

Историография раскола русской церкви в литературе русского зарубежья во второй половине XX века

Д.А. Балалыкин

Факультет социально-культурного сервиса и туризма Московского государственного университета сервиса (МГУС), кафедра истории

Аннотация. Статья посвящена историографии раскола Русской Церкви в XVII в. Рассматривается интерпретация философских аспектов процесса разделения Русской Церкви в трудах видных русских историков-эмигрантов. Раскрываются особенности эсхатологических ожиданий в русском обществе XVII в. во взаимосвязи с положением русской эмиграции второй половины XX века.

Abstract. The paper is dedicated to the historiography of the Russian Church split in the XVII century. The philosophical interpretation of the Church disintegration is the subject of analysis in the paper. Author has given an original explanation of hystoriosophic ideas in Russia in the XVII century in the context of Russian emigration expectations in the second half of the XX century.

1. Введение

В настоящее время история раскола Русской Церкви в XVII веке подвергается самому внимательному анализу. Царствование Алексея Михайловича – переломное время для истории российской государственности – стало сложнейшим моментом в истории Русской Православной Церкви. Тяжесть самого страшного для Церкви катаклизма – раскола – ощущалась на всем последующем протяжении русской истории. Не преодолены его последствия и по сей день. В историографии раскола выделяются три главных аспекта: догматические и внутрицерковные основания раскола; церковно-государственные отношения и их влияние на раскол; эсхатология раскола и его историософское осмысление. Наименее исследованным является третий аспект, эсхатология раскола. Причина этого, по нашему мнению, заключается в огромной паузе, наступившей в России для подобного рода исследований после 1917 года.

До Манифеста Государя о веротерпимости беспристрастные публикации, хоть в небольшой мере не соответствующие официальной, Синодальной позиции, жестко пресекались. В Советское время, в силу господства в историографии классового принципа анализа, анализ эсхатологии раскола был также невозможен: ведь историк, занявшийся таким анализом, встал бы на путь "субъективного идеализма", "клерикализма" и т.д. Поэтому для историографов имеют большое значение работы историков русского зарубежья. Именно в эмиграции были написаны наиболее значительные труды по истории и эсхатологии раскола Русской Церкви. Особенно глубоко эти проблемы были осмыслены русскими учеными во второй половине XX в. Характерной чертой исторического анализа в трудах ученых русского зарубежья являлся его историософский характер. Эта тенденция ярко проявилась еще в трудах историков первой, послереволюционной волны русской эмиграции. Историки т.н. "второй волны", трудившиеся во второй половине XX века, унаследовали эту черту. Естественно, что ощущение себя "вне родины", но духовно и интеллектуально "с родиной", диктовало необходимость осмысления того глобального катаклизма, следствием которого стала массовая эмиграция из СССР. Эта потребность накладывала отпечаток и 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, чужebesию (Башилов, 1992; Ульянов, 1986).

2. Взгляд на реформы Никона, как на продукт западного влияния и латинизации

При рассмотрении истории Русской Православной Церкви историками русской эмиграции второй половины XX в., появилась тенденция к трактовке реформ Никона как западной агрессии, изменившей коренные, национальные формы русской религиозной жизни. Характерен в этом смысле труд Б. Башилова (1992) "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 обстоятельств до сих пор не получившего своего полного, национального выражения". 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 Башилов связывал с формированием в высшем обществе субкультуры русского западничества. Такому развитию способствовало смутное время, характеризовавшееся экспансией латинизма и лютеранства. Проводниками латинизации Башилов определял малороссийских ученых-монахов, внесших "в православие ряд чуждых ему идей, которые они заимствовали от католичества". Лидером западнической партии считался получивший доступ к царскому двору Симеон Полоцкий, его последователем – Сильвестр Медведев.

Как часть явления зарождавшегося западничества рассматривал Б. 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" (Башилов, 1992). "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, а 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 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, что объясняется попыткой избежать фактических несоответствий. Старообрядческое движение рассматривалось рядом авторов в качестве запоздалой реакции на Ферраро-Флорентийскую унию. Последствия импульса "греческой измены" обнаруживались ими более чем через 200 лет с момента его происхождения. Мы считаем уместным называть 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 патриархами в XV-XVII вв. (Ковалевский, 1948).

Историография в русском зарубежье отличалась повышенной философичностью. Для литературы русского зарубежья характерно повышенное внимание к духовной стороне противопоставляемых исторических концепций. М. Чернявский (*Cherniavsky*, 1966), к примеру, конструировал дихотомию "старой веры" и "новой религии". 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 никонианскую партию как реформаторскую, а старообрядческую преподносить в качестве противников реформ. Обе стороны конфликта признавали необходимость изменений, 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 (1976) 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.

Идеология РПЦ образца XVII столетия стала предметом историко-философского изучения в рамках раскрытия дефиниции "русской идеи". В 1946 г. Н.А. Бердяев предложил рассматривать 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 в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почували 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.

Они вдохновлялись социально-апокалиптической утопией. Отсюда на крайних пределах раскола – «нетовщина», явление чисто русское. Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого мира, антихрист, проникший на вершины церкви и государства. Православное царство

уходит под землю. Истинное царство есть Град Китеж, находящийся под озером. Левое крыло раскола, наиболее интересное, принимает резко апокалиптическую окраску. Отсюда напряженное искание царства правды, противоположного этому нынешнему царству. Так было в народе, так будет в русской революционной интеллигенции XIX в., тоже раскольничьей, тоже уверенной, что злые силы овладели церковью и государством, тоже устремленной к Граду Китежу, но при ином сознании, когда «нетовщина» распространилась на самые основы религиозной жизни. Раскольники провозгласили гибель московского православного царства и наступление царства антихриста. Аввакум видит в царе Алексее Михайловиче слугу антихриста. Когда Никон сказал: «Я русский, но вера моя греческая», – он нанес страшный удар идее Москвы, как Третьего Рима. Греческая вера представлялась не православной верой, только русская вера – православная, истинная вера. Истинная вера связана с истинным царством. Истинным царством должно было бы быть русское царство, но этого истинного царства больше нет на поверхности земли. С 1666 г. началось в России царство антихриста. Истинное царство нужно искать в пространстве под землей, во времени – искать в грядущем, окрашенном апокалиптически" (Бердяев, 1997).

Тематика Третьего Рима занимало 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 мог оскорбить и развенчать ее, сводя ее к какому-то будто бы грамматическому ошибкам. Оказались «шутки плохи» с «душой народа». 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 с 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" (Карташев, 1992). Беда Никона и его сторонников, полагал историк, заключалась в том, что они не могли объяснить народу, осуществляя "греческую справу", куда же вдруг девался православный Третий Рим? В ответ на постановления Собора 1666-1667 гг., старообрядцы обвинили как греческих патриархов, так и русских архиереев в неправославности.

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, искусственно нивелировала одну из сторон спора – греков. Между тем, никониане выступали в богословской дискуссии лишь как представители "греческой партии". Для Карташева борьба с греками за автокефалию составляла основное содержание истории РПЦ. Образец того, как "хорошо подвешенный язык без руля и без ветрил точного научного знания, хотя и под видом той же науки или просто церковного благочестия, может натворить столько бед. Лишь равное научное невежество русских архиереев могло сделать их молчаливыми согласниками с такой антирусской теорией и беззащитными в виду заранее безусловно признанного ими авторитета восточных" (Карташев, 1992).

Проблема отказа от национальной традиции в пользу космополитической утопии для самосознания послеоктябрьской эмиграции имела принципиальное значение. За космополитами-никонианами для них угадывался образ интернационалистов-большевиков. Поэтому слова 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 (Карташев, 1956).

За никонианским космополитизмом Карташев обнаруживал парадигму греческого национализма. Результаты Стоглавого собора объяснялись греками отсутствием на нем восточных представителей и благословения его восточными патриархами. По мнению Карташева, в 1667 г. греки попытались взять у русской православной церкви реванш за обличения той позора Флорентийской унии. "Так как, – пояснял он, – по сознанию русских XVI в. Москва III Рим не только не нуждалась в греческих церковных советах, но и избегала их, как подозрительных по латинской (флорентийской) заразе, то язвительный упрек греков XVII в. без сомнения был своеобразной мстостью русским за их религиозную самоуверенность и превозношение. Это была в своем роде искусно и благовременно для греков разыгранная церемония постановки на колени всего периода русской автокефалии, столь неприятной для греков. Заносчивой «простоте и невежеству» русской церкви задана была греками «непростыми», но тоже невежественными, унижительная экзекуция. Этого не делал в полемике со старообрядцами ни собор 1666 г., ни патриарх Никон. Это могло быть делом только чужих рук. Иллюстрация того теряющего меру национализма, который рождает в истории церкви плоды ненависти" (Карташев, 1992). Церковное высокомерие греков, указывал А.В. Карташев, привело также к грекофобии у болгар, румын, арабов. Интерес в контексте современных взаимоотношений Москвы и Тбилиси вызывает замечание историка, что мотивы

русофобии православных грузин связаны с той же ролью высшего наставника, которую на греческий манер пытались играть русские в отношении более древней, в сравнении в РПЦ, грузинской церковью.

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 своим предшествующим теоретическим построениям, их интересовали богослужебные книги и обряды на неведомом славянском языке.

3. Оправдание старообрядческой стороны раскола в историографии русского зарубежья

Преодоление односторонности в оценке сущности раскола определялось примирением Московской патриархии со своими прежними оппонентами. Взаимная распря теряла свой смысл ввиду утраты РПЦ статуса носителя государственной идеологии. Обе стороны русского раскола оказывались в положении жертв, а потому взаимоотношения между ними уже не могли определяться дихотомией победителей и побежденных. Кроме того, высшая церковная иерархия должна была рано или поздно прореагировать на выводы исторической науки о приведших к расколу взаимных трагических заблуждениях. Ответом на экуменистическую программу Ватикана явились умеренные попытки примирения РПЦ со старообрядческой ветвью русского православия.

Достижению консенсуса должно было способствовать решение Поместного собора 1971 г. об отмене соборных постановлений 1666-1667 гг., предававших анафеме всех сторонников старого обряда.

В своих симпатиях к адептам старой веры расписывались даже авторы, стоявшие на экуменистических позициях. О нецелесообразности никоновских реформ писал, к примеру, генеральный секретарь Общеправославного комитета по экуменической работе П.Е. Ковалевский (1958). Хотя, казалось бы, старообрядческий национальный партикуляризм находился в явном противоречии с идейным содержанием экуменизма.

Для историков "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 начала XX в. 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 Зеньковскому, имел в своей основе диверсификацию идеологии "Москва – третий Рим". Каждая из противоборствующих в нем партий акцентировалась лишь на одной из двух составляющих – идеях о мировом масштабе Римской империи (Московского царства) и о предапокалиптическом характере функционального назначения Московской Руси ("четвертому Риму не быть"). После церковного раскола первоначальная целостность учения была безвозвратно утрачена. 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 (Зеньковский, 1954).

С.А. Зеньковский представил наиболее развернутую, в сравнении с другими трудами по сходной проблематике, картину старообрядческого эсхатологического протеста. Популярное на Руси пророчество 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" (Кутузов, 1992).

Автором были выделены типичные формы проявления религиозной экзальтации. В ожидании развертывания апокалиптических событий люди на три года забросили пашенные 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 трубного 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, сгорая, плакали от радости обретения вечного царства. Согласно приводимой историком статистике, до 90-х гг. XVII вв. в т.н. "гарях" покончило с собой более 20 тыс. старообрядцев. Во избежание греха самоубийства, пол у входа в запертую избу устилали соломой, ставили на засов зажженную свечу, и требовалось лишь легкого стука в дверь для разгорания истребительного пожара. Звучали призывы "всю Русь спалить" (Зеньковский, 1966).

Как на социально-политическое преломление эсхатологической мысли Зеньковский (1955) указывал на массовое участие старообрядцев в мятежах конца XVII-XVIII вв. В противовес классовому объяснению советской историографии, старообрядческая основа обнаруживалась им в стрельецких бунтах. Участниками народного движения всерьез рассматривалась задача реставрации старой веры в качестве идеологической доктрины России. Более всего, полагал историк, это имело шансы на успех в период "Хованщины".

Историография русского зарубежья, при всех своих недостатках, сыграла важную роль в развитии отечественной исторической науки, выступив связующим звеном между советской и западной научными школами. Применительно к изучению истории Русской Православной Церкви в XVII в. трудно переоценить влияние, оказанное на эмигрантских историков трудами Пьера Паскаля. Некоторыми из современных исследователей его монография о протопопе Аввакуме оценивается как самый фундаментальный и непревзойденный труд по начальному периоду старообрядческого движения. Истоки настроений, подготовивших религиозный раскол, П. Паскаль обнаруживал в Смутном времени. Едва не погубившая русскую государственность Смута раскрыла глубокий духовный кризис. Преодоление его виделось в восстановлении церковного благолепия, укреплении и очищении православия.

Исследованиям по истории церковно-государственных отношений и раскола в Московской Руси второй половины XVII в. оказывали поддержку 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 соответствие рамкам определенного идеологического формата. Ввиду этого эмигрантская историография была не менее идеологизирована, чем советская.

4. Современные тенденции русского зарубежья в историографии раскола

Распад СССР, в результате которого миллионы представителей русскоязычного населения оказались за пределами Российской Федерации, вновь актуализировал проблему русского зарубежья. Интерес, проявленный в ее среде к истории Русской Православной Церкви семнадцатого столетия, был связан с их конфессиональной самоидентификацией и обострением взаимоотношений на постсоветском пространстве. Со старообрядческих позиций рассматривается процесс церковного реформирования XVII в. представителем русской диаспоры в Латвии Б.П. Кутузовым. Характерно, что его монография была опубликована в издательстве Древнеправославной Поморской церкви Латвии. Автором отстаивается тезис о вреде для России самой идеи обрядовых исправлений. Замысел церковного реформирования связывается им с утопическими представлениями царя Алексея Михайловича, полагавшего, что унификация ритуала может стать "идеологическим фундаментом для будущего единения всех православных государств под его державой в Великой Греко-Российской Восточной империи" (Зеньковский, 1995). Речь, таким образом, шла уже не только о политическом объединении с малороссами, но о создании мировой православной империи (именно империи, а не царства). Такая постановка вопроса соотносилась с доминирующими в латвийском обществе представлениями об имманентном российском империализме. Старообрядцы, в их осуждении имперского духа модернования, смыкались, парадоксальным образом, с антироссийскими силами.

Наблюдаемая после распада СССР нивелировка различий в концептуальных подходах российской и эмигрантской историографии к истории РПЦ не привела к полному слиянию обеих традиции. В качестве яркого представителя современной церковной историографии русского зарубежья можно указать профессора Университета Западного Онтарио (США) Д.В. Поспеловского. Он принадлежал к плеяде историков русской диаспоры, получивших образование в зарубежных вузах, в данном случае в Университете Конкордия в Монреале. Известность в научных кругах автор приобрел лишь во второй половине 1980-х гг., когда противостояние советской и эмигрантской школ в интерпретации церковной истории уже деактуализировалось.

Получив возможность работать в российских архивах, Поспеловский существенно расширил фактическое обоснование традиционных для историографии русского зарубежья идей о внешнеполитических мотивах идеологии церковных реформ и антиуниатских корнях старообрядческой грекофобии. После успехов на Украине, утверждал исследователь, царь и патриарх выдвигают программу освобождения Балкан от турок. Совместное богослужение восточных патриархов в константинопольском храме Св. Софии являлось едва ли не официально утвержденным сценарием. Основанием для такого рода мечтаний стало, по мнению автора, обращение к царю и гетману Хмельницкому целого ряда восточных иерархов, включая патриархов: Константинопольского Иоанникия II, Иерусалимского Паисия, Сербского Гавриила, ходатайствующих о совместном выступлении против турок. В 1653 г. во время пасхальной беседы

с делегацией греческих купцов Алексей Михайлович обещал приступить в ближайшее время к освобождению православных из-под турецкого владычества. Причем, указывает Пospelовский, не только царь питал иллюзии о быстрой победе над мусульманами, но и население Балкан ожидало скорого прихода русско-казацкого воинства. "Дело было не в правильности книг, – резюмировал он свой вывод об истинных целях реформы, – а именно в мечтах о Царьграде и будущем величии Московского патриарха, служащего там, а для этого необходимо было единство обрядов" (Пospelовский, 1996).

С другой стороны, Д.В. Пospelовский обнаруживал реальные исторические основания для утверждения староверов о нравственном разложении современных греков. Данное мнение сформировалось не умозрительно, а по результатам путешествия ряда посланников от боголюбцев по епархиям Ближнего Востока. Один из патриархов, Кирилл Лукарис, выпустил от своего имени кальвинистское исповедание веры. Некоторые епископы неединожды меняли исповедание, балансируя между православием, католичеством и исламом. "Почему же, – говорил от лица старообрядцев автор, – мы должны беспрекословно признавать авторитет греков, спрашивали боголюбцы. Но выразить свои богословские убеждения и сомнения они не умели иначе как языком внешних форм. Поэтому современному человеку непонятна та страсть и готовность на гибель, с какой старообрядцы защищали именно букву обряда, а не более глубокую суть, которая за этим скрывалась" (Пospelовский, 1996).

Поиск истоков революции в русском религиозном расколе ярко иллюстрирует теория М.С. Агурского о генезисе идеологии "национал большевизма". Автор писал даже не о ментальном, а непосредственном генетическом преемстве большевиков от радикальных 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 Агурского, напрямую вела к лево-большевистскому эсхатологизму. Выдвинутый нетовцами путь "святотатственной святости" был, в интерпретации Агурского, по своей сущности, близок "религиозному нигилизму". Антицерковное советское движение сопоставлялось с отрицанием клира беспоповцами. Таким образом, традиционная для эмигрантской литературы инфернализация большевиков оборачивалась в изложении М.С. Агурского (1980) в их секуляризацию.

5. Заключение

Историография раскола русской церкви, представленная работами русских ученых за рубежом, 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 историософский подход, внимание к духовным корням исторического процесса, нехарактерное для советской исторической школы.

Русским историкам дореволюционного периода был присущ апологетический подход к официальной, синодальной версии раскола. Важная роль исследований русских историков-эмигрантов состояла в преодолении подобной тенденциозности. Однако, особенно в последние годы, некоторым из них не удалось избежать противоположной крайности – уничтожения позиции Московской Патриархии и русского правительства.

Литература

- Cherniavsky M. Old Believers and the New Religion. *Slavic Review, Stanford*, v.25, N 1, 1966.
- Агурский М.С. Идеология национал – большевизма. *Париж*, 1980.
- Башилов Б.П. История русского масонства. М., 1992.
- Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М., "Сварог и К", 1997.
- Зеньковский С.А. Житие духовидца Епифания. *Париж, Возрождение*, № 173, с.68-87, 1966.
- Зеньковский С.А. Иван Неронов (Очерк из истории русской церкви в XVII в.). *Париж-Нью-Йорк, Вестник русского студенческого христианского движения*, с.11-17, 1954.
- Зеньковский С.А. Раскол и судьбы империи. *Париж, Возрождение*, № 39, с.112-195, 1955.
- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движение XVII века. М., 1995.
- Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. *Париж*, 1956.
- Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992.
- Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. *Париж*, 1948.
- Ковалевский П.Е. История церкви (общая и русская). *Париж*, 1958.
- Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века, ее истинные причины и цели. *Рига*, 1992.
- Пospelовский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996.
- Ульянов Н.И. Петровские реформы. *Нью-Хейвен*, 1986.
- Шмеман А. Старообрядчество. *Париж-Нью-Йорк, Вестник русск. христианск. движения*, № 117, 1976.