

НАУЧНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ РАСКОЛА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ТЕОРЕТИКОВ

© **Куприянова Ирина Васильевна**

доктор исторических наук,
Алтайский государственный институт культуры,
кафедра музеологии и туризма, профессор
Россия, г. Барнаул
Irinak-63@mail.ru

В статье рассматривается процесс формирования новой полемической программы старообрядческих теоретиков в их дискуссиях с официальной православной церковью в конце XIX — начале XX века, и место, которое заняли в ней наработки отечественной исторической мысли. Проработка проблем истории раскола на широкой источниковой базе, на принципах объективности и системности, дала старообрядческим полемистам большой фактический материал, который был вставлен ими в свой идейно-теоретический контекст. Под влиянием трудов крупных русских историков определенное развитие получает религиозно-историческая концепция старообрядчества, в которой большое значение приобретает осмысление объективных причин церковного раскола и степень ответственности за него со стороны его участников. Дискуссионная деятельность старообрядческих теоретиков получает новый импульс, приобретает новую тематику и аргументацию. Все это вместе взятое кардинальным образом изменяет положение старообрядчества в русском обществе рассматриваемого периода.

Ключевые слова: церковный раскол, старообрядчество, богословские дискуссии, старообрядческая полемическая литература, расколоведение, старообрядческая интеллигенция, русская историческая наука, исправление книг, психология старообрядчества, церковный обряд

SCIENTIFIC AND HISTORICAL CONCEPTS OF SCHISM IN THE INTERPRETATIONS OF THE OLD BELIEVER THEORISTS

Irina V. Kupriyanova

Dr. Sci. (History)

Altai State University, Barnaul
irinak-63@mail.ru

The article examines the process of forming a new polemic program of the Old Believer theorists in their discussions with the official Orthodox Church in the late 19th — early 20th centuries, and the place that the developments of Russian historical thought took in it. The study of the problems of the history of schism on a broad source base, on the principles of objectivity and consistency, gave the Old Believer polemicists a lot of factual material, which they inserted into their ideological and theoretical context. Under the influence of the works of major Russian historians, the religious-historical concept of the Old Believers develops, in which the understanding of the objective reasons for the church schism and the degree of responsibility for it on the part of its participants becomes of great importance. The discussion activity of Old Believer theorists receives a new impetus, acquires new topics and argumentation. All this taken together radically changes the position of the Old Believers in the Russian society of the period under review.

Keywords: Church schism, Old Believers, theological discussions, Old Believer polemic literature, schismatic studies, Old Believer intelligentsia, Russian historical science, correction of books, psychology of Old Believers, church rite

На рубеже XIX–XX вв. наблюдается процесс эмансипации старообрядчества в отношении «господствующей» православной церкви, явившийся следствием либерализации старообрядческого законодательства и общественно-политической жизни России в целом. В отличие от предшествующего периода, старообрядческие сообщества теперь открыто заявляют о своей принадлежности к древлеправославию, предпринимают целенаправленные шаги к тому, чтобы дистанцироваться от РПЦ, «отписаться» от вынужденной формальной принадлежности к ней, в конечном счете — полностью выйти из сферы ее влияния.

Важным аспектом этой работы становится формирование идеологического обоснования оппозиции старообрядцев по отношению к РПЦ и реализация этих концептуальных построений в дискуссиях с оппонентами — представителями миссионерского сообщества. Основные усилия старообрядческих теоретиков — начетчиков, писателей, журналистов — были направлены на изыскание аргументации в пользу правоты своего вероисповедания; при этом можно отметить постоянное расширение пространства этого поиска.

К рассматриваемому периоду история полемики между двумя ветвями русского православия насчитывала уже около 200 лет: ее начало уходит своими корнями в царствование Петра I, по велению которого она и была развязана как альтернатива силовому преследованию «раскольников». Все это время дискуссия в основном велась в теологическом поле, вызвав к жизни феномен старообрядческой богословско-полемической литературы, создатели которой постарались дать ясное логическое обоснование своих религиозных доктрин. В этом полемическом векторе старообрядцы черпали свои аргументы преимущественно из религиозных источников: опорными для них являлись книги Ветхого и Нового Завета и толкования на него; житийные и церковно-учительные труды: «Маргарит», «Прологи», «Златоустники» и др. На основе евангельских текстов, а также деяний вселенских и поместных соборов и сборников церковного права, таких как «Номоканон», «Кормчая» Иосифовой печати 1650 г., «Стоглав», начетчики-беспоповцы строили свою интерпретацию Церкви Христовой и ее архиерейства, в отсутствие которого их упрекали миссионеры.

В число избранных старообрядцами трудов входили также памятники богословского наследия Киевской митрополии XVI–XVII вв. — так называемые «литовские книги», привлекавшие их своей полемической направленностью, эсхатологической тематикой и учением о перстосложении: «Кириллова книга» Стефана Зизания, «Книга о вереедине, истинной, православной» игумена Нафанаила и «Большой Катехизис» Лаврентия Зизания [Гурьянова 2007: 322–323].

Авторитет «излюбленных Отеческих книг» у старообрядцев был очень высок: по мнению А. Е. Новоселова [1981: 397], эти книги для них и есть «сама религия»; на них были построены обоснования старообрядческих вероучений и система их защиты, которую начетчики практиковали до конца XIX — начала XX в. По этим материалам они вели подготовку к собеседованиям, на которые являлись «с целым возом книг и в сопровождении штата своих помощников», которые по ходу беседы находили в книгах нужные места [Современное расколосектантство 1900: 21].

Стоит отметить, что все два столетия богословской полемики старообрядчество находилось в оборонительной позиции, будучи вынужденным защищать свое вероучение от весьма агрессивных нападков миссионеров. Те, со своей стороны, неуклонно совершенствовали свои приемы и методы. В ходе этого противостояния в недрах духовных академий была создана школа расколоведения, формировавшая теоретическую базу идейной борьбы с «расколом». Важнейшим направлением расколоведческой мысли стало развенчание старообрядческой аргументации: главный удар здесь наносился в части ее опоры на православную традицию, обоснованием которой и служили «Отеческие книги». Используя то обстоятельство, что эта литература, созданная еще в дораскольный период, имела общеправославный характер и была направлена против инославных вероучений, при желании ее можно было обратить против самих же старообрядцев, которые цитировали ее не полностью, а выборочно: только там, где она подтверждала их позицию.

В результате теоретикам-расколоведам удалось разработать систему контраргументов на тех же литературных материалах, которые старообрядцы использовали для своей защиты, и тем самым лишить их многих «доказательств», основанных на «излюбленных «Отеческих книгах», фактически обратив эти книги в инструмент своей борьбы с ними. Эта весьма коварная тактика была рекомендована ими миссионерам-практикам: в частности, Н. И. Ивановский, отмечая «полезность» для борьбы с расколом «Книги о вере», указывал, как нужно понимать и интерпретировать этот текст в дискуссиях со старообрядческими начетчиками [Ивановский 1892: 15]. Для идеологов и защитников старообрядчества становилось очевидным, что прежняя полемическая аргументация себя исчерпала; необходима была ее радикальная модернизация.

К концу XIX в. наблюдается постепенный переход начетчиков к новой полемической программе, главным свойством которой являлась опора на новые источники. В частности, серьезное внимание было проявлено ими к церковно-историческим трудам, которые рассматривали тему церковного раскола и его причин, характеризовали личности его участников, прежде всего патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, восточных патриархов, иерархов Русской церкви.

Вместе с тем, при рассмотрении истории раскола основными для старообрядческих теоретиков становятся научные труды, в которых дается анализ событий с позиций современной (для этого периода) исторической науки, прежде всего на более обширном фактическом материале, который анализируется и интерпретируется значительно более последовательно и беспристрастно, чем в работах церковных историков. В этом отношении особенно ценились труды Н. Ф. Каптерева.

Строго говоря, Николая Федоровича Каптерева, воспитанника и профессора Московской духовной академии, также следовало бы отнести к кругу церковных историков, с присущим им официальным подходом в отношении раскола и старообрядчества. Однако книги Каптерева не вмещаются в эту литературно-историческую традицию, поскольку многолетняя проработка огромного массива источников по церковной истории XVI–XVII вв. и честный, добросовестный их анализ обеспечили его трудам подлинно научный характер. Поэтому исследование Н. Ф. Каптерева во многом идет вразрез с привычными, устоявшимися цер-

ковно-историческими концепциями; не случайно они неоднократно запрещались цензурой [Буганов, Богданов 1991: 496].

Книги Каптерева открыли старообрядцам значительно более взвешенную и объективную интерпретацию событий середины XVII в., чем тенденциозные трактовки церковных историков. Фактический материал, почерпнутый из них, широко использовался даже сельскими начетчиками. По свидетельству сотрудников Алтайской духовной миссии, начетчики, именовавшие историка «Каптиром», являясь на собеседования, страшали их: «Вот я вас Каптиром буду угощать ... тогда вы у меня не сорветесь». И далее: «К этому таинственному “Каптиру”, никогда ими даже не виданному, с уважением и благоговением относятся и простые, рядовые безграмотные раскольники» [Новиков 1898: 22]. Начетчикам эти исследования дали бесценный исторический материал для постановки таких дискуссионных тем, как причины раскола, мера личной ответственности за него духовного и светского руководства, роль восточных патриархов, мотивация противоборствующих сторон. Прежде всего, они позволили разобраться в наиболее принципиальном и чувствительном для старообрядцев вопросе об исправлении книг.

Прежняя их точка зрения состояла в том, что правка книг была ошибкой Никона: «старые книги» были в достаточной мере исправлены в XVI в. Максимом Греком и затем «патриархом Филаретом Никитичем», а патриарх Иосиф «доправил совершенно». Таким образом, богослужебные книги были правы и не нуждались в переработке, которую справщики осуществляли по велению Никона и тем самым портили их.

Из книг Каптерева они узнали, что Никон, вопреки решению собора 1654 г. о правке книг по древним славянским и греческим оригиналам, оставив славянские древние тексты, целенаправленно исправлял книги по новым греческим образцам, которые «печатались в Латинских типографиях» и поэтому доверия не заслуживали. В интерпретациях этого сюжета начетчиками действия Никона выглядят уже не как ошибка, а как его злонамеренный умысел против русского православия: тем самым он «как будто намеренно и сознательно обманывал в этом деле предстоятелей Русской церкви и весь православный народ» [Обзор деятельности 1898: 23].

Вероятно, сведения о латинском происхождении греческих книг, по которым делалась никоновская справа, начетчики также почерпнули в труде Н. Ф. Каптерева, где автор все же делает оговорку, что венецианские типографии, в которых печатались эти книги, были не обязательно католические: в Венеции, где проживала многочисленная греческая диаспора, действовали и православные книгопечатни; при этом он отмечает, что в самой Византии к любым венецианским книгам относились с большой осторожностью [Каптерев 1909: 228].

Другой важной проблемой, дискутировавшейся на богословских беседах, являлось перстосложение. Хорошо известен миссионерский тезис о том, что старообрядцы отделяются от РПЦ из-за «пальцев», т. е. из-за двуперстия. В книге Н. Ф. Каптерева на основании анализа исторических источников, таких как «Феодоритово слово», труды Максима Грека, «Стоглав», «Послание патриарха Иова грузинскому митрополиту Николаю», «Большой Катехизис» Л. Зизания и др., подтверждается древность двуперстия. В частности, говорится, что в Москов-

ской Руси, по крайней мере с конца XV и до середины XVII в. «общеупотребительным и признаваемым всею церковью за единственное правильное перстосложение в крестном знамении было двуперстное»; относительно же троеперстия «как общепризнаваемого обычая» нет «ни одного авторитетного свидетельства, вроде тех, которые имеет за себя двоеперстие» [Там же 1887: 61].

Более того, ученый установил, что двуперстие было общепризнано и у других славянских православных народов — сербов и болгар. Заимствовать его все они могли только «у своих общих просветителей христианством», т. е., у греков. Иными словами, в книге Каптерева впервые в научной литературе о расколе, опять-таки на основе анализа источников, говорится, что двуперстие «как господствующая и преобладающая форма перстосложения» в древности существовало и у греков, о чем они к середине XVII в. успели забыть; этот обычай закрепился у них в ходе продолжительной борьбы с ересью монофизитов, крестившихся одноперстно [Каптерев 1887: 84]. От греков вместе с принятием христианства двуперстие перешло к русским; таким образом, оно являлось не следствием темноты и невежества духовенства Русской церкви, а вполне легитимной частью церковного устава.

Нужно отметить, что, по мнению Каптерева, признание этого факта ни в коей мере не оправдывает старообрядцев, считающих двуперстие единственной формой православного перстосложения, поскольку оно не являлось ни первоначальной, ни древнейшей его формой, каковой все-таки было единоперстие [Там же 1887: 86].

Является очевидным, что труды Н. Ф. Каптерева вовсе не содержат обоснования правоты старообрядчества; автор никогда не ставил перед собой такой цели, хотя его в этом и обвиняли представители расколоведческой школы, прежде всего Н. И. Субботин. Напротив, там, где старообрядческие теоретики грешат против исторической правды, ученый указывает им на их ошибки. Так, например, инициатором церковной реформы он считает не Никона, а его предшественника, патриарха Иосифа, усилиями которого преодолевалось предубеждение против греческих книг как более правильных по отношению к славянским, по его мнению, весьма ущербным переводам; по его же инициативе началась правка книг по греческим образцам. Следовательно, неправомерно, с точки зрения автора, противопоставление старообрядцами Никона Иосифу, время патриаршества которого они считали «золотым веком» русской церкви; по отношению к Иосифу, считает автор, Никон выступил всего лишь продолжателем [Каптерев 1887: 159–160].

Критикуя исторические неточности и искажения старообрядческих теоретиков, не менее аккуратно и последовательно Каптерев делает то же самое в отношении официальной церковной концепции раскола. Для идеологов старообрядчества этого оказывается вполне достаточно, чтобы включить данные Каптерева в свою систему «доказательств», заострив их в свою пользу, придав им соответствующий полемический пафос. Не случайно мнение Ф. Е. Мельникова, что «Каптерев дает богатый материал в оправдание старообрядческого протеста» [Диспут о старообрядчестве 1914: 413].

Помимо трудов Н. Ф. Каптерева, внимание старообрядческой интеллигенции привлекали и другие достижения «свободной научной мысли», которой они от-

давали явное предпочтение по сравнению с «казенно-семинаристской наукой». Так, например, они ценили работы А. П. Шапова и его школы, давшей, по их мнению, начало новому взгляду на старообрядчество как на не религиозно-церковное, а социально-политическое явление. Результатом такого подхода стала «совершенно новая характеристика старообрядчества как народной массы, полной глубоких общественных интересов, критически относящейся к событиям истории» [Кириллов 2008: 420]. Понимание раскола как общинной оппозиции податного земства «против всего государственного строя, церковного и гражданского», расширило представление о старообрядчестве как о сложном социально-историческом явлении, ввело в исследовательское поле новые аспекты изучения.

Высокая оценка научного вклада Шапова не помешала писателю и журналисту И. А. Кириллову подвергнуть его острой критике за отрицание за старообрядчеством религиозного значения, поскольку, по мнению историка, оно, по причине своего глубокого невежества, не понимало сущности православия. Однако негативные стороны его концепции были выведены им «за скобки», а все полезное и нужное отмечено и подчеркнуто для использования в собственных теоретических построениях.

Своеобразный итог взглядов научно-исторической мысли второй половины XIX — начала XX в. на раскол и старообрядчество был подведен в докладе Ф. Е. Мельникова, сделанном на публичном диспуте о старообрядчестве, прошедшем 20 апреля 1914 г. в Политехническом музее в Москве, с широким представительством не только со стороны ученых-расколоведов и синодального чиновничества, но и университетской академической профессуры. Для анализа им кроме Н. Ф. Каптерева был выбран В. О. Ключевский.

Выбор Мельниковым для разбора взглядов Ключевского представляет особый интерес, вследствие его весьма критического отношения к старообрядчеству: так, например, он называл «старообрядчество» результатом «вырождения церковной обрядности», присущей той части русского церковного общества, которая культивировала «мертвую букву», не умея «преодолеть своей косности и последовать за общим движением русской церкви» [Ключевский 1897: 760, 762, 770]. Оставляя в стороне эти резкие и жесткие характеристики, Мельников берет у Ключевского важную и позитивную концепцию — «психологическое обоснование старообрядческому протесту»; по-видимому, за основу здесь была взята статья «Западное влияние в России XVII в. Историко-психологический очерк».

Как известно, речь в данной статье идет об изначально присущем русскому человеку XVII в., с его «наивным мышлением», недоверии к секуляризованной западной науке и культуре и о том, «с какими колебаниями и сомнениями» русское общество сближалось с Западной Европой: «В мирном международном сближении старообрядцу чудилась опасная встреча двух враждебных исторических миров» [Там же: 555]. На этих страхах, по мнению Ключевского, и сформировалась церковная оппозиция.

Анализируя психологические причины этого процесса, Ключевский видит их в слепой приверженности обрядовой форме, без попытки осмысления ее содержания. Фактически для этой категории верующих обряд и был самой религией; с утратой чистоты, неизменности священнодействий он в ее глазах «теряет значение символа вероучения». Считая церковный обряд всего лишь «вспомогатель-

ным средством», автор на первое место ставит духовное религиозное переживание, которое, по его мнению, оказалось утрачено значительной частью русского общества XVII в.: у первых старообрядцев он находит «черствость религиозного чувства» и «неумеренную вещественность их религиозных представлений», которые граничат с язычеством [Там же: 685].

Интерпретация Ф. Е. Мельниковым статьи Ключевского была построена на том факте, что религиозное понимание, в отличие от логического, постигается не умом, а через чувство. Оно имеет в своей основе неразрывность идеи с формой, ее выражающей; поэтому истине необходимо придать соответствующее обличие, которое воздействует посредством впечатлений и переживаний на мысль. Если, по мнению Ключевского, религиозное мирозерцание общества неразрывно связано с обрядами, их сформировавшими, то старообрядцы, отстаивая древние обряды, тем самым защищали и «самое мирозерцание, выработанное под влиянием этих обрядов». Они боролись за душу обряда, без которого не может быть вероучения. Их протест имеет поэтому глубокую осмысленность. Он психологически понятен и верен [Диспут о старообрядчестве 1914: 413].

Подводя черту под всем сказанным, Мельников делает следующий вывод: научно-исторические исследования фактически доказывают, что старообрядчество не является ни ересью, ни сектой, ни расколом; это «чистое вселенское православие, но вправленное в русскую самобытность». Доказано также, что обряды, которые оно отстаивало, имеют исконное происхождение в церкви: в древности они признавались за истинные не только в русской, но и в греческой церкви, поэтому тем самым старообрядцы «стояли за Церковь всех прошлых времен, защищая святость и чистоту вселенского православия» [Там же].

Итак, в конце XIX — начале XX в. старообрядческие теоретики берут на рассмотрение новый материал, наработанный русской исторической наукой. Освоение его идет в направлении отбора интересных для них фактов и идей и их обработки: встраивания в полемический контекст. Ввиду того, что идеальной для них концепции, полностью и последовательно оправдывавшей старообрядчество, не имелось, они должны были работать с тем, что есть, используя в научно-исторических работах все для себя позитивное и полезное, откладывая в сторону, пока без должной критики, то, что шло вразрез с их собственными представлениями и теоретическими построениями. В одних случаях это было простое заимствование фактов, доступное даже для сельских богословов-самоучек, в других — столичные высокообразованные начетчики и писатели извлекали из исторических трудов новые концепции, которые подвергали сложной интерпретации, придававшей им нужный смысл и направление.

Творческий подход к трудам историков в комплексе с освоением достижений философской мысли и разработкой богословских идей позволил старообрядческим начетчикам чрезвычайно усилить свои позиции в полемике с РПЦ, которая приобретает с их стороны все более наступательный и боевой характер. Вооружившись точными и достоверными фактами, начетчики смело могли выдвигать новые дискуссионные темы, отстаивать свои позиции по проблемам, уходящим корнями в историю раскола. Неудивительна растерянность миссионеров, для которых эта новая полемическая программа старообрядцев была полной неожиданностью; привыкнув дискутировать по старым методикам, в стиле развенчания

старообрядческих книжных авторитетов, они не могли выставить убедительных контрдоводов и стали явно проигрывать собеседования. Для старообрядцев наступил момент, когда они уже готовы были представить свои продуманные теоретико-богословские концепции на широкое общественное обсуждение.

Литература

1. Буганов В. И., Богданов А. П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М.: Политиздат, 1991. 526 с.
2. Гурьянова Н. С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007. 379 с.
3. Диспут о старообрядчестве // Церковь. 1914. № 17. С. 412-441.
4. Ивановский Н. И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Казань: Тип. ун-та, 1892. 516 с.
5. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Вып. I. Время патриаршества Иосифа. М.: Университетская типография, 1887. 175 с.
6. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909. 532 с.
7. Кириллов И. А. Правда старой веры. Барнаул: Фонд поддержки ..., 2008. 502 с.
8. Ключевский В. О. Западное влияние в России XVII в. Историко-психологический очерк // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Год VIII, кн. 1 (36). С. 137–155; год VIII, кн. 3 (38). С. 535-558; год VIII, кн. 4 (39). С. 760–800.
9. Новиков И. Раскол и сектантство в Томской епархии в 1896–1897 году // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 10. Миссионерский отдел. С. 15–22.
10. Новоселов А. Е. У старообрядцев Алтая // Новоселов А. Е. Беловодье: повести, рассказы, очерки. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1981. С. 381–406.
11. Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда в г. Томске 10–17 августа 1898 г. Продолжение // ТЕВ. 1898. № 24. Миссионерский отдел. С. 9–27.
12. Современное расколосектантство в Томской епархии // ТЕВ. 1900. № 16. Миссионерский отдел. С. 19–25.