьев не дает четкого разграничительного критерия, но относит к этим «местным обычаям» двоеперстие и все остальные формы богопочитания, на защиту которых выступили староверы. Между тем, апологеты староверия никогда не называют предметом спора с никонианами местные, отеческие традиции, но говорят о *божественных* установлениях, *апостольском* предании. Староверы защищают двоеперстие против троеперстия не как «более русское», но как апостольское, впервые преподанное Самим Господом, благословившим апостолов; как более точное знаково-символическое выражение православных догматов. Естественно, что для традиционалистов только одна форма крестного знамения есть вселенская и божественная (ведь Господь не мог заповедать *несколько* разных форм одновременно).

Поэтому суть вопроса в том, что для староверов двоеперстие ценно именно как *наднациональное*, никакой народной, т.е. связанной с *одним* народом идеи не выражающее. Говорить о *народном* обычае, о старой русской вере можно было бы, если здесь речь шла об особом жесте, изобретенном русскими или сообщенном божественным откровением специально русскому народу, воплощающем в себе русские национальные особенности и в силу этого обладающем своей ценностью. Но русские староверы доказывают именно вненациональность, вселенскость своих обрядов, призванных не обособлять русский народ, а объединять его с кафолической Православной Церковью.

Другое дело, что с точки зрения Вл. Соловьева, разделяемой современным экуменизмом, нет *никакого* богоустановленного и единственно верного жеста крестного знамения, а есть только местные предания. В данном случае спор о том, прав или неправ Вл. Соловьев, относя расхождения староверов и никониан к области местного предания, был бы неверной постановкой вопроса, так как его разрешение совершенно различно в зависимости от исходных посылок, от того, приемлется или отвергается соловьевское учение о «Вселенской Церкви». Но некоторые суждения Вл. Соловьева о староверии даже в рамках его собственной религиозно-философской системы можно считать логически или фактически ошибочными.

Соловьев утверждает, что староверие не смогло распознать, какие именно видимые формы Церкви и в чем именно они божественны и поэтому смешало божеское с человеческим. Приняв человеческие местные предания за божественные, староверие противопоставило их сохранение всецелости и кафоличности Церкви. На этом основании он сближает староверие и протестантизм: «*староверие... является протестантизмом местного предания*, подобно тому, как у немцев явился протестантизм личного убеждения. (...) И вот, как бы снаружи ни отличалось наше староверие от западного протестантства, оказывается, что основной принцип того и другого один: *личное мнение против вселенского определения Церкви*, *частное против целого*» [102; c. 183-184].

Ввиду нечеткости определения понятия Церкви у Вл. Соловьева, остается непонятным, против какого «вселенского определения Церкви» выступило староверие? Судя по взглядам философа, вряд ли он мог подразумевать под этим деяния творцов никоновской реформы. Кроме того, протестантизм — движение, требующее церковной реформации, сознательно противопоставляющее доводы разума церковному преданию. Староверию же было предъявлено иерархией требование не просто безоговорочно принять навязываемые в качестве единственно правильных несовершенные копии новогреческих обрядов, но и признать «еретичность» хранимой Русью православной традиции — и тем самым разорвать мистическое благодатное преемство в русской Церкви. Оценивая происхождение раскола с позиций официальной церковно-исторической науки своего времени, Вл. Соловьев ошибается, не видя принципиальной разницы в мотивах, движущих протестантами и старообрядцами.

Далее мы встречаем у Вл. Соловьева ещё более странное суждение. Он говорит, что староверы неправы, утверждая, что Церковь погрешила в истине. Так как Вселенских Соборов с VIII века не было, то «Церковь не имела возможности определить никакого догмата и уже по этой причине никак не могла впасть ни в какое догматическое заблуждение или ересь» [102; c. 181]. Но о какой Церкви идет речь? Староверы *никогда не утверждали*, что впала в ересь вся Вселенская Церковь — это богословски неверно. Очень осторожно говорилось и о том, вся ли церковная иерархия впала в ересь. Староверческие богословы утверждали, что в ересь впала греко-российская иерархия и последовавшая за ней паства и через это они, *новообрядцы, отделились от истинной Вселенской Православной Церкви, в которой продолжают пребывать староверы*. Здесь Соловьев приписывает староверам заведомо ошибочное суждение, по существу противоположное их действительному учению.

Вл. Соловьев считает, что староверы-беспоповцы не могут утверждать, что русская иерархия погрешила в божественной части своего служения, так как для этого нужно показать, что вся русская иерархия вдруг отказалась должным образом совершать Св. Таинства, а ничего подобного никогда не было [102; c. 195]. Между тем, основную часть содержания фундаментальных беспоповских сочинений, в особенности «Щита веры», «Меча духовного» составляют как раз доказательства того, что иерархия существенным образом исказила вселенские формы совершения таинств, что разрушило их символизм и лишило благодатности. Можно было спорить, насколько убедительны эти доказательства, но Вл. Соловьев делает вид, что их как бы не существует вовсе и заключает, что иерархия могла погрешить только в делах человеческих. Конечно, с точки зрения его собственных теорий, согласно которым даже католическое обливательное крещение не было существенным искажением таинства, староверческое обличение никонианских искажений тоже должно было представляться мелочными придирками обрядоверов.

Обратим также внимание на то, что Соловьев не разграничивает здесь понятий «грех» и «ересь», хотя в старообрядческих сочинениях мы видим унаследованное из патристики четкое понимание того, что нравственные несовершенства священнослужителей не упраздняют действия благодати, имеющей сверхъестественную природу, а вот сознательное отступление от вербальных и невербальных форм её воплощения (чем, собственно, и является ересь) ведет к утрате благодатной сущности. В изложении же Вл. Соловьева, беспоповцы якобы утверждают, что никонианская церковь лишена благодати *за грехи* её иерархов. И далее он, видимо, по недостаточному знакомству со старообрядческими сочинениями, разъясняет хорошо известное и бесспорное положение, что благодать не зависит от личных нравственных качеств священнослужителей [102; c. 192 и сл.].

Разумеется, оценивая работу Вл. Соловьева, мы не должны забывать, что она создавалась в совершенно иной исторической и идейной обстановке, нежели современная. Сто с лишним лет назад, в условиях тоталитарного господства синодального никонианства, когда ещё сжигались тиражи таких, в общем научно-объективных книг как «Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев» В.М. Карловича (1881 г.), любое высказывание о том, что господствующая церковь не может претендовать на монопольное обладание божественной истиной имело совершенно иное звучание. В то время даже утверждение о том, что старые русские обряды в качестве *местного* предания имеют равные права перед обрядами новогреческими было шагом вперед (господствующая церковь официально встала на эту точку зрения только в 1971 г., уже перестав быть господствующей). Но сто с лишним лет спустя, в эпоху распространения экуменизма и полной секуляризации общественного сознания, для православной мысли гораздо актуальнее доказывать не присутствие преходящего человеческого элемента во внешних формах богопочитания, а наличие в них и божественных, не подлежащих изменению человеческой волей внешних форм.

**А.В. Карташев** в своих «Очерках по истории Русской Церкви» уже значительно отходит от господствовавших ранее стереотипных оценок. Он признает порочность никоновского метода исправления книг и плачевность результатов его применения [51; т.2, с. 160 и сл.]; унизительность реформы для подлинно православного самосознания русских людей [c. 170]; фатальную роль собора 1667 года: «отцы собора 1667 г. посадили на скамью подсудимых *всю русскую московскую церковную историю*, соборно осудили и отменили её [c. 179]. Карташев говорит о необходимости соборной отмены навязанного греками на соборе 1667 года взгляда на старый обряд, как на ересь, отмены клятв собора 1667 года. Но, констатировав неправоту реформы и то, что русская иерархия и часть народа подчинились ей лишь из страха перед насилием и по своей религиозной индифферентности, он, тем не менее, не делает напрашивающегося вывода о церковной и исторической правоте старообрядцев, продолжая именовать их «слепыми ревнителями обрядовой стороны».

Более интересное с точки зрения содержательности философско-мировоззренческой концепции, хотя, к сожалению, чересчур краткое суждение о староверии мы встречаем в статье А.В. Карташева «Смысл старообрядчества», а также на немногих уделенных расколу страницах «Путей русского богословия» **Г.В. Флоровского** и «Истории русской философии» **В.В. Зеньковского**. Точка зрения трех авторов весьма близка.

А.В. Карташев, а вслед за ним В.В. Зеньковский говорят о присущем русскому религиозному сознанию стремлению к целостному гармоничному воплощению христианского идеала во всех формах земного бытия. «Русский народ увидел в христианстве откровение о пришествии на землю и создании силою церковного благочестия вместо этого грешного, нечистого мира другого, сплошь святого, ритуально-святого, т.е. материально-святого, Иерусалима-Китежа...»\*). (Здесь уместно сравнение с изложенной выше идеей В. В. Розанова о различии типов умствования староверия и господствующей церкви). По мнению Карташева, «русское Православие ритуально-реалистично, материалистично на взгляд европейски философствующего идеалиста и спиритуалиста. Теократически полный идеал его — цельный, всеохватывающий, культом проникнутый, украшенный и освященный быт, в который, как говорится в Апокалипсисе, уже «не войдет ничто нечистое и ничего уже не будет проклятого» (21; 27 и 22;3)»\*\*). Как полагает Зеньковский, доктрина о «Москве — Третьем Риме» тоже отражала стремление увидеть в Московском государстве воплощенный христианский идеал Царства Божия, страстное желание сочетать небесное и земное, божественное и человеческое в конкретной реальности [41; c. 41]. (Хотя, как мы отмечали, существует не меньше оснований видеть в историософской теории Третьего, последнего Рима не радостное ожидание реализации идеалов, а тревожное эсхатологическое предчувствие конца света).

\*) Карташев А.В. Смысл старообрядчества.//Церковь, М., 1992, №2, с.19

\*\*) Там же , с.20

Вполне понятно, что мировоззрение, воспринимавшее реальность в целостной гармонии, расценило насильственное разрушение древлего благочестия как начало исполнения апокалипсических пророчеств. Как пишет Флоровский, ожидание осуществления Царства Божия в Московском государстве оказалось обмануто и разбито. «Кончается и Третий Рим. Четвертому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, *кончается священная история*. История впредь перестает быть священной, становится безблагодатною» [113; c. 69]. Раскол предстает здесь как результат столкновения завышенных идеалистических ожиданий, утопической мечты с несовершенством реальной жизни. Разочарование от несбывшихся надежд порождает отчаяние, эсхатологический испуг. Ввиду краткости изложения концепции, трудно считать удовлетворительно разрешенным вопрос, что же всё-таки является *основной* причиной раскола — неумеренные мечтания идеалистов или же степень искажения Православия в содержании и методах проведения никоновской реформы. Дальнейшую разработку эта концепция получила в объемном труде **С.А. Зеньковского** «Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века» [43].

Неоднократно упоминавшееся в нашей работе сочинение С.А. Зеньковского, недавно репринтно переизданное в России (М.: Церковь, 1995), является лучшим из современных научных исследований староверия. Предметом его изучения, как определено в подзаголовке, являются духовные движения XVII века. Привлекая обширный исторический материал, автор не замыкается в рамках позитивистской историографии, он пытается проанализировать социально-психологические, мировоззренческие особенности русского общества семнадцатого века, предысторию и тенденции развития нескольких идейных направлений в общественном сознании. При всей расплывчатости вошедшего в оборот в современной науке термина «культурология», работа С.А. Зеньковского должна быть отнесена именно к жанру культурологических исследований. Подобного рода изучение культуры общества в её целостности имеет определенные преимущества перед узкоспециальными работами, исследующими исторические события под одним углом зрения, будь то историография, источниковедение, история Церкви или религиоведение. Однако, такой подход тоже не свободен от некоторой изначальной концептуальной, методологической предвзятости, так как он молчаливо расценивает религию, в данном случае, христианскую Церковь, как явление более частного порядка, чем культура «в целом», как *одну из составляющих частей* культуры общества. Таким образом, «научная объективность», как мы уже обсуждали, несет в себе скрытый элемент если не атеизма, то позитивизма. На наш взгляд, именно вследствие этого многие проблемы, анализируемые Зеньковским в социально-психологическом аспекте, не получили у него достаточно подробного освещения в религиозно-философском, догматическом и церковно-каноническом плане. Это, конечно, сделало картину духовных движений XVII века ближе и понятней современному читателю, однако, возможно и вопреки намерениям самого автора, принизило роль *церковной сущности* раскола.

Согласно теории Зеньковского, уже в первой половине XVII века отчетливо выявились два направления духовных движений в российском обществе. Каждое из них имело определенную идейную почву и предысторию. Об одной из этих тенденций кратко говорили А.В. Карташев, В.В. Зеньковский и Г.В. Флоровский — оптимистическое мировосприятие, жаждавшее увидеть в Москве — Третьем Риме подлинное земное воплощение небесного идеала. У С. Зеньковского проводится подробная историческая, источниковедческая разработка этого течения, в частности, изучение деятельности в 1630-х — 1640-х годах кружка боголюбцев. Инертность, косность епископата, не поддержавшего активности протопопов-боголюбцев, хотевших восстановить дисциплину духовенства, поднять дух Церкви, чтобы Россия была достойна своей миссии Третьего Рима, породила, по предположению Зеньковского, ещё до Никона, расхождение и недоверие между низшим духовенством, религиозно активными мирянами, с одной стороны, и высшей иерархией — с другой. «Когда через полтора десятка лет после первого столкновения с епископатом, на Московском соборе 1666-1667 года Аввакум, Лазарь и их друзья отвергли авторитет русских и левантинских владык, то они следовали по тому же пути, который наметился уже в 1640-ых годах и уже тогда фактически вылился в бунт против нерадивых архиереев, которых они почитали за губителей душ христианских» [43; c. 489].

В то же время идеалистические устремления боголюбцев, ожидавших, что Россия превратится в подлинно святую Русь, в «лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир» [43; c. 490] и боровшихся за приближение этого превращения не могли не войти в непримиримое противоречие с тем развенчанием святости Русской Церкви, что предприняли соборы реформаторов. Произошло крушение «теократической утопии».

Итак, из духовного движения оптимистов-боголюбцев рождается, по С. Зеньковскому, поповщинская ветвь старообрядчества. Но кроме оптимистического направления он выделяет и движение духовных «пессимистов», также сложившееся до раскола, в лице старца Капитона и его последователей, считавших мир обреченным злу и начавших отрицать благодатность священства до никоновских реформ. «В этих двух течениях сказались две вечные стороны христианства: радостная, оптимистическая, столь хорошо ощутимая русской душой в пасхальных службах и мрачная, пессимистическая, нередко характерная для раннего ближневосточного монашества и искаженно представленная у павликиан, богомилов и катар» [43; c. 490]. Пессимисты в никонианских реформах увидели только дополнительное подтверждение уже *ранее сложившегося* у них учения о воцарении в мире сил зла, исчезновении истинного священства — и беспоповство генетически происходит, по С. Зеньковскому, от этого дониконовского духовного движения.

Идея о связи беспоповства с дуалистическими ересями типа богомилов не оригинальна, мы встречаем её уже у ранних синодальных «обличителей» старообрядчества. Однако, как и они, С. Зеньковский, при всей тщательности своих источниковедческих изысканий, не смог никак подтвердить этой связи документально и основывает свои предположения только на зыбкой почве сравнения психологии древних еретиков и капитоновцев. Кроме того, связь ересей с капитоновщиной и капитоновщины с беспоповством — это два отдельных вопроса, и в отношении второго из них, на наш взгляд, С. Зеньковский не более преуспел в доказательности утверждений, чем в отношении первого. Очень большое значение имеют и хронологические рамки исследования, ограниченные семнадцатым веком: от непосредственных учеников и последователей старца Капитона не осталось догматических сочинений, а фундаментальные догматические сочинения беспоповцев будут написаны в *восемнадцатом* веке. В соответствующем месте мы исследовали онтологические воззрения беспоповцев и показали их несовместимость с дуалистическими доктринами еретиков. Близость эмоционального мироощущения капитоновцев и ранних беспоповцев, одобрительные отзывы в беспоповской литературе о религиозном подвижничестве отдельных личностей ещё не доказывают генетической связи учения беспоповства с движением религиозных «пессимистов» дораскольного периода. Можно лишь говорить, что некоторые из последователей этого духовного движения влились в беспоповство.

С. Зеньковский исходит из того, что *первичен* сложившийся ещё до Никона, у последователей старца Капитона, «религиозный пессимизм». В его изложении беспоповцы [с. 438 и сл.] как бы «подгоняют факты», догматику и каноническое право к заранее установленной доктрине о явившемся антихристе и исчезновении истинной иерархии. Конечно, такое объяснение более убедительно, понятно и психологически достоверно для современного секуляризированного сознания, которое догматики и канонического права не знает, знать не хочет и не способно поверить, что эти, не известные ему церковные правила могли влиять на все сферы жизни. Куда ближе к современному типу сознания считать, что беспоповцами двигали религиозно-психологические пессимистические переживания. Но беспоповская литература показывает обратное — каждый конкретный элемент: новообрядное крещение, крестное знамение, священство, пореформенные книги, брак без священства (или с новообрядным священством), многие искаженные церковные обряды, отвергается по индивидуальным богословским и каноническим основаниям (с рефреном: и рады бы принять, но по причине таких-то повреждений принять не можем). И уже из этого вынужденного отказа от частных конкретных форм священнодействий делается и интегральный вывод, призванный объяснить всю совокупность утрат в жизни Церкви — вывод о наступлении времени владычества антихриста.

Общая концепция С.А. Зеньковского очень хорошо выражается в одной из завершающих фраз его книги: «Теперь судить, конечно, трудно, но надо полагать, что не будь нелепых затеек неистового Никона, русские церковные трудности не приняли бы такого трагического оборота, какой они приняли в результате введения нового обряда» [43; c. 496]. Действительно, всем своим исследованием автор подводит нас к выводу, что в лоне Церкви самостоятельно, задолго до никоновской реформы вызрели духовные движения, отличавшиеся неумеренностью в утопическом оптимизме и в пессимизме. Подробно, правдиво и документированно изобразив соборы и действия реформаторов как невиданное насилие над религиозной совестью и национальным самосознанием русского народа, Зеньковский в собственной общей концепции вольно или невольно преуменьшает причинно-следственную связь между никоновской реформой и расколом. Реформа оказывается не причиной, а как бы поводом, толчком, обнажившим или обострившим якобы уже оформившиеся внутри Церкви тенденции к разделению. И не будь Никона, мог бы найтись и другой детонатор для церковного кризиса.

Конечно, было бы нелепо впадать в противоположную крайность и отрицать всякую роль и влияние духовных движений в русском обществе до Никона на раскол и последующую историю Церкви. Вся проблема сосредоточивается в *соотношении*, в сравнительной значимости исторических предпосылок раскола и религиозной, мистической и догматической сущности самой реформы. И эта проблема — *мировоззренческая*: старообрядчество, осмысляя причины раскола с позиций религиозного мировоззрения, представляет их совершенно иначе, чем они видятся секуляризованной науке. В любом случае, заслугой С.А. Зеньковского является то, что он не просто отошел от примитивной точки зрения, представлявшей раскол следствием инертности малограмотного народа. Он впервые поставил мировоззренческий анализ духовных движений, связанных с расколом, на обширную источниковедческую базу. В настоящем исследовании мы в значительной мере старались следовать его примеру, соединяя философско-мировоззренческий анализ с исследованием текстов старообрядческих сочинений, не исходя, однако, по возможности, из позитивистски-секулярных воззрений в своей авторской позиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

В русской культуре XVIII века староверие является значительным, но обособленным феноменом. В философско-мировоззренческом плане оно стоит значительно ближе к породившему его миру средневековой Руси, нежели к современной ему светской культуре.

Восемнадцатый век был периодом интеллектуального подъема в старообрядчестве. Именно в этот период ставятся и разрешаются основные вопросы мировоззренческого характера, дополняющие и развиваюшие систему православного учения применительно к новой исторической ситуации, не имевшей прямых аналогов в прошлом.

Оставляя за пределами исследования догматику Православия, следует признать, что выводы и толкования, сделанные старообрядческими мыслителями, исходившими из мировоззренческих аксиом Православия, получены путем умозаключений, достаточно обоснованных с точки зрения общих законов мышления. В философском аспекте, в доктрине староверия, разработанной в трактатах XVIII века, прослеживается логическая взаимосвязь воззрений в области онтологии, гносеологии, историософии и истолкования текстов. Эти воззрения были разработаны путем развития интеллектуального наследия византийско-русской религиозно-философской мысли.

Как и в начальный период раскола, в центре внимания старообрядческих писателей остается искажение отношений между Богом и человеком, произведенное никоновской реформой. Нами была проанализирована онтологическая сущность конфликта между староверами и реформаторами. В староверческой литературе подробно обсуждается учение о единстве вербальных и невербальных способов выражения истины. Материальные формы суть символы, образы, в которых являет себя идеальная сущность. Внешнее, видимое действие, его формы – это самораскрытие, выражение сущности действующего субъекта.

Представления о неразрывной связи идеального и материального начал приводили староверов к выводам, что произведенное извращение внешних форм богопочитания не могло не отразиться на их идеальном содержании, поэтому в них перестала являться трансцендентная благодатная сущность и никонианская церковь стала человеческой «рукотворной» организацией, лишенной благодати, связи с главой истинной Церкви – Христом.

Во внутристарообрядческой полемике проблематика взаимовлияния идеального и материального начал получила ещё более глубокое осмысление. В полемике с никонианами староверческие мыслители выясняли, насколько искажение материальных форм повлияло на содержание воплощаемой в них идеальной сущности. Дискуссия между беспоповцами и поповцами сосредотачивается вокруг проблемы, дополняющей вышеуказанную: обеспечивает ли неизменность внешних форм присутствие и самотождественность связанного с ними трансцендентного (благодатного) начала?

Выводы, сделанные при этом староверами-беспоповцами о примате духовного, идеального начала и нашедшие выражение, в частности, в учении о духовном причастии и духовном антихристе, существенно отличаются в своей основе как от представлений протестантизма, так и от взглядов, исповедуемых экстатическими сектами и не противоречат мировозренческим положениям традиционного Православия. В то же время обнаруживается принципиальное различие между характерными особенностями понимания онтологической значимости обряда в староверии и в магии.

Онтологическая проблема является центральной, ключевой для староверия, основой, от которой производны все другие вопросы. Только уверенность в том, что внешние формальные изменения были связаны с утратой мистической, благодатной сущности Церкви давала основание и для выводов эсхатологического содержания, и для противостояния авторитету церковной иерархии. Если бы не имелось столь серьезных оснований расценивать никонианское разрушение традиционных форм богопочитания как онтологическую катастрофу, падение Православия в последней православной стране, то не мог быть поставлен «эсхатологический диагноз», констатирующий, по выражению Г.В. Флоровского, наступление последнего этапа мировой истории, утрату благодати и воцарение антихриста.

Без обоснованного вывода о значимости отступления от истины церковных иерархов не возникла бы гносеологическая дилемма: подчиниться авторитету иерархии или воспротивиться ему во имя защиты истины? Возникшее противоречие между истиной и авторитетом иерархии активизировало работу мысли в гносеологической области.

Совокупность старообрядческих представлений об истине и её критериях, приемах критического исследования, месте личности в отношениях с истиной и авторитетами является органичным развитием воззрений, присущих православному традиционализму. Несмотря на некоторые черты сходства староверия с протестантизмом, их гносеологические установки принципиально разнятся.

Проведенный анализ предыстории и содержания гносеологического аспекта полемики между староверием и новообрядцами позволяет утверждать, что в старообрядческих сочинениях XVIII века имеет место всестороннее осмысление взаимосвязи понятий «истина – авторитет – личность», базирующаяся на идейно-теоретическом наследии восточного Православия. Выбор между двумя источниками и двумя критериями истины – авторитетом церковного Писания и Предания и авторитетом правящей иерархии был произведен ими на основе методологии, выведенной из наиболее общих принципов христианского мировоззрения, исторической и филологической науки. Это позволяет говорить о наличии системы гносеологических представлений, построенной в соответствии с общими законами мышления и пригодной для дедукции выводов, связанных с оценкой конкретных исторических ситуаций.

Оригинальным достижением старообрядческой мысли является объединение ранее известных методов экзегетики с принципиально новыми формами исторического и палеографического анализа и их применение к самому широкому кругу источников. В данном случае есть основание говорить, что принципы анализа исторического контекста и личности субъекта-автора текста указывают на зачатки герменевтики в современном значении слова, создающейся мыслителями-староверами в дополнение и развитие методов патристической экзегетики.

Настоящее исследование является первым опытом изучения староверия в его связи с общими философско-мировоззренческими представлениями традиционного Православия. Важным было показать наличие этой генетической связи, выявить путем философского анализа наличие в сложном, многоплановом феномене русской культуры, каковым является старообрядчество, наряду с национально-специфическими формами бытования систему тех воззрений наднационального содержания, которые были по-преимуществу инвариантными в православно-христианском учении.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Диаконовы ответы.— Н. Новгород.: Приложение к журналу “Старообрядец”, 1906. —8, XXII, 294 c.

2. Меч духовный. ОР РГБ, ф. 98, е/х 671. —433 л.

3. Поморские ответы.— М.: изд. Преображенского богаделенного дома, 1911. —7,412 л.

4. Щит веры.— М.: изд. Преображенского богаделенного дома, 1913.— 26,736 л.

5. Андреевский А. Расколо-старообрядческое учение об антихристе с православной точки зрения. — ОР РГБ, ф. 172, к. 171, е/х 5, 1912 г. —368 с.

6. Беляев Б. Славянофильство и западничество в воззрениях на русский старообрядческий раскол. — ОР РГБ, ф. 172, к. 180, е/х 9, 1908 г. — 617 с.

7. Купленский В. Рационалистический элемент в старообрядческом русском расколе. —ОР РГБ, ф. 172, к. 280, е/х. 6, 1903.— 776 с.

8. Пономарев С. Происхождение и развитие противогосударственного элемента в расколе старообрядчества во второй половине XVII и первой четверти XVIII вв. — ОР РГБ, ф. 172, к. 345, е/х. 3, 1907.— 242 с.

9. Пятницкий И. Раскол как доктрина в эпоху его возникновения.— ОР РГБ, ф. 172, к. 357, е/х. 18, 1903.— 232 с.

10. Рождественский С. Критический обзор существующих мнений о расколе старообрядчества.— ОР РГБ, ф. 172, к. 362, е/х. 17, 1913. —92 с.

11. Салагор П. Клятва Большого Московского собора 1667 г. и единоверие. —ОР РГБ, ф. 172, к. 370, е/х. 8, 1908. —300 с.

12. Ястребцев М. Эсхатологические воззрения на Руси в XV-XVII вв. в связи с возникновением раскола. —ОР РГБ, ф. 172, к. 441, е/х. 4, 1904. —359 л.

13. Александр Б. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола.— СПб.: изд. Д. Е. Кожанчикова, 1861.— ч. 1, 291 с., ч. 2, 340 с.

14. св. Андрей Критский. Толкование на Апокалипсис.— М.: изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1901.— IV,220 с.

15. Аристотель. Сочинения.— М.: Мысль, т. 1, 1976.— 550 с., т. 2, 1978.— 687 с., т. 3, 1981.— 613 с., т. 4, 1983.— 830 с.

16. Бароний, Цезарь. Деяния церковные и гражданские от Рожества Христова до 1196 лета.— М.: тип. П. П. Рябушинского, кн. 1, 1913.— XII,[4] c.,415 л., кн. 2, 1914.— [4 c.], 415-896 л., кн. 3, 1915.— 896-1343;33 л.

17. Барсов Е.В. С. Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII века. // Труды Киевской духовной академии (ТКДА).— Киев: тип. Киевопечерской лавры, 1866. т. 1, №2, с. 174-230, т. 2, №6, с. 168-230, №7, с. 285-304, т. 3, №12, с. 570-588.

18. Барсов Е.В. А. Денисов Вторушин как выговский проповедник.// ТКДА.— Киев: тип. Киевопечерской лавры, 1867, т. 1, №2, с. 243-262, т. 2, №4, с. 81-95.

19. Барсов Н.И. Братья Андрей и Симеон Денисовы.— М.: Университетская тип., 1866.— 162 с.

20. Белокуров С.А. Арсений Суханов.— М.: Университетская тип., ч. 1, 1891.— 611 с., ч. 2, 1894.— LXXVI, 283 c.

21. Беляев А.Д. О безбожии и антихристе.— Сергиев Посад, 1898.— XXXII, 1034, II c.

22. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви.— М.: изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.— т. 1.- IX,234,III c., т. 2.- XVIII,474,XVII c., т. 3.- XII,340 c., т. 4.- XV,600,XIX c.

23. Большой Катехизис.— М.: изд. Преображенского богаделенного дома, 1911.— 4,396 л.

24. Бороздин А.К. Русское религиозное разномыслие.— СПб.: Прометей, 1907.— 236 с.

25. Булгаков С.Н. Православие.— М.: Терра, 1991.— 416 с.

26. Быковский И. К. История старообрядчества всех согласий. Единоверие, начало раскола и сектантства.— М.: изд. автора, 1906.— 137 с.

27. Введение христианства на Руси.— М.: Мысль, 1987.— 302 с.

28. Вебер М. Избранные произведения.— М.: Прогресс, 1990.— 808 с.

29. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками.— СПб.: тип. «В. Безобразов и К», 1908.— т. 1. - VIII, 476 c., т. 2.- 392 с.

30. Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики.— М.: Прогресс, 1988.— 699 с.

31. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии.— М.: изд. Свято-Владимирского братства, 1992.— 184 с.

32. Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами.— М.: тип. Общества распространения полезных книг, 1905.— 260 с.

33. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков.— М.: изд. МГУ, 1990.— 288 с.

34. Громогласов И.М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядства.— Сергиев Посад: 2-ая тип. А. И. Снегиревой, 1895.— 56 с.

35. Демин А.С. Русская литература второй половины XVII- начала XVIII века.— М.: Наука, 1977.— 296 с.

36. Денисов, Симеон. Д. Виноград Российский или описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие.— М., 1906.— XVI,145 c.

37. Димитрий Ростовский (Туптало). Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны.— М., 1866.— 370 л.

38. Дружинин В.Г. Поморские палеографы начала XVIII столетия.— Пг.: изд. Археографической комиссии, 1921.— 66 с.

39. Дружинин В.Г. Словесные науки в Выговской Поморской пустыни.— СПб.: тип. М. А. Александрова, 1911.— 32 с.

40. Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах.— СПб.: изд. при Академии наук, 1795.— 427 с.

41. Зеньковский В.В. История русской философии.— Л.: Эго, 1991.— т1, ч. 1.— 222 с.

42. Зеньковский В.В. Основы христианской философии.— М.: изд. Свято-Владимирского братства, 1992.— 268 с.

43. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения 17 века.— Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1970.— 528 c.

44. св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.— СПб.: изд. И. А. Тузова, 1894.— LXII,272,CXV,VI c.

45. св. Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица.— Сергиев Посад: изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1908.— XII,273,90 c.

46. преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель. (Рус. перевод).— М.: изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.— 382 с.

47. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов.— Сергиев Посад: изд. М. С. Елова, 1913.— VIII,271 c.

48. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович.— Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры.— т. 1, 1909.- V, 524 c., т.2, 1912.- VIII, 547 c.

49. Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетии.— Сергиев Посад: изд. М. С. Елова, 1914.— IV, 567, IX c.

50. Карташев А.В. Вселенские соборы.— М.: Республика, 1994.— 542 с.

51. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви.— М.: Наука, 1991, т. 1.— 704 с., т. 2.— 576 с.

52. Катанский А.Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно.— СПб.: тип. Елеонского, 1877.— II,423 c.

53. Кирилова книга.— Гродно, 1786 (перепечатка издания М., 1644).— 564 л.

54. Кириллов И.А. Правда старой веры.— М., 1916.— 248 с.

55. Кириллов И.А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма.— М., 1914.— 100 с.

56. Ключевский В.О. Сочинения. т. 3, Курс русской истории.— М.: Мысль, 1988.— 414 с.

57. Книга о вере единой истинной православной.— М., 1910, (перепечатка издания М., 1648).

58. Книжная справа в России.// Богословские труды, сб. 29.— М., с. 324-326.

59. Кормчая книга.— М.: Печатный двор, 1650.— 679 л.

60. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников. // Собрание сочинений. СПб., 1905, т. 12.

61. Копыстенский, Захария. Книга о правдивой единости.— М.: Христианское Поморское изд., 1910.— 174 л.

62. Краткий библиографический указатель литературы по вопросам православия, старообрядчества и сектантства за 1922-1972 гг.— М., 1974.

63. Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века, ее истинные причины и цели.— Рига: Издательский отдел ДПЦЛ, 1992.— ч.1-194 с., ч.2-112 с.

64. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.— М.: Издательский центр «СЭИ», 1991.— 288 с.

65. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии.— М.: Мысль, 1979.— 431 с.

66. Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания.— Киев: тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1901.— 1029 с.

67. Материалы для истории раскола за первое время его существования, под ред. Н. И. Субботина.— М.: изд. Братства св. Петра митрополита.— т. 1, 1875.- 491,VI c., т. 2, 1876.- 431 с., т. 3, 1878.- 457,IX c., т. 4, 1878.- XXXII,315 c., т. 5, 1879.- XXXII,391 c., т. 6, 1881.- XXVIII,337 c., т. 7, 1885.- XXX,434 c., т. 8.- 1887, XX,372 c., т. 9.- 1895, 296 с.

68. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие.— Нью-Йорк: изд. «Религиозные книги для России», 1985.— 360 с.

69. Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие.— М.: тип. П. П. Рябушинского, 1911.—252 с.

70. Мельников-Печерский П.И. Очерки поповщины// Полное собрание сочинений.— СПб.-М.: изд. товарищества М. О. Вольф, 1898, т. 13- 395 с., т. 14- с. 1-202.

71. Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество.— М.: Мысль, 1979.— 126 с.

72. Миролюбов И.И. Русско-украинские духовные связи накануне раскола.// Старообрядческий церковный календарь на 1989 г.— Рига, 1989.— с. 36-42.

73. Никольский Н.М. История Русской церкви.— М.: Политиздат, 1985.— 448 с.

74. Нильский И.Ф. Семейная жизнь в русском расколе.— СПб.: тип. Деп. уделов, 1869.— вып. 1- 406,IV c., вып. 2- 256,IV c.

75. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ.— Л.: Наука, 1984.— 205 с.

76. Питирим, еп. Нижегородский. Пращица противо вопросов раскольнических.— СПб.: Александро-Невская тип., 1721.

77. Платон. Сочинения.— М.: Мысль, т. 1, 1968.- 623 с., т. 2, 1970.- 611 с., т. 3, ч. 1.- 1971, 687 с., т. 3, ч. 2.- 1972, 678 с.

78. Платон (Левшин). Увещание во утверждение истины и в надежду действия любви евангельския.— СПб., 1765.

79. Плотников К. История русского раскола, известного под именем старообрядчества.— СПб., вып. 1: тип. Дома Призрения, 1892.—88 с., вып. 2: тип. А. Катанского, 1891.— 48 с., вып. 3: тип. А. Катанского, 1892.— 92 с.

80. Плотников К. Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядчества.— СПб.: тип. А.Катанского, 1892.— 348 с.

81. Помазанский М. Православное догматическое богословие.— Платина, Калифорния: St. Herman of Alaska Brotherhood press, 1992.— 283 с.

82. Позов А.С. Основы христианской философии.— Мадрид: изд. автора, 1970.— 341 с.

83. Порфирьев И.Я. История русской словесности.— Казань: Университетская тип., ч. 1, 1870.

84. Пругавин А.С. Раскол-сектантство. Выпуск 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений.— М.: тип. В. В. Исленьева, 1887.— XI,523 с.

85. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века.— М.: Наука, 1974.

86. Розанов В.В. Сочинения, т. 1.— М.: Правда, 1990.— 635 с.

87. Роллен, Шарль. Древняя история.— СПб.: изд. при Императорской Академии наук.—т. 1, 1749.- 346 с., т.2, 1751.- 346 с., т.3, 1752.- 428 с., т.4, 1753.- 335 с., т.5, 1760.- 370 с., т.6, 1760.- 412 с., т.7, 1760.- 367 с., т.8, 1761.- 398 с., т.9, 1761.- 342 с., т.10, 1762.- 561 с.

88. Русское Православие: вехи истории.— М.: Политиздат, 1989.—719 с.

89. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство.— М.- Иерусалим: Мосты, 1994.— 239 с.

90. Савваитов П.И. Православное учение о способе толкования Священного Писания.— СПб.: тип. Трея, 1857.— VIII,162 с.

91. Сахаров Ф.К. Литература истории и обличения русского раскола.— Тамбов: тип. Губернского правления.— вып. 1, 1887.-201 с., вып. 2, 1892.- VI,220 с., вып. 3, 1900.- VIII,335 с.

92. Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества.—М.: изд. Союза старообрядческих начетчиков, 1908.— вып. 1.- 104 с., вып. 2.- 95 с.

93. Серафим (Соболев), архиепископ. Искажение православной истины в русской богословской мысли.— София. 1942.

94. блаж. Симеон Фессалоникийский. Сочинения.— СПб.: тип. Королева и комп., 1856.— 545,XI с.

95. Смирнов П.С. Выговская беспоповская община в первое время ее существования.— СПб., 1910.

96. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства.— СПб.: тип. Глав. управления уделов, 1903.— 276,34,IV с.

97. Смирнов П.С. Из истории раскола первой половины XVIII века.— СПб.: тип. Меркушева, 1908.— IV,233 с.

98. Смирнов С.И. Духовный отец в древней восточной церкви.— Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. 1, 1906.— XXIV,342,II с.

99. Смирнов С.И. Древнерусский духовник.— М.: изд. ОИДР, 1913.— VIII,290 с.

100. Соколов В.В. Средневековая философия.— М.: Высшая школа, 1979.— 448 с.

101. Соловьев В.С. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться?// Наше наследие, №2, 1988.

102. Соловьев В.С. О русском народном расколе.// Сочинения, т. 1.— М.: Правда, 1994.— с. 180-205.

103. Соловьев С.М. История России с древнейших времен.// Сочинения, кн. VI, М., 1991.

104. Столяров А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение.// Тертуллиан. Избранные сочинения.— М.: Прогресс, 1994.— с. 7-34.

105. Сумцов Н.Ф. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую литературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства.— Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новинского, 1896.— 13 с.

106. Тарасий, иеромонах. Великороссийское и малороссийское богословие XVI и XVII веков.— СПб.: изд. редакции «Миссионерского обозрения», 1903.— 125 с.

107. Тойнби А. Постижение истории.— М.: Прогресс, 1991.—736 с.

108. Требухов М.П. Доказательство истинности старообрядческой Церкви и погрешности Греко-Российской церкви.— Хвалынск: тип. Голомшток, 1911, т. 1-2.— 162 с.

109. Феофан Прокопович. «Оправдание истинности поливательного крещения», сочинение Феофана Прокоповича, изданное Правительствующим Синодом. (Напечатано с издания 1724 г.).— М.: тип. П. П. Рябушинского, 1913.— XX с., 56 л.

110. Филиппов И. История Выговской пустыни.— СПБ.: изд. Д. Е. Кожанчикова, 1862.

111. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века.— М.: Паломник, 1992.— 240 с.

112. Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков.— М.: Паломник, 1992.— 260 с.

113. Флоровский Г.В. Пути русского богословия.— Вильнюс, 1991.— 600 с.

114. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины.— М.: Путь, 1914.— 813 с.

115. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии.— М.: Политиздат, 1986.— 703 с.

116. Щапов А.П. Сочинения.— СПб.: изд. М. В. Пирожкова.— т. 1, 1906.- 803 с., т. 2, 1906.- 620 с., т. 3, 1908.- CX,717 с.

117. Шкуринов П.С. Философия России XVIII века.— М.: Высшая школа, 1992.— 256 с.

118. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства.— Paris: YMCA-press, 1984.— 313 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Введение

Глава 1. Исторический обзор событий и идейных движений

Глава 2. Основные темы староверческой полемики. Выдающиеся полемические сочинения

Глава 3. Учение о взаимосвязи идеального и материального, как онтологическая основа старообрядческой системы взглядов

Глава 4. Некоторые особенности староверческой историософии. Староверие и российское общество

Глава 5. Взаимосвязь понятий «истина-авторитет-личность» в истории Православия

Глава 6. Учение о познании, истине и её критериях у старообрядческих мыслителей

Глава 7. Принципы изучения и истолкования текстов. Вера и рационализм

Глава 8. Критический обзор концепций сущности староверия

Заключение

Список литературы