

1-2
2002

**ПРАВОСЛАВИЄ
И
КУЛЬТУРА**



С.К.Росовецкий

Воскрешение Лазаря четырехвекового?

Предлагаемый читателю номер "Православия и культуры" практически полностью посвящен старообрядчеству. При этом старообрядчество рассматривается как культурно-религиозный феномен, функционирующий не только в «универсуме» мировой культуры (где есть и кладовая мертвых, ждущих расшифровки текстов), но и в живом потоке современной религиозной жизни. И хоть не дело редактора оценивать своеобразие выпущенной им в свет тетрадки, очень на то похоже, что в слиянии этих двух аспектов оно и состоит.

Живое значение современного старообрядчества с явным пристрастием и столь же неизбежными же преувеличениями доказывает в своей статье Е.Е.Соловьев, председатель правления Всеукраинского православного старообрядческого епархиального благотворительно-просветительного фонда «Память боголюбцев». Темпераментно изложенные этно-конфессионные наблюдения и даже пророчества Е.Е.Соловьева основываются на фундаментальном богословском подтексте. В частности, автор походя предлагает решение проблемы, поставленной в академической по тону работе выпускницы Киевского университета Е.В.Романовой, ныне аспирантки Европейского университета Санкт-Петербурга. Действительно, вопрос о том, существовало ли у старообрядцев особое учение о позволительности для христианина в определенных условиях прибегнуть к самоубийству, может быть решен и путем анализа архивных источников (Е.В.Романова приводит здесь и свежий рукописный материал), и в общем контексте ментальности старообрядчества.

Авторы журнала продолжают и традиционные для него изучения эстетических особенностей воплощения идей православия (на сей раз в их старообрядческой интерпретации) русской литературой нового времени. Л.А.Киселева, известный исследователь поэзии Н.А.Клюева, интерпретирует её как своего рода "медиатор" между всё ещё недооцененными духовными богатствами средневековой русской культуры и литературой "Серебряного века". Анализируя образную систему малоизвестного романа С.А.Клычкова "Чертухинский балакирь" (1926), выпускница Киевского университета Н.Н.Сухомлинова уделяет особое внимание её компонентам, генетически связанным со старообрядческой стороной в ментальности писателя. Своего рода заявку на весьма перспективную тему отражения старообрядческого изобразительного искусства в новейшей русской литературе делает студентка Киевского университета О.В.Пашко в статье "Сирин и Алконост в поэзии Николая Клюева: К вопросу о влиянии на неё старообрядческих настенных листов".

Содержание номера (в том числе и поэтические тексты Глеба Ситько, решающие проблему рецепции старообрядческого культурного и религиозного наследия по-писательски и *изнутри*) заставляет задуматься о некоторых проблемах, осмысление которых может быть полезным для дальнейшего изучения старообрядчества, – в частности, на Украине.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что современные проблемы старообрядчества проистекают из его истории. Читатель отвлечется от вопиющей банальности этого утверждения, если примет во внимание следующие уточнения. Во-первых, история русского старообрядчества началась задолго до раскола русской церкви в XVII ст. Во-вторых, в своей истории после раскола старообрядчество изменялось медленнее, чем окружающий его мир.

Несомненно, каждый непредубежденный историк церкви теперь признает, что старообрядцы были и остаются единственными хранителями традиций древнерусской церкви и христианской культуры X – первой половины XVII ст. И прот. Георгий Флоровский явно кривит душой, когда в конце своего очерка о возникновении раскола середины XVII в. вдруг заявляет: "Всего менее это «старообрядчество» бы-

ло хранением и воскрешением преданий. Это не был возврат к древности и полноте. Это был апокалиптический надрыв и прельщение, тяжелая духовная болезнь, одержимость..."¹ Поразительно, что этот талантливый историк русского богословия не желает видеть в ментальности первоначального старообрядчества и, в частности, в его "апокалиптическом надрыве", именно воскрешение мироощущения первохристианства, ориентированного, если использовать выражение А.Швейцера, на "ожидание конца природного мира"².

Хотя попытка возвращения к раннему христианству и занимает в структуре воспринятого и сохраненного старообрядчеством духовного наследия весьма важное место, мы начнем наш анализ с иных его компонентов, прежде всего с ветхозаветного или иудейского. Напомним, что в Киевскую эпоху церковь запрещала верующим чтение Ветхого Завета, новгородская и московская интеллигенция конца XV – начала XVI в. переболела ересью «жидовствующих», а напечатание в 1581 г. Иваном Федоровым во Львове полной Библии по присланному из Москвы списку свидетельствовало, как будто, об установившемся к тому времени уравновешенном отношении тогдашней русской и украинской православной церкви к иудейской предыстории христианства. Если на материале сочинений протопопа Аввакума проследить частотность упоминания им персонажей и событий истории ветхозаветной и новозаветной, отраженной как в Библии, так и в апокрифах³, мы также увидим (если не считать постоянных взываний к Христу), что Аввакум к древнеиудейским "праотцам" относился с таким же несколько фамильярным пиететом, как и к новозаветным. Однако образец для жестокой расправы со своими преследователями, о которой он мечтал в земляной тюрьме ("...я бы их, что Илья-пророк, всех бы перепластал во один день. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю"), Аввакум нашел, как видим, в Ветхом Завете (III Цар, 18, 40).

Однако куда интереснее те соотнесения некоторых эпизодов истории старообрядчества и иудаизма, которые, конечно же, не приходили в голову отцам старообрядчества в XVII в., но на которые имеет право обратить внимание историк. Речь идет об общей соотнесенности, с одной стороны, оппозиций иудаизм/первохристианство и до-

никоновская церковь/"никонианская" церковь, а с другой – противопоставления в апостольской церкви последователей Петра и Павла и конфликта сторонников Аввакума и патриарха Никона в русской церкви XVII в.

Разумеется, богословское значение реформы патриарха Никона кощунственно и сравнивать со значением духовного переворота, совершенного Иисусом Христом, философское новаторство учения которого в сравнении с иудаизмом признают и такие почитатели Мартина Бубера, как Р.Дымерец, автор публикуемой в рубрике "С другого берега" статьи "Правда творения и правда спасения: К проблеме диалога двух парадигм". Однако уже первое названное нами противопоставление далеко не так бесплодно, как может показаться. Ведь старообрядцы в пределах России повторили почти всё, что произошло с иудеями в пределах Римской империи после того, как они оказались в меньшинстве и в религиозной оппозиции к христианству, учению, вышедшему из недр иудаизма. Это поразительно, но даже парадоксальная оценка "никонианскими" богословами героической защиты старообрядцами своих христианских убеждений – вплоть до самосожжений, находит яркое предварение в истории иудаизма. После падения Иерусалима в 70 г. н. э. горстка иудейских храбрецов продолжала удерживать крепость Масаду. Осада закончилась самоубийством защитников, перебивших своих жен и детей, чтобы они не попали в рабство к римлянам. Однако в "Талмуде" нет рассказа об этих героях – потому что они принадлежали к религиозным противникам фарисеев.

Вообще же исторические судьбы двух конфессий сближает и распадение каждой из них на секты, и упорная защита своей религиозной позиции, приведшая к самоизоляции, и преследования со стороны победившей в империи религии, и вынужденная эмиграция, образовавшая замкнутые диаспоры, это и внутренняя борьба между разными течениями, это и временная победа "обрядоверия", и временные уступки религиозным противникам, но это и удивительное сбережение, несмотря на естественное развитие духовной культуры, архаических (и определяющих конфессионное своеобразие) черт традиционной религии.

Но если судьба старообрядчества осуществлялась доселе во многом по "модели" судьбы иудаизма, не следует ли из этого, что грядет не только организационное и экономическое его возрождение (приемы чего демонстрирует Е.Е.Соловьев)? Не увидим ли мы и параллель хасидам, явившимся на Украине в XVIII в., – новое поколение духовных и интеллектуальных вождей старообрядчества?

Не совсем бесполезными могут оказаться и параллели, возникающие между историей первохристиан и расколом русской церкви XVII в., точнее, противоборством между бывшими членами московского кружка "ревнителей благочестия" после смерти Стефана Вонифатьева. Ведь функции апостола Петра и апостола Павла только формально соответствуют некоторым особенностям деятельности Аввакума и Никона: в то время как Аввакум держался национальной старины, Никон пытался опереться на некое «интернациональное» православие, однако жалок был его греческий базис... Куда интереснее другой аспект этого соотнесения: предназначенный, казалось бы, самой начальной ситуацией раскола к подражанию ап. Петру, как главе "иудействующих" в первохристианстве, Аввакум не напрасно испытывал такую симпатию к идеологу-новатору ап. Павлу и чувствовал внутреннее с ним единство: задачи, соотносимые с теми, которые пытался решить ап. Петр, Аввакум решал методами ап. Павла. Эта параллель отражает едва ли не главное – и весьма продуктивное – противоречие в деятельности Аввакума.

Продолжая анализ структуры "древлеотеческой" традиции, на защиту которой встало старообрядчество, поставим вопрос о своеобразии рецепции в нем Нового Завета, фактически же – духовного наследия раннего христианства. Здесь конечно же, необходимы подробные – и непредубежденные в отношении старообрядчества – богословские студии, но что буквально сразу же, при первом обращении к материалу, бросается в глаза, так это тот факт, что старообрядческие богословствующие писатели практически проходят мимо этического учения Христа. Иисус-человек им близок отнюдь не как проповедник-парадоксалист («Эпикур-Христос», как назовет позднее эту Его ипостась Сковорода), но, в первую очередь, как жертва предательства, несправедливых преследований и жестокой казни, а также,

о чем можно догадываться, как неустрашимый постник, на пределе жизненных сил борющийся с дьяволом (Мт, 4, 1–4 и др.).

Так ли уж удивительно, что это ограниченное восприятие Иисуса как человека соответствует рецепции новозаветной сюжетики в фольклоре восточных славян, во всяком случае, в сюжетах духовной поэзии и христианских легенд у православных русских и украинцев? И думается, здесь проявилась генетическая связь старообрядчества с отечественной устной традицией, в XVII в. неизбежно двоеверной.

Мне возразят, что кружок «ревнителей благочестия» для того и создавался, чтобы «исправить» русскую церковь, и перед его участниками, следовательно, стояла, в частности, и задача очистить русскую жизнь от языческих примесей, чем и занимался протопоп Аввакум в Нижнем Новгороде, где, как он сам вспоминает, разгонял скоморохов с "плясовыми медведями". Однако некоторые компоненты духовного наследия предков-язычников, не манифестируясь как таковые, подсознательно, продолжали жить в ментальности и таких неистовых борцов за благочестие, как протопоп Аввакум. Вспомним хотя бы его проповедь сексуальной активности (в браке, конечно же, и в дозволенные церковью сроки в разрешенных ею формах).

Влияние древнерусского язычества, как нам представляется, проявилось, прежде всего, в пресловутых "самоубийственных смертях" старообрядцев. Разговор о них начну с эпизода "Жития" Аввакума, не привлечшего внимания Е.В.Романовой. Речь идет о казнях марта 1670 г., когда Аввакум, в знак протеста против того, что враги его пощадили, не изувечили, как Лазаря, Епифания и Федора, "сопротив того плюнуть и умереть хотел, не едши, и не ел дней с восьм и болши, да братья паки есть велели" ⁴. В отдельной «записке» об этих казнях Аввакум сказал иначе: "Плюю-де на ево (на царский) хлеб, не ядше умру, а не предам благоверия" ⁵. Совершенно очевидно, что в замышляемом Аввакумом самоуморении сам он не усматривает ничего греховного, и ни из чего не видно, что эту греховность самоубийства распознали тут его «соузники», отговорившие протопопа. Так ли уж они ошибались?

Спору нет, в "Катехизисе" Филарета Московского четко указывается, что самоубийство "есть самое законопреступное из убийств",

поскольку "жизнь наша не принадлежит нам, но Богу, Который дал её" ⁶. Столь простой с точки зрения учительной догматики первой половины XIX в., вопрос этот весьма усложнялся применительно к реальной жизни русского христианина в эпоху раскола. Прежде всего, в ментальности древнерусского человека жило позитивное представление о героическом самоубийстве, явившееся несомненным наследием язычества. Представление это воплотилось, в частности, в двух былинных сюжетах – о Дунае и о Сухане. Устное происхождение имело и рязанское предание о княгине Евпраксии, персонаже известной древнерусской "Повести о разорении Батыем Рязани" из цикла "Повестей о Николе Заразском". Украинская версия этого сюжета повествует о княгине Черне (Цорне), давшей будто бы имя Чернигову, а в новейшей устной традиции о персонажах "Слова о полку Игореве" он привязан и ко княгине Ярославне ⁷.

Напомним, что на подвиг рязанской княгини ссылается, поддерживая идею "самосожжений", уже протопоп Аввакум. Любопытно, что именно в середине XVII в. произошло и подобие местной канонизации героической рязанской самоубийцы и детоубийцы княгини Евпраксии: князь Н.Г.Гагарин, изучив некую "летописную книгу" (по мнению Д.С.Лихачева, это был сборник повестей о Николае Заразском), поставил три каменных креста на месте предполагаемых могил князя Федора, мужа Евпраксии, её самой и младенца Ивана ⁸. Отметим также, что в текстах указанного сборника княгиня Евпраксия названа "благочестивой", а этот эпитет усваивался князьям, удостоенным местного почитания. Видно, что князь Гагарин был, как и Аввакум, убежден, что Евпраксия совершила поступок не только героический, но и христианский. Об этом администраторе нет сведений, что он поддерживал старообрядцев, следовательно, создание им своего рода памятника Евпраксии и её сыну свидетельствует о том, что выраженное им восприятие поступка Евпраксии было общерусским.

А для Аввакума и впоследствии Петра Прокопьева дорогого стоила постоянная деталь этого предания: древнерусская Лукреция убивает вместе с собою и малолетнего сына, приняв решение о "добровольной смерти" и за него. Таким образом, подвиг княгини Евпраксии как бы предварял – и тем самым оправдывал – соответст-

вующее поведение и самосожженцев-родителей в отношении своих детей, и самосожженцев-«наставников» в отношении их паствы.

Устное предание о подвиге рязанской княгини Евпраксии, зафиксированное к тому времени в местной патриотической книжности, с одной стороны, и рассказ из переводного католического "Великого зеркала" о римской христианке Софронии, которая во времена гонителя Максентия предпочла самоубийство "смешению скверному" с мучителем ⁹, с другой, составляют у Аввакума как бы более светскую часть образцов героического самоубийства христиан. Подобные же образцы, найденные Аввакумом в мантиях (затем эти поиски продолжили его последователи), являются вполне каноничными с точки зрения православной церкви и тем самым ставят перед её историками, принадлежащими к правопреемникам "никониан" XVII–XIX вв. проблему, до сих пор ими не разрешенную. Либо следует признать древних христиан, совершивших самоубийства во время гонений, грешниками (а они в той или иной степени канонизированы как мученики), либо – признать такими же мучениками и повторивших их поступки старообрядцев. Тем более, что мотивация у старообрядцев-самосожженцев вполне христианская и тогда, когда была эсхатологической, и тогда, когда они хотели избежать преследований. Однако господствующая церковь вынуждена придерживаться в этом вопросе политики «двойного стандарта».

Наилучшим выходом тут было бы продолжение политики внутриправославной «реабилитации» задним числом старообрядчества, начатой Русской Православной Церковью в 1971 г., когда на Поместном соборе обряды, принятые в русской церкви до реформы Никона были признаны фактически такими же каноничными, как и введенные в ходе реформы. Думается, что и следующий шаг навстречу должен сделать более сильный из некогда непримиримых противников – и более приближенный к государственной власти (и в России, и на Украине). Современным православным историкам церкви тактичнее было бы не подчеркивать вслед за "никонианскими" полемистами конца XVII и XVIII вв. (и старообрядческими противниками "самосожжений") невежество и бесчеловечность организаторов "гарей", а напомнить о том, что этих людей провоцировало свой зверской жес-

токостью государство, инспирированное рясоносными защитниками столь же невежественной церковной реформы. Мысль, конечно же, не новая, однако почему бы главе Русской Православной Церкви (если мечтать, так уж мечтать!) не последовать благому примеру нынешнего папы Римского и не принести извинения старообрядцам за все преследования и издевательства, совершенные над ними и их предками православной инквизицией и государством при поддержке господствующей православной церкви?

Возвращаясь к рассмотрению структуры воплощенной в старообрядчестве древнерусской религиозной традиции, повторим еще раз вполне банальное наблюдение: на Руси существовало "старообрядчество до старообрядчества", и с этой точки зрения можно рассматривать деятельность традиционалистов – преследователей Максима Грека, Ивана Федорова, Дионисия Зобнинского и других "справщиков" XVI – начала XVII в. Хотелось бы только привлечь внимание к одной детали, указывающей на прямую преемственность между идеями первых старообрядцев и вольнодумных монахов Троице-Сергиева монастыря уставщика Филарета и головщика Логгина Коровы, инициировавших критику исправления "Потребника", осуществленного их архимандритом Дионисием Зобниновским¹⁰. Как известно, ревнителей старины особенно возмущало, что Дионисий в формуле старого "Потребника" "освяти воду сию Духом твоим Святым и огнем" вычеркнул "и огнем". Однако и один из первых "законодавцев самоубийственных смертей" Василий Волосатый «все полагал в огни: очиститесь огнем и постом от всего греха, ту бо и сущим крещением креститесь»¹¹; думается, что через семантическую связь со старой думается, что через семантическую связь со старой формулой молитвы чина водосвятия (на Крещение Господне) и возникла у Василия эта идея огненного "сущего крещения", подхваченная его последователями.

Однако, как давно уж было замечено (впервые, похоже, Н.И.Костомаровым), истовое сбережение отечественной старины сочеталось у первых старообрядцев с не всегда осознаваемым ими, однако бесспорным новаторством. Компаративист сказал бы, что их рецепция древнерусского православия была частично дифференци-

альной. Это явление пока лучше изучено на материале литературной деятельности Аввакума. В начале 80-х гг. XX в. А.М.Панченко в специально посвященной этой проблеме статье показал новаторство проповеднической деятельности Аввакума, социальные истоки его демократизма, защиту им "природного языка" в контексте общеевропейской борьбы гуманистов за становление национальных литературных языков, противопоставление своего "вяканья" творчеству тогдашних литературных новаторов, писателей ученого барокко и сделал парадоксальный вывод: "В состязании с новаторами новаторство неизбежно. Поэтому Аввакум и предвосхитил некоторые идеи, которые были выдвинуты в XVIII и XIX веках"¹². Сразу заметим, что мысль, высказанную в первой из процитированных фраз, трудно назвать аксиомой. В целом же А.М.Панченко раскрывает структуру новаторства Аввакума, оставляя в стороне – и для этого у него были свои основания – его причины.

А причины эти коренятся, с одной стороны, в могучей своеобразности творческой индивидуальности Аввакума, а с другой – в общей ментальности старообрядческого движения, которое он возглавил. Два эти фактора связаны неразрывно. Ведь если ментальность действительна была общей для всех старообрядцев первого поколения, можно было бы ожидать, что литературное новаторство, демонстрируемое Аввакумом на протяжении десятилетий, обязательно найдет свои соответствия в творчестве писателей-старообрядцев, начиная с его современников – если не под влиянием одной и той же ментальности, независимо от Аввакума, то под его влиянием. В то же время известно, что наиболее талантливые из старообрядческих писателей позднейшей поры, как, например, Андрей Денисов, обратились к архаическому "плетению словес", а с другой стороны, пытались учиться у непримиримых противников Аввакума – адептов хилого восточнославянского барокко. Быть может, все дело в несомненном изменении менталитета старообрядческой «интеллигенции» во времена Андрея Денисова?

О том, что продуктивным в указанном отношении было лишь мироощущение первоначального старообрядчества, свидетельствуют, как будто, несомненные черты новаторства, присутствующие в эсте-

тике Епифания. Последней, согласно наблюдениям А.Н.Робинсона, присущ своеобразный психологизм, благодаря которому "создается повествование о жизни собственной души, как бы объективизированной и сохраняющей все свойства автора как живого человека, но свободно вступающего в общение с неземным миром" ¹³. Эти черты новаторства следует пояснить не прямым влиянием на Епифания его "союзника" Аввакума – наставника в литературном труде, критика, редактора, но своеобразным импульсом: новаторство Аввакума-писателя провоцировало у его друга проявления собственного писательского таланта, расширяло "сектор свободы" (Д.С.Лихачев) его словесно-творческого самовыражения.

Напомню, что индивидуальные черты творческой одаренности Аввакума и Епифания во многом могли проявиться только в особой духовной атмосфере первоначального старообрядчества, своеобразие которой в первую очередь определялось уверенностью в близости Страшного суда, то есть в скорой гибели земного, материального мира. Об «эсхатологических ожиданиях» старообрядцев много писалось, в том числе и историками культуры (А.М.Панченко, Н.Н.Покровский). Однако существенным представляется одно из их следствий, еще недостаточно изученное.

Когда множество признаков указывают на скорое Второе Пришествие, всё, что было важным в обыденной земной жизни, теряет цену – быт, комфорт, иерархия, карьера. Из эсхатологической ментальности проистекает не только апокалиптическое веселье – такое, с каким древние мученики шли на казнь (у Аввакума с ним связана "игра" в смрадной яме-могиле), но и особая, мистическая свобода. Здесь Аввакум шел путем, проторенным ап. Павлом: "Где Дух Господень, там свобода" (2 Кор., 3, 17); "Все мне позволительно, но не все полезно" (1 Кор., 10, 23). В конкретном осуществлении Аввакумом этой мистической свободы нас будут интересовать только аспекты, прямо относящиеся к его литературной деятельности.

Прежде всего, мистическая свобода делает литературное творчество неангажированным. Старообрядческие писатели, как я это когда-то показал, сравнивая воспроизведение реальных межэтнических отношений Сибири в "Житии" Аввакума и в "Похвале" Сибири

С.У.Ремезова ¹⁴, вовсе не стремились угодить начальству – ни содержанием своих произведений, ни формой их. Поэтому замечательное жизнеподобие весьма многих страниц Аввакума проистекает из нелестивой правды факта, из правды исповеди, а ближайшие параллели к его манере следует искать в изученных В.О.Ключевским первоначальных бесхитростных записках о еще не канонизированных местных подвижниках и в особенности – в документальной записке Иннокентия о последних минутах жизни Пафнутия Боровского ¹⁵: психика человека в ожидании близкого перехода в "иноебытие" вполне соотносима с эсхатологическим мироощущением. Аввакум, по видимому, ближе к нашему современному представлению о писательстве не на жизнеподобных, напоминающих реализм XIX в. страницах, а там, где использует – и по-своему перерабатывает – традиционные сюжеты и формулы древнерусской литературы.

Тем не менее тот факт, что художественность "Жития" Аввакума была открыта и популяризирована писателями-реалистами, глубоко закономерен. Замечательная внутренняя свобода Аввакума-писателя может быть близка лишь адептам литературных направлений, предполагающих большую свободу и минимальную внешнюю упорядоченность; иными словами, к нелестному мнению об Аввакуме св. Димитрия Ростовского ("О ума мужичьяго!") естественно присоединились бы классицисты и старшие символисты, но он вполне "свой" для реалиста XIX в., футуриста и постмодерниста. Возникает вопрос: почему же тогда Аввакума не "открыли" романтики? Помимо внелитературных факторов (общее предубеждение тогдашней интеллигенции относительно старообрядчества и недостаточная к тому времени изученность древнерусской литературы), могли сыграть свою роль и такие внутренние, как сильнейшая опора на западные образцы и внутренняя традиционность, даже формализованность, стиля русского романтизма.

Далее, обратим внимание на то, что в знаменитой Аввакумовой апологии русского «природного языка» речь о языке, не о литературном стиле. Называя же собственный рассказ "вяканьем", Аввакум, как это точно замечает А.Н.Робинсон, тем самым "подчеркивает свое "небрежение о красноречии"» ¹⁶. Если же мы вспомним, что писатели

барокко изучали средневековые "Поэтики" и весьма охотно рассуждали о писательском труде, перед нами еще один аспект народности Аввакума, его подсознательной опоры на отечественную устную традицию: фольклор, в отличие от литературы барокко, не знает "теоретического самосознания" (К.В.Чистов). Однако одновременно тут можно увидеть и заниженную оценку литературы и писательства, вытекающую из апокалиптической ментальности: чего стоит литература, пусть и не пресмыкающаяся, как придворная барочная, перед слугами Антихриста, если Второе Пришествие уже на пороге? А там лишь одна книга сохранится – "книга жизни" (Откр, 3, 5; 13, 8 и др.).

Каким же образом в этих, казалось бы, убийственных для литературного творчества условиях Аввакум все же стал великим русским писателем? Кроме уже упомянутой природной одаренности, реализовавшейся в условиях мистической свободы, важную роль сыграла и абсолютная убежденности в своей правоте, которая проистекала из замечательной гармонии между ментальностью Аввакума и степенью его образованности. Аввакум был абсолютно прав, когда распространил на себя сказанное ап. Павлом (1 Кор, 11, 8): «Но "аще и не учен словам, но не разумом"; не учен диалектика и риторики и философии, а разум Христов в себе имам, яко же и апостол глаголет...». Учившиеся в католических или построенных по иезуитскому образцу православных школах барочные противники первых старообрядцев восприняли там и неведомые Аввакуму основы положительных научных знаний, они терпимо относились к инославным конфессиям и знали настоящую цену букве обряда, они разделяли присущее и современному православию метафорическое понимание Второго Пришествия. Однако уже в их сознании зарождался тот "тяжкий конфликт, разногласие между положительной исторической наукой и священным преданием человечества", который мучил таких православных мыслителей XX в., как С.Г.Франк¹⁷. И недостижима была для них духовная цельность Аввакума, сравнимая с эпическим мирозерцанием творцов древнерусских былин.

Вот эти замечательную цельность мировоззрения, присущую "праотцам", во многом сохранили и сегодняшние старообрядцы. Опыт эволюции других диаспор заставляет думать, что и судьбы ста-

рообрядческой диаспоры и старообрядцев внутри России в конце концов еще больше разойдутся. Есть, конечно же, определенный парадокс в том, что мы видим в старообрядцах носителей традиций подлинной Руси, а они хотят быть не русскими, а "семейскими" или "липованами". Впрочем, для положения старообрядцев в Украине есть в этом и определенный позитивный момент. По мнению украинского политолога И.Пыляева, интеграции с Россией сегодня серьезно мешают «призраки тоталитарного прошлого, авторитарного настоящего и великодержавного будущего»¹⁸. В отношении старообрядцев, в России извечных религиозных и политических диссидентов, подобные предубеждения невозможны.

Не мое дело гадать, встанут ли новые старообрядческие мученики, чтобы грудью защитить Москву от новых Мамаев. Однако считаю вполне возможным, что мы еще прочтем книги старообрядческих Генрихов Беллей и Грэмов Гринов, ведь столкновение староверского быта и вызовов со стороны современной действительности создает психологический базис еще более взрывчатый, нежели у этих приверженцев католицизма. Однако старообрядцы и без того сделали чрезвычайно много для русской культуры, сохранив для неё бесценные книжные сокровища, замечательный светский и духовный фольклор, древнее звучание церковного пения. Хочется верить, что они действительно сумеют, не теряя духовной самобытности, найти свое место в неизмеримо усложнившейся за четыре столетия существования старообрядчества мире XXI в. И так будет – если высшая справедливость существует, а верность и терпение вознаграждаются.

¹ Фроловский Георгий, прот. Пути русского богословия. 3-е изд. С предисловием проф. И.Мейендорфа и указателем имен. – Paris, 1983. – С. 73.

² Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с нем. – М., 1992. – С. 432.

³ Некоторые наблюдения см.: Сарафанова [Демкова] Н.С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. – 1962. – Т. 18. – С. 332–334.

⁴ Житие Аввакума / Подгот. текстов и ком. Н.С.Демковой // ПЛДР. XVII в. – М., 1989. – Кн. 2. – С. 387.

⁵ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. – М., 1963. – С. 286.

⁶ Пространный христианский катехизис... – М., 1842. – С. 154–155.

⁷ Росовецкий С.К. Современный путивльский и новгород-северский фольклор о героях “Слова о полку Игореве”: Новые тексты // ТОДРЛ. – 1993. – Т. 48. – С. 65.

⁸ Лихачев Д.С. Повести о Николе Заразском // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. – Л., 1986. – С. 235.

⁹ По второму переводу это “Глава 24”: Державина О.А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. – М., 1965. – С. 205.

¹⁰ См. об этом, в частности: Росовецкий С.К. Повесть о царе Иване и старце как памятник демократической “смеховой” культуры XVII в. // ТОДРЛ. – 1988. – Т. 41. – С. 249–251.

¹¹ Цит. по: Фроловский Георгий, прот. Пути русского богословия. – С. 72.

¹² Панченко А.М. Аввакум как новатор // Рус. литература. – 1982. – № 4. – С. 151; Ср.: Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. – Л.: Наука, 1984. – С. 26–46 и др.

¹³ Робинсон А.Н. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. – 1968. – Т. 15. – С. 207..

¹⁴ См.: Росовецкий С. Спадкоємні зв'язки національних словесних культур. – К., 1997. – С. 131–134.

¹⁵ См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М., 1988. – С. 206–207, 438–453.

¹⁶ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. – С. 293.

¹⁷ Франк С. Религия и наука в современном сознании // Путь. Орган русской религиозной мысли. – М., 1992. – Кн. 1 (I–VI). – С. 504.

¹⁸ Пыляев И. Украина между Европой и Россией, или О двух комплексах украинской политики // Персонал. – 2001. – № 12. – С. 18.

Содержание

Старообрядчество в современности и в истории	
Соловьев Е.Е. Старообрядчество: Идеология и культурные стереотипы в современном контексте	3
Романова Е.В. Старообрядческое учение о добровольной смерти по источникам XVII–XVIII веков (к вопросу о существовании	19
Старообрядчество в русской литературе	
Киселева Л.А. Старообрядческая аксиология слова и буквы в поэзии Н.А.	54
Сухомлинова Н.Н. Эсхатология и утопия старообрядчества в романе С.А.Клычкова «Чертухинский балакирь»	74
Пашко О.В. Сирин и Алконост в поэзии Николая Клюева: К вопросу о влиянии на неё старообрядческих настенных листов	99
С другого берега	
Дымерец Р.И. Правда творения и правда спасения: К проблеме диалога двух парадигм	110
Православная литература современности	
Ситько Глеб. Стихи, не вошедшие в книгу “Складень”	123
Клюев Микола. Розруха. Пер. з російської Г.Ситько	131
Странички для редактора	
Росовецкий С.К. Воскрешение Лазаря четырехвекового?	136