

Балалыкин Д.А.

Московский государственный университет сервиса

ИСТОРИОГРАФИЯ РАСКОЛА РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Характерной чертой исторического анализа в трудах ученых русского зарубежья являлась его историософичность. Эта тенденция ярко проявилась еще в трудах историков первой, послереволюционной, волны русской эмиграции. Историки так называемой «второй волны», трудившиеся во второй половине XX века, унаследовали эту черту. Естественно, что ощущение себя «вне родины», но духовно и интеллектуально «с родной» диктовало необходимость осмысления того глобального катаклизма, следствием которого стала массовая эмиграция из СССР. Эта потребность накладывала отпечаток на анализ событий раскола русской церкви в XVII веке. Второе обстоятельство, определявшее состояние исторической мысли русской эмиграции, – тот факт, что представители «второй волны», послевоенной, не были встречены на Западе столь благожелательно, как представители первой, послереволюционной, «белогвардейской».

В связи с этим для многих русских эмигрантов-историков во второй половине XX века были характерны антизападнические настроения и в их трудах нашла свое отражение идея противостояния православной Руси антагонистическому иноземному влиянию, чужебности[1]. При рассмотрении истории Русской православной церкви это проявлялось в трактовках реформ Никона как западной агрессии, изменившей коренные, национальные формы русской религиозной жизни. Характерен в этом смысле труд Б. Башилова «История русского масонства», в котором автор рассматривает патриарха Никона как идеологического предшественника Петра I.

«Раскол, – писал Б. Башилов, – это начало многовековой трагедии, естественным завершением которой является большевизм. Раскол – это начало глубокой болезни русского духа, в силу исторических обстоя-

тельств до сих пор не получившего своего полного, национального выражения»[2].

Автор представлял идеализированную картину развития допетровской Руси как цельного национального организма. Высокий уровень развития грамотности в поморских раскольничьих скитах преподносился им как важный аргумент против тезиса об обскурантизме Московского царства. Действительно, грамотность населения в районе побережья Белого моря в XVIII в. была значительно выше, чем в центральной России.

Происхождение раскола Б. Башилов связывал с формированием в высшем обществе субкультуры русского западничества. Такому развитию способствовало смутное время, характеризовавшееся экспансией латинизма и лютеранства. Проводниками латинизации Б. Башилов определял малороссийских ученых-монахов, внесших «в православие ряд чуждых ему идей, которые они заимствовали от католичества». Лидером западнической партии назывался получивший доступ к царскому двору Симеон Полоцкий, его последователем – Сильвестр Медведев.

Как часть явления зарождавшегося западничества рассматривал Башилов церковную реформу Никона. Русских грекофилов он относил к западникам, ссылаясь на униатское отступничество греков. «Реальной причиной раскола, – пояснял он, – была не «скудость ума», а слепое, рабское преклонение Никона перед греческой обрядностью и пренебрежение традициями русской церкви»[3]. «Главными идеологами» никоновского реформирования автор называл Арсения Грека и Паисия Лигарида, первый из которых трижды менял вероисповедание (одно время даже на мусульманское), а второй имел широкую известность своей пропагандой унии в юго-западной Руси. Б. Башилов противопоставлял друг другу идеологемы, сформулированные Никоном и Иваном Грозным.

Царь во время дискуссии с иезуитом А. Поссевином постулировал: «Греки нам не Евангелие. У нас не греческая, русская вера». Эта формула соотносилась с народными представлениями. В противоположность данному пониманию патриарх заявлял: «Я русский, сын русского, но моя вера греческая». Западную парадигму церковного реформирования подтверждало, по мнению Б. Башилова, то обстоятельство, что гонения на старообрядцев сопровождались разрешительными действиями в отношении иноверцев.

В целом для историософских рефлексий русской эмиграции было характерно проведение длинных волн причинно-следственных связей – это объясняется попыткой избежать фактических несостыковок.

Старообрядческое движение рассматривалось рядом авторов в качестве запоздалой реакции на Ферраро-Флорентийскую унию. Последствия импульса «греческой измены» обнаруживалась ими более чем через двухсотлетний период с момента его происхождения. Мы считаем уместным назвать такой анализ мегаисторической моделью. Мегаисторический масштаб рассмотрения как раз и нивелировал частности, находящиеся между историософскими координатами. Так, например, не бралось во внимание осуждение самими греками униатской практики и активное взаимодействие РПЦ с восточными патриархиями в XV – XVII вв. [3].

Историография русского зарубежья отличалась повышенной философичностью. Для литературы русского зарубежья характерно повышенное внимание к духовной стороне противопоставляемых исторических концепций. М. Чернявский, к примеру, конструировал дихотомию «старой веры» и «новой религии»[4]. Мотивацией деятельности обеих сторон раскола автор признавал осознание наступившего в результате Смуты глубинного кризиса морали и религии вообще. Нельзя, указывал он, ссылаясь на опыт деятельности кружка «ревнителей древнего благочестия», представлять никоианскую партию как реформаторскую, а старообрядческую преподнести в качестве противников реформ. Обе стороны конфликта признавали необходимость измене-

ний, но программа реформ у них принципиально различалась.

Умозрительность теоретических построений, характерная, при источниковом вакууме, для большинства трудов эмигрантских авторов, приводила зачастую к существенной деформации исторического повествования. Так, протоиерей А. Шмеман квалифицировал старообрядчество как «уход от истории», «труда и постоянства» в апокалиптический испуг и утопию. Симпатизируя староверам, он в то же время указывал на их неспособность к трезвости и самопроверке. Вероятно, очевидное старообрядческое трудолюбие попросту не вписывалось в его метафизическую схему [5].

Идеология РПЦ образца семнадцатого столетия стала предметом историко-философского изучения в рамках раскрытия дефиниции «русской идеи». Сразу после войны, в 1946 г., в работе с аналогичным названием Н.А. Бердяев рассматривал церковный раскол как кризис мессианской идеи. Вопросы обряда характеризовались им в качестве визуальной стороны произошедшего онтологического надлома. «Тема раскола, – пояснял он в свойственной ему афористической манере, – была темой историософической, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основу раскола легло сомнение о том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола. Раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем» [6].

Эволюция идеи «Третьего Рима» занимала видное место в исследованиях А.В. Карташева. «Комплекс» русского московского православия, – писал он, – слишком всерьез принял путеводную звезду «Третьего и последнего Рима», русского эсхатологического избранничества. Этот комплекс не мог безжалостно, рационалистически поставить крест над своей цельной верой. Не смог оскорбить и развенчать ее, сводя ее к каким-то будто бы грамматическим ошибкам. Оказа-

лись «шутки плохи» с «душой народа» [7]. Генеральное принятие греческого авторитета и греческой мерки было столь же потрясающей и неожиданной операцией для русского самосознания, как и последующая Петровская реформа, поставившая всю московскую культуру на колени перед «немцами», т. е. перед басурманской Европой. Но Петр I понимал, что он делал это сознательно, хирургически, диктаторски. А царь Алексей и московская иерархия этого не поняли. Мало того, царь и архиереи вообразили, что теперь, устранив Никона, они смогут сговориться со старообрядческой оппозицией, не уступая ей по существу. Но оппозиция была глубже. Оппозиция не Никону только, а всем властям мира сего. Оппозиция веры – эсхатологическая и потому трагическая». Беда Никона и его адептов, полагал историк, заключалась в том, что они не могли объяснить народу, осуществляя «греческую справу», куда же вдруг девался православный «Третий Рим»? В ответ на постановление Собора 1666-1667 гг., старообрядцы обвинили как греческих патриархов, так и русских архиереев в неправославности [8].

В осуждении старой веры А.В. Карташев видел не только политическую игру московской власти, но и заговор греков. Сложившаяся историографическая традиция, противопоставляя староверов и никониан, по его мнению, искусственно нивелировала одну из сторон спора – греков. Между тем никониане выступали в богословской дискуссии лишь как представители «греческой партии». Согласно его интерпретации, соборный суд над старообрядцами подразумевал осуждение всего автокефального периода истории русской церкви. За всеми обрядовыми исправлениями содержался приговор о неспособности русских сохранить православие без греческой помощи. Подразумевалось, что как только, с падением Константинополя, русская церковь обрела фактическую самостоятельность, так и появились различные «новшества» в виде двуперстия, сугубой аллилуйи, «по солонь» хождения, служение на семи просфорах и т. п. «Чудовищной софистикой» называл А.В. Карташев всю выдвинутую греками аргументацию.

Проблема отказа от национальной традиции в пользу космополитической утопии для самосознания послеоктябрьской эмиграции имела принципиальное значение. За космополитами – никонианами угадывался образ интернационалистов – большевиков. Поэтому слова А.В. Карташева о том, что в 1667 г. «посадили на скамью подсудимых всю русскую московскую церковную историю, соборно осудили и отменили ее», звучали для русского зарубежья весьма актуально [8].

Правда, описывая глобальный греческий заговор, А.В. Карташев противоречил себе, утверждая применительно к рассмотрению «дела Никона», что греки ехали в Москву на собор 1667 г. с большой неохотой. Менее всего, заявлял историк (вопреки предшествующим теоретическим построениям), их интересовали богослужебные книги и обряды на неведомом славянском языке.

Вообще для историков – представителей «второй волны» эмиграции более характерны симпатии к старообрядческой стороне раскола. Ощущение старообрядцев как носителей национальной идеи, а сторонников Никона – как революционеров, западников, идеологических предтеч большевизма было очень сильным. С другой стороны, историки русского зарубежья 20-30-х годов были, как правило, активными участниками (либо учениками участников) противостарообрядческой полемики XX века. В этом смысле характерной фигурой историографии «первой волны» является М.В. Зызыкин. Напротив, для «второй волны» характерны труды С.А. Зеньковского, который аккумулировал традицию изучения церковного раскола XVII в.

Изданную впервые в 1970 г. его монографию «Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века» историограф В.В. Молзинский справедливо классифицировал как энциклопедическое собрание отечественной исторической мысли о расколе.

Раскол, по С.А. Зеньковскому, имел в своей основе диверсификацию идеологии «Москва – Третий Рим». Каждая из противоборствующих в нем партий акцентировалась лишь на одной из двух заложенных в ней составляющих – идеях о мировом масштабе Римской империи (Московского царства) и

о предапокалиптическом характере функционального назначения Московской Руси («четвертому Риму не быти»). После церковного раскола первоначальная целостность учения была безвозвратно утеряна. Реформы Никона преследовали цель сближения с малороссами, греками и южными славянами, выражая тем самым космополитическую, мессианскую устремленность национальной идеологии. Русская святоотеческая традиция приносилась в жертву «мировому царству». Напротив, основополагающим постулатом старообрядческого православия являлась вера в «Святую Русь». Представление о богоизбранности России закреплялось у старообрядцев в форме национальной традиции, отступление от которой было равнозначно измене православию. Вера греческая считалась ложной ввиду ее зараженности латинскими инновациями. Понятия «русский» и «православный» оценивались как синонимы, а потому вне Руси сама возможность сохранения подлинного православия отрицалась. Никониане и старообрядцы идентифицировались, соответственно, как «эсхатологические оптимисты» и «эсхатологические пессимисты». Победа церковных реформаторов означала надлом национального самосознания [9].

С.А. Зеньковский представил наиболее развернутую, в сравнении с другими трудами по сходной проблематике, картину старообрядческого эсхатологического протеста. Популярными на Руси пророчества о гибели истинного православного царства в 1666 г. являлись в интерпретации историка не столько ассоциативным наложением на события раскола, сколько одним из важнейших определяющих факторов. Реконструировалась историософская старообрядческая концепция, построенная на основании апелляции к профетическим источникам, таким, как «Кириллова книга» [10].

Автором были выделены типичные формы проявления религиозной экзальтации. В ожидании развертывания апокалиптических событий люди на три года забросили пахотные работы, покинули избы, каялись друг перед другом в грехах, постились до смерти, одев белые рубахи и саваны, ложились при наступлении ночи в гробы и ждали трупно-

го гласа. Иные во избежание антихристового плена предпочитали сожжение на костре: матери сжигали себя с новорожденными младенцами, братья и сестры бросались в пламя, взявшись за руки, плакали от радости обретения вечного царства. Согласно проводимой историком статистике, до 90-х гг. XVII в. в горях покончило с собой более 20 тыс. старообрядцев. Во избежание греха самоубийства пол у входа в запертую избу устилал соломой, ставили на засов зажженную свечу, и требовалось лишь легкого стука в дверь для разгорания истребительного пожара. Звучали призывы «всю Русь спалить» [11].

В качестве социально-политического преломления эсхатологической мысли С.А. Зеньковский указывал на массовое участие старообрядцев в мятежах конца XVII – XVIII вв. В противовес классовому объяснению советской историографии старообрядческая основа обнаруживалась им в стрелецких бунтах. Участниками народного движения все-речь рассматривалась задача реставрации старой веры в качестве идеологической доктрины России. Более всего, полагал историк, это имело шансы на успех в период «Хованщины» [12].

Еще раз отметим определяющую роль среды, в которой работали историки в эмиграции.

Поддержку исследованиям по истории церковно-государственных отношений и раскола в Московской Руси второй половины XVII в. оказывали некоторые западные научные организации, как, например, Центр по изучению России в Гарвардском университете или Фонд имени Гугенгайма в Нью-Йорке. Но такая помощь в условиях «холодной войны» предполагала следование в рамках определенного идеологического формата. В виду этого эмигрантская историография была не менее идеологизирована, чем советская.

Поиск истоков революции в русском религиозном расколе ярко иллюстрирует теория М.С. Агурского в генезисе идеологии «национал-большевизма». Автор писал даже не о ментальном, а непосредственном генетическом преемстве большевиков от ради-

кальных течений в старообрядческом беспоповстве, таких, как «Спасово согласие» (или «нетовщина»). Лейтмотивом сектантского движения определялась борьба против десакрализованной государственности и безблагодатной церкви. Апокалиптическая рефлексия беспоповцев, по мнению М.С. Агурского, напрямую вела к лево-большевистскому эсхатологизму. Выдвинутый нетовцами путь «святоотечественной святости» был, в интерпретации М.С. Агурского, по своей сущности близок «религиозному нигилизму». Антицерковное советское движение сопоставлялось с отрицанием клира беспоповцами. Та-

ким образом, традиционная для эмигрантской литературы инфернализация большевиков в изложении М.С. Агурского переходила в их секуляризацию [13].

Историография русского зарубежья, несмотря на отмеченные недостатки, сыграла важную роль в развитии русской исторической науки, выступив связующим звеном между советской и западной исторической наукой. Историки эмиграции сохранили в историографии исторический подход, внимание к духовным корням исторического процесса, не характерные для советской исторической школы.

Список использованной литературы:

1. Ковалевский П.Е. История церкви: (общая и русская). – Париж, 1958; Ульянов М.И. Петровские реформы. – Нью-Хейвен, 1986.
2. Башилов Б.П. История русского масонства. – М., 1992.
3. Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. – Париж, 1948.
4. Cherniavsky M. Old Believers and the New Religion // Slavic Review. Stanford. – 1966. Vol. 25. – №1.
5. Шмеман А. Старообрядчество // Вестник русского христианского движения. – Париж-Нью-Йорк. – 1976. – №117.
6. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. – М., «Сварог и К», 1997.
7. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. – Париж, 1956.
8. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – М., 1992.
9. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движение XVII века. – Мюнхен, 1970; М., 1995.
10. Зеньковский С.А. Житие духовидца Епифания // Возрождение. – Париж. – 1966. – №173. – С. 68-87.
11. Зеньковский С.А. Раскол и судьбы империи // Возрождение. – Париж, 1955. – №39. – С. 112-195.
12. Зеньковский С.А. Иван Неронов (Очерк из истории русской церкви в XVII веке) // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж – Нью-Йорк, 1954. – С. 11-17.
13. Агурский М.С. Идеология национал-большевизма. – Париж, 1980.