

# ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА

---

УДК 008

## РОЛЬ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА XVII ВЕКА В ФОРМИРОВАНИИ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

**А.Г. Новиков**

Новосибирский государственный  
технический университет

weles88@mail.ru

В данной статье описываются последствия церковного раскола XVII века и их значение для формирования российской цивилизации. Автор утверждает, что раскол церкви стал одним из ключевых событий в истории российской цивилизации. Проблема рассматривается в двух аспектах. Во-первых, как социальная катастрофа, которая разделила российское общество и привела к усложнению его структуры. Во-вторых, как мировоззренческий кризис, во многом предопределивший идеологические споры в русской истории. Автор уделяет пристальное внимание тенденциям формирования старообрядцев в качестве субэтнического образования.

**Ключевые слова:** цивилизационный подход, церковь, раскол, Россия, старообрядцы.

На заре развития теории локальных цивилизаций в работах Данилевского<sup>1</sup> предмет рассмотрения чаще называется не цивилизациями, как это принято в современной научной литературе, но особыми культурно-историческими типами. Именно история каждой отдельной цивилизации формирует особую логику её развития, не поддающуюся под обобщающее описание формационного подхода. Пример российской цивилизации достаточно показателен в этом смысле. Чрезвычайно близкая к европейской цивилизации Россия, именно благодаря набору уникальных исторических и геополитических условий, сформировалась как особый культурно-исторический тип.

В данной статье предметом для анализа является одно из ключевых событий рос-

сийской истории, способствовавших формированию самобытности России как отдельной цивилизации. Церковный раскол, задевая базовый уровень цивилизационной идентичности – религиозный, был одновременно и социальной катастрофой и явлением уровня интеллектуальной культуры.

История церковных расколов в любом христианском обществе может служить иллюстрацией самых острых из конфликтов, возникавших в пределах местного дискурса. С одной стороны, российский опыт является одним из ряда подобных явлений истории христианства вообще, и здесь особенно важна преемственность идейного кризиса от первых столетий развития христианской догматики. С другой стороны, особый резонанс церковного раскола, отразившегося на всех уровнях национальной культуры и ставшего вместе с тем событием, пошатнувшим социальную структуру России,

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб., 1895. – 667 с

является уникальным и находит лишь неполные аналогии в европейской истории, такие как Реформация, например.

Таким образом, следует выделить, по крайней мере, два аспекта, в которых следует рассматривать подобные процессы. С одной стороны – это чисто историческое явление, открытый конфликт, порождающий новое взаиморасположение идеологически и политически сплоченных сил, усложнение структуры общества. С другой – как явление культурного плана, вносящее изменение в базовый уровень национальной культуры – основной космогонический и/или эсхатологический миф. Изменения, происходящие на таком уровне, имеют подающиеся социально-философскому анализу последствия, обозначают «рамки» и «острые углы» в мировоззрении, что напрямую способствует дальнейшему развитию национальной культуры и самосознания.

Роль церкви вообще и в России особенно связывается с консолидирующей функцией, объединяющей общество. Сам феномен церковного раскола, когда разрушается объединяющее начало, – уникальное явление европейской истории. Речь идет о случаях, когда вместо однозначной победы одной «официальной» идеологии над «ересью», происходит подлинное расслоение единого до тех пор религиозного сообщества. Достаточно подробный анализ истории расколов дает материал для утверждения о манифестации наиболее острых вопросов социального дискурса. Естественно, что раскол церкви совершался всегда по самым острым и противоречивым вопросам. Даже те расколы христианской церкви, которые предшествуют истории собственно русского православия, безусловно, имеют определенное продолжение в парадигме богословских споров уже на русской почве. Наибольшее число ересей, воз-

никавших на ранних этапах распространения христианства, как известно, касались вопроса природы Христа и Троицы. Эти сутубо богословские дискуссии, как и позднейшие церковные расколы, всегда проявлялись как социальное явление, разделявшее общество. На первый взгляд подобное разделение полагало границу между верующими, воспринявшими ту или иную ересь и не воспринявшими её. Однако на практике раскол религиозной идеологии разделял единый социум на такие части, в каждой из которых можно найти особенности чисто социального происхождения. Это нельзя воспринимать в духе марксистской идеологии, так, как будто за каждым подобным расколом стояла только классовая борьба. Однако социальный конфликт, иногда пролежавший между отдельными областями единого государства и объединявший феодалов с их подчиненными, всегда служил катализатором подобных процессов в обществе. Исторический пример Реформации замечательно демонстрирует, как новая религиозная этическая модель может активно способствовать развитию нового социального класса и таким образом полностью менять общество. Русская почва в этом смысле не менее примечательна.

Изучая эту проблему, мы сталкиваемся с вопросом о том, что можно считать церковным расколом. Традиционно собственно церковным расколом для Русской Православной Церкви называют события, связанные с реформой патриарха Никона. Само это событие не является беспрецедентным, и его последствия нельзя считать единственными существенными в ряду церковных кризисов, повлиявших на общественную мысль в России. Однако именно эти события привели к самому значительному в истории русского общества расколу. Участники раскола, наиболее активно сопротивлявшиеся церковной

реформе, сами признавали в челобитной царю, что чинят «раздор церковный»<sup>2</sup> и сами боялись его. Важно понять, что природа раскола и его далеко идущие последствия ощущались участниками этих событий не менее ярко, чем их можно оценить уже сейчас, подвергая суду истории. Интуитивно участники раскола понимали, что происходит нечто из ряда вон. Не случайны возникавшие волнами в народном сознании опасения, а иногда и прямая убежденность в наступлении Апокалипсиса, «последних времен». Время Антихриста вычисляли и по дониконовским книгам, и, когда они не оправдывались, по своим собственным домыслам. «Конец света» назначался и на 1666 год, историческая точка бифуркации для русской церкви, и ранее еще на 1596, и позже на 1700 год (1667+33 года жизни Христа), и совсем уже необъяснимо на 1703 год. Отсутствие очевидных признаков конца мира не смущало пророчествующих, многие прямо свидетельствовали, что живут в проклятое время уже установившейся власти Сатаны и потому должны особенно сильно держаться своего древнего благочестия, как последнего оплота учения Христова в безблагодатные времена. Своим архетипическим коллективным бессознательным чутьем народ ощущал, что рушатся основы известного им мира. Поэтому было бы преступным и сейчас сводить эту проблему к косному, обрядоверческому мышлению не согласившихся на принятие реформ. По словам Георгия Флоровского «совсем не «обряд», но «антихрист» есть тема русского раскола»<sup>3</sup>. Бердяев прямо указывает, что «религиозный раскол не был вызван исключительно обрядоверием

русского народа»<sup>4</sup>. В чем же природа раскола, какие именно существенные для дальнейшего развития истории русской цивилизации проблемные вопросы были подняты тогда.

Предшествовавшие данному исследованию не имеют на этот счет единого мнения. Это неудивительно, так как даже точка зрения академических исследований зависит от их отношения к расколу. В этом смысле, кроме стоящих особняком работ советских исследователей, основную часть трудов по истории раскола можно разделить на те, что оценивают раскольников со стороны раскольников, и наоборот, те исследования, для которых они – отколовшаяся часть общества. Первая парадигма представлена работами, начиная с ярких церковных деятелей и инициаторов раскола: Аввакума Петрова, Ивана Неронова, Епифания, дьякона Федора, Спиридона Потемкина, инока Авраамия. Это работы духовных лиц XVII века, непосредственных участников раскола. Кроме них так же известны работы старообрядцев XVIII века – братьев Андрея и Семена Денисовых, Ивана Филишова и других. В XX веке старообрядцы дают подлинно научные исследования в историческом и даже философском аспектах: это работы В.Г. Сенатова<sup>5</sup>; С.А. Зеньковского<sup>6</sup>.

Вторая часть – это работы духовно-академической школы, представителей официальной Русской Православной Церкви, работы светских исследователей в рамках государственной православной идеологии, а так же особое место занимают работы революционеров, демократов, в том числе принадлежащих к не менее существенному для разви-

<sup>2</sup> Карташев А.В. Творчество Аввакума и Епифания, русских писателей XVII века цит. по Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. Том 2. – М.:ТЕРРА, 1992 – С. 126.

<sup>3</sup> Флоровский Г. Встреча с Западом // Из истории русской культуры XVII – н. XVIII вв. – М., 1996 – С. 312.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. – М. АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007 – С. 16.

<sup>5</sup> Сенатов В.Г. Философские истории старообрядчества. Вып. 1, 2. – М., 1908.

<sup>6</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения 17 в. 2-е изд.– М.: Церковь, 1995. – 528 с.

тия русской социально-философской традиции спору между западниками и славянофилами. Из первой группы выделяются работы профессора московской духовной академии Н.Ф. Каптерева «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных книг» и «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович». А так же во многом созвучные с ним исследования Е.Е. Голубинского. Эти первые непредвзятые исследования смогли установить историческую справедливость, доказав, что вводимые в рамках реформы Никона «исправления» были попыткой насильственного устранения противоречий между русским и греческим церковным уставами, возникшими не по вине искажения его на русской почве, а как следствие собственной истории греческой православной церкви. Так называемый Иерусалимский церковный устав, принятый близ Иерусалима еще в 592 году, долгое время оставался местным для Иерусалимской Православной Церкви. В качестве общего для Греческой Православной Церкви он был принят лишь в связи с разграблением Иерусалима в период первых крестовых походов в XI веке, сменив бывший для этого общим для всех так называемый Студийский, или Византийский, церковный устав. Этот-то устав и сохранила в своей церковной традиции Русь, принявшая крещение и основной массив духовной литературы еще до названных событий. Более того, как доказывает Голубинский, значительные изменения были внесены в греческой церкви еще и в XVI веке. Противоречия выявились в связи с присоединением Украины, ранее принявшей Унию, где были строго соблюдены именно современные на тот момент греческие обряды. Даже говоря об обряде, важно понимать, что в него входит не только вопрос троеперстия или двуперстия, порядка чтения молитв, наличия земных поклонов, но и значимые для богословия моменты в базовых текстах учения. Один из та-

ких текстов – Символ веры – претерпел несколько детальных, но значимых изменений, что не могло остаться без внимания со стороны духовной интеллигенции.

Проблема обряда здесь – лишь формальный исторический повод, подлинная природа раскола не как одномоментного события, но явления социальной жизни России, растянувшегося на несколько веков, несводима к вопросам церковного устава.

Стихийное народное движение, подкрепленное религиозным чувством, породило особого рода культуру, вынужденно, а не изначально сформировавшуюся как подпольную, противопоставленную всему официальному, государственному. Невозможность контактов с остальной частью единого до того народа сформировала за несколько веков раскола особого рода субэтнос – старообрядцев, с отличной от остальной части исторической памятью, чувством времени и национальной идентичностью. В.Е. Соловьев писал: «Раскол, хотя вначале выступает в защиту божественных и неизменных форм церкви против всяких человеческих нововведений, но бессознательно подменяя истинный признак божественности – кафоличность – другим, внешним, условным и неопределенным признаком старины или отеческого предания; раскол постепенно удаляется от божественного содержания церкви, растворяя широкие врата всякому человеческому произволу и личному мудрованию»<sup>7</sup>.

Развивая эту мысль, И.М. Громогласов писал: «...развитие национального сознания не должно вырождаться в стремление одной народности противополжить себя целому и видеть в себе самой высшую цель и конечное свое назначение... В области религиозной жизни национальная исключительность представляет собой практическое отречение

<sup>7</sup> Соловьев В.С. О русском народном расколе / Соч. в 2 т. – М.: Правда, 1989. – С. 180.

от вселенского христианства и возвращение к дохристианскому партикуляризму»<sup>8</sup>.

Отколовшиеся вынуждены были принять на себя ответственность существовать вне системы и таким образом выстраивать свою, во многом противопоставленную существующей, антисистему. Ни сил, ни достаточного числа образованных священников для удачного строительства автокефальной иерархии у раскольников не было. Пользуясь термином из трудов Льва Гумилева, можно утверждать, что вместе с раскольниками в подполье оказалась значительная часть русских пассионариев, как наследных из аристократов, так и природных, проявившихся в отдельных представителях клироса и самостоятельно сопротивлявшихся реформам крестьян. Неудивительно, что такое событие изменило русскую историю. Выбор в пользу раскола был сделан самостоятельно мыслящими людьми, способными выбрать в пользу традиции, наперекор авторитету официальной государственной и церковной власти. Именно поэтому, несмотря на вопиющий резонанс и неприятие насаждаемых извне изменений, в конечном счете по ту сторону раскола оказалось меньшинство. Современные исследователи так же отмечают важность этого аспекта. В книге «Реванш истории» А.С. Панарин пишет: «Сила московского государства вплоть до церковной реформы Никона определялась сочетанием этнической и конфессиональной идентичности. Русские чувствовали себя избранным православным народом, священный долг которого – хранить истинную веру, не дать этому светочу погаснуть на земле. Никон, изблещивший «неправильность» религиозной веры народа и навязавший ему чужеземных наставников – исправителей священных книг, – на-

нес православие урон, от которого оно до сих пор не может оправиться. Противопоставив «истинную церковь» не только обыкновенному сознанию народа (подобно тому, как большевики противопоставят «научный социализм» стихийному крестьянскому), но и государственной «прагматике», Никон устремился к теократии»<sup>9</sup>.

Таким образом, в среде раскольников постепенно начинали актуализироваться некоторые идеи, которые так или иначе всегда подспудно существовали как в самом христианском учении, так и собственно в российском обществе. Во-первых, это анархическая идея «мерзости» существующей светской власти последних времен, власти Антихриста на земле. Идея сама по себе не была новой, но она обрела новыми красками, и действующая церковь уже не всегда могла послужить мостом между взбунтовавшимся народом и светской властью.

Разнородное в начале сообщество раскольников и им сочувствующих в течение истории сформировалось в единый социальный класс угнетаемых, вечно прячущихся, находящихся вне закона и вне социальной структуры. В этом смысле стоит обратить внимание на труды советских исследователей, написанные в русле идеологически окрашенной методологии марксистской исторической школы. Эти исследования не самые полные из тех, к которым мы можем обратиться сегодня, но они обращают внимание на важный аспект, о котором забывают исследователи демократической и государственной православной школы, такие как Милюков. Советские ученые Б.П. Кутузов (Церковная реформа XVII в., её истинные причины и цели), Н.И. Покровский (Христианство и церковь в России фео-

<sup>8</sup> Громогласов И.М. Русский раскол и вселенское православие. Богословский вестник, 1898. – С. 31.

<sup>9</sup> Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Логос, 1998. – С. 47.

дальнего периода; Источники по истории общественного сознания и культуры периода феодализма) прямо указывают: соловекское восстание и стрелецкие бунты – это мятеж народной массы, в котором религиозные требования стояли на первом месте, даже более поздние крестьянские восстания и войны содержали эти требования.

Согласно простому диалектическому закону противопоставлявшая себя официальной действующей и потому вынужденно во многом материалистичной церкви новая религиозная среда вобрала в себя и развила в своем учении особенно те традиции, оставшиеся свидетельства и в том числе отдельные религиозные практики, которые ассоциировались с мистическим типом религиозности. Чувственное экстатическое православие нашло новых приверженцев в среде старообрядцев и их немногих священников. Фактически трагедия бесцерковности только способствовала утверждению религиозного чувства этих людей, порождая полные аналогии с подвижничеством первых столетий истории христианства.

Кризис, связанный с последствиями этого раскола, захватил несколько столетий последующей Российской истории. Опальные «старообрядцы» составляли вечную проблему российских государей, периодически ужесточавших и послаблявших гонения на них. Отсутствие возможности положиться на институт церкви, обеспечивающий общину грамотными иереями, породило беспрецедентный для своего времени феномен: в старообрядческой среде исследователями XVII и XIX века отмечается поголовная грамотность. Таким образом, у оставшегося без попечения церкви и государства народа формировалось особое самосознание, отличающееся от сознания большинства новообрядцев способностью к самостоятельному мышлению. Именно

неприкаянность и незаконное положение старообрядцев актуализировали в их менталитете рациональное деловое мышление, в результате чего, несмотря на гонения, именно у старообрядцев наблюдаются крепкие хозяйства, с большим количеством детей, тогда как остальной большей части русского народа в стереотипах все чаще присваиваются лень, иррациональность, пьянство и неурядица. Однако развитие мысли в старообрядческой среде не пошло только в сторону прагматических демографических целей, что мешает нам проводить аналогии с западным протестантизмом. Вместе с тем в среде старообрядцев в большей степени была заметна научная инициатива и интерес. В гносеологической области идеологи старообрядчества затрагивают проблемы истины и ее критериев, а также отношения личности и авторитета.

Претензии церкви к светской власти породили обратную реакцию. Государство, по сути, поглотило церковь. Петровские преобразования привели к секуляризации церкви и утрате ею статуса независимой духовной власти, не творящей кумира из земных владык. Постепенно проводимая Петром, далее Елизаветой и другими монархами секуляризация, интеграция церковных институтов в бюрократическую систему государства создали особые условия, которые во многом объясняют и сегодняшнее относительно слабое влияние церкви на общество.

Таким образом, в ходе рассмотренного раскола, поразившего Русскую Церковь и все русское общество XVII века, актуализировались принципиальные вопросы государственного и социального строительства. На основе проведенного краткого обзора следует выделить, по крайней мере, следующие наиболее острые вопросы:

- сохранение национального самосознания и верности традиции в условиях вы-

зовов иностранной, в первую очередь западной, культурной интервенции;

- соотношение светской и церковной власти. Цезаропапизм как первый шаг к секуляризации и связанной с этим десакрализации общественной жизни;

- роль и места церкви в жизни общества;

- принципиальный подход к религиозной практике. Оппозиция двух моделей – формального благочестия, вплоть до обрядоверия, и модели экстатического христианства с элементами мистического учения;

- проблема отношений власти, самостоятельно мыслящей и способной на решения интеллигенции и народной массы.

Часть этих вопросов имеют общесоциальную природу и характерны так же и для других стран, однако уникальный набор решений этих вопросов, сложившийся в ходе русской истории, формирует неповторимый облик российской цивилизации, позволяет выделять её в качестве самостоятельного историко-культурного типа, локальной цивилизации.

В заключение следует подчеркнуть, что в данной статье далеко не исчерпан ни круг вопросов, поднятых в связи с кризисами церковной идеологии в российской истории, ни сам состав событий, значимых для истории русской мысли. Уникальность культурно-исторического пути России обуславливается событиями разного плана и разных масштабов. Попытка проследить взаимосвязь истории актуализации наиболее острых вопросов национальной духовной культуры с истори-

ей церковных кризисов способна осветить лишь один из аспектов сложного процесса формирования уникального исторического ритма и логики развития Российской Цивилизации.

#### Литература

*Бердяев Н.А.* Русская идея. – М. АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 286 с.

*Герцен А.И.* Собрание сочинений в тридцати томах: т. 14 статьи из «Колокола» и другие произведения 1859–1860 гг. – М.: Изд. АН СССР, 1958.

*Громогласов П.М.* Русский раскол и вселенское православие / Богословский вестник, 1898

*Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: Кристалл, 2001. – 608 с.

*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – СПб., 1895. – 667 с.

*Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения 17 в., изд. 2. – М.: Церковь, 1995. – 528 с.

*Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. / Антон Владимирович Карташев. – М.: Терра, 1992. – Т. 1 – 685 с.; т. 2 – 565 с.

*Кириллов П.А.* Правда старой веры. – М.: Тип. Т-ва Рябушинских, 1916.

*Костомаров Н.И.* История раскола у раскольников / Н.И. Костомаров. Раскол. – М.: Чарли, 1994. – 606 с.

*Панафин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Логос, 1998. – 392 с.

*Сенатов В.Г.* Философия истории старообрядчества. Вып. 1–2. – М.: Изд. Союза старообрядцев, 1908. – Вып. 1. – 104 с.; вып. 2. – 95 с.

*Соловьев В.С.* О русском народном расколе. / Соч. в 2 т. – М.: Логос, 1989.

*Флоровский Г.* Встреча с Западом. // Из истории русской культуры XVII – н. XVIII вв. М., 1996 – 624 с.