

В.В. КЕРОВ

## **Между традиционализмом и модернизацией (Сакрализация повседневности и мирская аскеза староверов XVIII–XIX веков в сравнительно-исторической перспективе) Статья 1. Кризис русской духовной культуры XVII века и идея оцерковления жизни\***

В результате исследований немецких социологов конца XIX–начала XX в., прежде всего М. Вебера, общим местом в исторической литературе стало положение о том, что аскетически-деятельное начало в исторических религиях стало одним из важнейших факторов модернизации общества. Трансформация религиозного рационализма в социальный, превращение вероисповедных принципов в основу повседневной экономической деятельности, формирование “мирской аскезы”, которая “освобождала предпринимательство от психологического гнета традиционалистской этики” [Вебер, 1990, с. 197], могли параллельно произойти лишь в условиях, когда эти процессы были объединены в единой социально-религиозной системе и реализовывались в профессионализации социальной практики, то есть сакрализации повседневной жизни.

Эта тенденция хорошо описана на материале западноевропейского общества в связи с Реформацией. Вопрос же о сакрализации повседневности и формировании “мирской аскезы” в восточном христианстве, в частности в православии, остается открытым, несмотря на то, что он давно стоит на повестке дня у историков религии. Тем более важным представляется изучение данной проблемы по отношению к старообрядчеству, сыгравшему важную роль в социально-экономических модернизационных процессах в нашей стране в XVIII–XIX вв.

### **Специфика христианства на Востоке и Западе: истоки Реформации**

Как для Древней Руси, так и для Западной Европы в Средние века было характерно так называемое *пластическое мышление*, порождавшее *буквализм* в восприятии сакрального. Это объемно-пространственное, предметное, конкретно-образное мышление, характерное для традиционного общества, предполагавшее единство души и тела<sup>1</sup>.

\* Написание слов в цитатах из исторических документов унифицировано и приближено к современной орфографии. – *Ред.*

<sup>1</sup> Так, на Западе и на Руси нечистота, в том числе физическая, воспринималась как провоцирующая возникновение хаоса и действие злых (нечистых) сил. На Руси пластичность мышления сохранялась дольше. Иностранцев и в XVII в. изумляла любовь русских к бане, где смывалась не только телесная грязь, но и греховность и духовная нечистота. В Европе к этому времени потерялось духовное значение внешних

Соответственно, вся “жизнь тогда проходила в (сакральном. – В.К.) модусе, подобно тому, как ныне это практикуется фундаментальным исламом. Деления жизни на сакральную и профанную люди тогда не знали” [Тайван, 1998, с. 7]. Граница сакрального и профанного пролегла в другой сфере: различалось земное-телесное (также санкционированное и регулируемое Богом) и небесное-трансцендентальное.

Признаки пластического буквалистского сознания проявились в раннем христианстве в целом и затем, конечно, в патристике. В таинствах и богослужении земное было неразделимо с небесным. Отцы церкви, в частности Кирилл Иерусалимский, так разъясняли, например, сущность крещения: “Приступи ко крещению не так, как к воде простой, но как к духовной благодати, с водой даруемой... простая вода, получив силу от призвания Св. Духа и Христа и Отца делается святою... Вода очищает тело, а дух душу запечатлевает... Итак, когда сойдешь ты на воду; то не простую воду представляй себе, но от действия Святого Духа ожидай спасения”. Важно, что без посредства телесного нельзя приобщиться Святому Духу: “Ни тот, кто крещается водою, но не достоин Духа, не имеет совершенной благодати; ни тот, кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водою, не войдет в Царство Небесное”. Воздействие таинств обеспечивало “телу духовное хранение”. “Ибо как хлеб в Евхаристии, по призвании Святого Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово, – писал Кирилл, – так и Святое сие миро не есть более простое... но дар Христа и Духа Святого. И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается”. Аналогичным было восприятие иконы [Кирилл, 1991, с. 33, 326, 328, 332]. На Седьмом Вселенском соборе было установлено, что честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу, и поклоняющиеся иконе поклоняются существу, изображенного на ней.

В Византии пластичность религиозного чувства продолжала развиваться. Освященная повседневность связывалась с Небом не столько священниками, сколько богослужением, в особенности литургией. В ней на Востоке “активно участвовало все собрание верующих”. Вообще “приверженность собственной литургии была... важнейшей общей чертой духовного облика византийцев... причем простолудины в империи проявляли даже большую привязанность к своей литургии, чем образованные”, что было вполне объяснимо [Рансимен, 1998, с. 21].

На Западе иной была не только интерпретация патристики, но и сам “фонд нормативного чтения и соответственно материал для нормативного мышления” [Дмитриев, 2001, с. 53]. Земное существование, пусть освященное, представлялось первичным, а небесное – вторичным. Это определялось значительно большим синкретическим элементом язычества, более низким по сравнению с Византией “культурным уровнем” варварской Европы (в том числе, духовенства [Рансимен, 1998, с. 19]), где не было четких представлений о личностном Боге и развивалось поклонение не богам, но их силе [Тайван, 1998, с. 10]. В результате возникало более четкое разделение на священство, осуществляющее связь с Богом, и верующих. В Западной Европе с развитием католицизма отправление ритуалов находилось в полном распоряжении клира, а миряне оказывались значительно дальше от Небес, чем на Востоке. Итогом стали парадоксальные на первый взгляд результаты: с XIII–XIV вв. очень многие миряне отказывались доверить судьбу своего спасения профессиональным посредникам между Богом и людьми, развивался антиклерикализм, а многие верующие оказались за пределами официальной церкви – в крупных еретических сообществах манихейского толка: альбигойцев, катаров [Динцельбахер, 2000, с. 143–165].

Соответственно, в период Реформации произошла реакция на католическое отчуждение обряда от верующих, на расцвет внешних (в том числе, по отношению к мирянам) форм богослужения, проявившихся, в частности, в ситуации, когда като-

---

мер достижения физической чистоты, способы телесного очищения стали бесполезны для спасения души, в то время как русские крестьяне и в XIX в. не могли впускать в дом нечистых животных (прежде всего, собак) и вносить посуду в баню, где “сбрасывалась” телесная и душевная нечистота (см. [Seidegger, 1993; Цветник... 1863, с. 193–204].

лический священник “не столько является литургической иконой Христа, сколько он подражает жизни Христа – в том числе в Его безбрачии”, и многих других “археологических” деталей [Тайван, 1998, с. 12]. В большинстве направлений протестантизма сложилось принципиально новое отношение к обрядам. В частности, Ж. Кальвин писал, что обряды, объявлявшиеся апостольскими, “выродились в... чудовищные злоупотребления”, и большинство из них, “если отбросить суеверия, безразличны”. В требовании католицизма соблюдать церковные законы и обряды (по Кальвину, – они не Божьи, а человеческие) речь не идет лишь “о суровом подчинении наших тел. Нет, цель их в том, чтобы лишить свободы нашу совесть, то есть отнять у нее плод крови Христовой” [Кальвин, 1999, кн. 3, с. 190–192].

Положение ортодоксального христианства о том, что “чаяния грядущего... недоступны разумению”, реализуется в священнодействии. Оно было противопоставлено протестантами служению Богу Духом на основе тщательного изучения и понимания религиозного учения. Духовность, таким образом, оказалась связанной с *рациональным осмыслением*, а сама вера была провозглашена “свободной от священников, от жертв, от раздачи даров благодати и обрядов – религией духа” [Гарнак, 1907, с. 173–174, 196]. Протестанты, впрочем, не отказались полностью от обрядовости, но резко ограничили ее, сделали не более чем *символической*, и в сотериологическом плане в значительной степени заменили обряды личной аскезой. Но и при меньшем значении ритуализма и мистицизма, в протестантизме осуществлялась сакрализация повседневности. Мирской аскетический идеал протестантов был вызван к жизни не секуляризацией сознания, а *освящением профессиональной деятельности*.

Кальвин учил, что веры и знания о собственном избрании недостаточно. “В поисках уверенности в своей избранности сосредоточимся на знаках, которые суть его надежные свидетельства... И как обнаруживается избрание?”, – спрашивал Кальвин [Кальвин, 1999, кн. 3, с. 414]. В соответствии с доктриной кальвинизма, предзнание о предопределении дается прежде всего затем, чтобы избранные “в смиренности и почтении учились бояться Божьего суда и прославлять Божье милосердие”. Для протестантов предвосхищение Царства Божьего осуществляется в служении Богу, поддержании чистоты вероучения и пр. В традиционном христианстве “святое” было “иным”, чем обычный порядок вещей. В протестантизме святость отождествили лишь с нравственным совершенством [Тиллих, 1995, с. 141]. Воля “Божья такова, чтобы мы шли по земле, стремясь к нашей истинной родине”, – подчеркивал Кальвин. То есть люди избраны для того, “чтобы вести жизнь святую и непорочную”. Отверженные, “будучи сосудами презрения, не перестают гневить Бога бесчисленными преступлениями и подтверждать очевидными признаками его приговор”. Человеку, уверенному в своей избранности, следует поэтому “держаться справедливости и святости”. Кальвин при этом не требовал, чтобы христианин обладал в нравственности “евангельской чистотой и совершенством”, но считал, что “необходимо стремиться к совершенству... и прилагать усилия”. Соответственно, если человек, не являясь праведником, усердствует в праведной жизни – он избран: «Ибо откуда это усердие (у человека – “сосуда порока”. – *В.К.*), как не от Божьего избрания?» [Кальвин, 1999, кн. 3, с. 152–153, 187–188, 412, 414].

Кроме того, знак избранности – осуществление человеком призвания, исполняемого в его профессиональной деятельности. Чтобы люди своими безрассудствами “не нарушали порядка вещей, Бог установил различия между профессиями и образом жизни, предписал каждому его обязанности”. А чтобы никто не преступал установленных для него границ, Он назвал каждый образ жизни “призванием... Посему каждый на своем месте должен осознать, что его положение – словно пост, на который он поставлен Богом”. Избранных Господь “принял под свою защиту и покровительство”, и они укреплены и в вере и в своем земном призвании [Кальвин, 1999, кн. 3, с. 414, 152–153, 187–188, 424].

“Бог принимает нас как своих детей при условии, – писал Кальвин, – что в нашей жизни изобразится образ Христа”. Для тех, кто уподобляются Христу уже в земной

жизни, “духовное царство начинается уже на земле” [Кальвин, 1999, кн. 3, с. 412, кн. 4, с. 467], а повседневная деятельность, в которой человеком движет Святой Дух, сакрализуется.

## Христианство Древней Руси и Московского царства

В Древней Руси не было богословской культуры, равной византийской, большое влияние на нее имел синкретизм русского православия, на формирование которого оказывали воздействие восточно-славянские, финно-угорские и скандинавские языческие традиции. Поэтому здесь соединились высокопластическое мышление и византийское отношение к литургии, что определило особую важность обряда. Как церковь, по словам Кирилла Белозерского, является земным небом, и литургия в православии представляет собой временное воплощение Царства Божия, а само Царство воспринималось “сплошным богослужением в обширном граде-храме” [Смирнов, 1913, с. 149; Зеньковский, 1995, с. 115; Карташев, 1992, с. 19].

С точки зрения протестантов, в православии “святыня закреплена в духе и букве”, а “ритуализм” предстает свидетельством традиционализма и отхода от евангельских норм. Но даже протестантские авторы, критикуя “ритуализм” православия (где якобы “учение выливается в стереотипные формулы, сопровождающиеся символическими действиями”), признают (правда с отрицательной оценкой), что таким путем “получается ощущение какой-то тайны” и большинство верующих переживают религию “в форме священнодействия” [Гарнак, 1907, с. 164, 173].

Система *обрядов*, выработанная Греческой церковью на основе учения Христа в течение длительного времени, была воспринята Русью, не знавшей *исторического происхождения и связи* обряда и учения. В связи с восприятием единства формы и смысла ритуала в *готовом виде* для большинства православных Руси обряд имел “одинаковое происхождение и значение с самым вероучением”, он “был то же, что и вероучение; он так же важен, свят, спасителен и неизменен, как и вероучение”. Русские “начинали прежде всего с обряда, и уже чрез обряд и при его посредстве приходили к усвоению и пониманию самого учения, так что русских воспитывал и учил христианству прежде всего определенный обряд, вне которого они не могли ни представить, ни мыслить христианства” [Каптерев, 1912, с. 117–118].

В результате воздействия ряда факторов, включая специфику восточно-славянской языческой ментальности, *литургизм* стал главной характерной чертой русского (как и византийского) православия, а богослужение и “литургия, дающие возможность мгновенного... прорыва к вечности, абсолюту... заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Древней Руси” [Экономцев, 1992, с. 37]. Возможность для всех почти физически (в рамках пластического мышления) пребывать в раю в течение нескольких часов литургического богослужения наглядно подчеркивала контраст с жизнью вне стен храма. В миру порядки также извечно определялись Господом, но мирская жизнь была очень далека от Царства Божия. В частности, поэтому в древнерусском обществе Царство Христа осознавалось идеалом, преградой к которому являлась земная жизнь, заполненная мирской суетой и заботами. Русское православие “не исключало возможность” спасения в миру, но самым эффективным путем к спасению был уход из мира – в монастырь, скит или пустыню [Зеньковский, 1995, с. 145]. Наиболее адекватной, подлинной формой христианского подвига, соответственно, представлялся иноческий аскетизм и обуздание плоти. Это позже воспринималось русскими религиозными философами как “образно-символическое восприятие мира”: считалось, что для Древней Руси было характерно “стремление к абсолюту” [Карсавин, 1922, с. 65].

В XVI–XVII вв. кризис “переходного возраста” российской цивилизации проявился прежде всего в изменении подхода к духовной жизни. Вплоть до XVI в. все сферы духовной жизни “были слиты в неразрывное единство” и “ни одна область творчества не была самодостаточной без богословия” [Каравашкин, 2001, с. 20], причем рели-

гиозная система доминировала в русской культуре. Ф.Буслаев писал о стремлении русских православных иконописцев изолировать, “изъять священные изображения из мелочной обстановки ежедневной жизни”, об отчуждении “иконописи от природы, от всего нежного, цветущего и молодого”. По его мнению, это обуславливало однообразие сюжетов, схожесть ликов и другие черты, воспроизводившие “однообразие молитвы” [Буслаев, 1993, с. 117–118, 122]. Это в большой (но не в абсолютной) степени справедливо для периода до XVI в., однако в переломный XVII в. нераздельность культуры стала разрушаться осознанием различий между духовным и светским (подробнее см. [Клибанов, 1996, с. 461, 485]), что и составляло процесс ее секуляризации. Возникло даже противопоставление мирского и сакрального.

### Рост религиозности населения в середине XVII века

Одной из форм реакции на секуляризацию (причем самой массовой), особенно в условиях социально-политического кризиса в России, стал рост религиозности различных слоев населения. До этого религиозное чувство было достаточно специфическим. Даже “далеко не особенно усердная” набожность простого русского народа конца XIX в., как подчеркивал Е. Голубинский, “вовсе не должна быть возводима ко временам слишком древним”. Что же касается набожности российского общества до середины XVII в., «то памятники изображают ее в самом непривлекательном виде. В простом народе было весьма не мало людей, которые совсем не заботились об исполнении христианских обязанностей и “всеу именовались христианами»» [Голубинский, 1997, т. 1 (2), с. 871]. Русские люди той эпохи редко исповедовались и причащались, наиболее благочестивые делали это всего один раз в год – в Великую Четырдесятницу, многие не причащались по несколько лет [Костомаров, 1996, с. 169]. Усердие даже во внешнем благочестии обнаруживалось лишь “в верхнем меньшинстве”. Только верхний слой общества еще в XVI в. источники представляют “весьма религиозным или набожным” [Голубинский, 1997, т. 1 (2), с. 871]; (см. также [Щапов, 1859, с. 162]).

Но в середине XVII в. ситуация изменилась. Резко вырос спрос на иконы. Потребность в них возвысилась многократно, как и число иконописцев. В середине века посредники закупали иконы возами для перепродажи “по деревням и селам” [Успенский, 1996, с. 280–281]. О религиозном подъеме свидетельствует и резкое увеличение спроса на духовные книги, которых, несмотря на активную деятельность Печатного двора и рост книгопечатания, все равно не хватало [Лобачев, 2003, с. 74; Зеньковский, 1995, с. 157; Поздеева, Пушкин, Дадыкин, 2001; Зернова, 1958, с. 26–28].

Приметой времени стало и более жесткое соблюдение религиозных норм. С “половины XVII в., с правления Алексея Михайловича, правительство светское и духовное обратило пристальное внимание на народ в сем отношении, начав издавать соответствующие указы и предписания и с этого-то собственно времени набожность простого народа доведена до своей нынешней не особенно высокой степени совершенства” [Голубинский, 1997, т. 1 (2), с. 871]. Рост религиозности и правительственные меры привели к тому, что богослужебные и дисциплинарные церковные порядки в монастыре и миру оказались близки друг другу<sup>2</sup>. Требовательный церковный устав русского православия, взятый “из восточных самых строгих монастырей... введен был у нас в обыкновенных приходских церквях”. Даже греческие православные иереи с трудом выдерживали московскую праздничную службу. Архиепископ Павел Алеппский, сопровождавший в 1655 г. в поездке в Москву своего отца – антиохийского патриарха Макария, эмоционально описывая службу в день поминания первого митрополита Руси Петра, отмечал: “Мы не в состоянии были придти в себя от усталости (после богослужения) и наши ноги подкашивались” (цит. по [Каптерев, 1912, с. 96–98]).

<sup>2</sup> О меньших, чем на Западе, различиях в числе молитв, постов, посещений церковной службы см. [Поньрко, 1999, с. 173–174]. Показательно, что примеры в указанной работе относятся именно к середине XVII в.



Служба продолжалась с 9 вечера до восхода солнца. “Бог свидетель, – писал архидьякон, – что душа чуть не покинула нас... я в течение трех дней был совершенно не в состоянии стоять на ногах, хотя бы их резали железом... Что это за всенощные и бдения!”. Но более всего ошеломило прибывших из Антиохии то, что подобная служба была привычной не только для русского священства, но и для мирян: “Более всего нас удивляло, что дети и малютки, и притом не простолоудинов, а вельмож, стояли с непокрытой головой, неподвижно и не шевелясь, как статуи” (цит. по [Забелин, 1996, с. 515–516, 518]). Действительно, в XVII в. даже “переступить с ноги на ногу от усталости считалось грехом”, тем более “считалось недостойно славы Божией уходить из церкви прежде окончания служения” [Костомаров, 1996, с. 165].

Многие исследователи, ориентируясь, в частности, на обличительные “Слова” Максима Грека, направленные против “внешнего благочестия” русских, традиционно видят в религиозности русских людей XVII в. “решительную крайность приверженности к наружной набожности и к внешней обрядовой формальности” “больше должного” и, главное, – вместо внутренней веры [Голубинский, 1997, т. 2 (1), с. 666; т. 1 (2), с. 877, 880]. Но такое восприятие, скорее, – плод современного сознания: у Павла Алеппского и его спутников, терпевших, по их словам, “мучения” во время службы, не было сомнений, что физические неудобства доказывали глубокую религиозность москвичей: “Какая выносливость! Какая вера!” – писал о русских богомольцах Павел. – “Что за крепость в их телах и какие у них железные ноги!.. Несомненно, что все эти люди святые: они превзошли (греческих. – *В.К.*) подвижников в пустынях” (цит. по [Забелин, 1996, с. 515–516]; см. также [Каптерев, 1912, с. 98]).

Но именно в эпоху социально-политического кризиса XVII в., одновременно с всплеском религиозности, целостность традиционного (и традиционалистского) православно-религиозного сознания, только что достигшего своего пика, начала распадаться. Единство мира разрушилось, в духовной культуре появилась “множественность универсальных целеполаганий как принцип существования” [Юрганов, 2001, с. 17]. Сформировались две противостоявшие друг другу тенденции<sup>3</sup>. Прежде всего они различались отношением к дихотомии духовного–сакрального и светского–мирского.

### Секуляризация и сакрализация мирской жизни

Одна из тенденций выразилась в секуляризации культуры части элиты общества. Эта группа не потеряла религиозность, но четко различала “Богово” и “кесарево”, что проявлялось в формировании светского искусства и в обмирщении искусства церковного. В православии “вероисповедный аспект искусства” переставал доминировать, “уступая критерию эстетическому”, в него начало внедряться восприятие образа, не зависящего от духовного опыта и духовной жизни. Это уже не было единичным явлением. По мнению Л. Успенского, именно в XVII в. “из русского синодика Торжества Православия исчезает все вероучительное содержание образа”. Теперь автор нес ответственность за содержание иконы, “соборный опыт Церкви распадается на индивидуальные восприятия художников”, распространяются “подписные”, авторские иконы [Успенский, 1996, с. 302, 303, 307, 314, 354]<sup>4</sup>. Одновременно представители школы Симона Ушакова активно использовали библейские сюжеты для изображения социальных явлений. Они все чаще обращались также к античной тематике. В аналогичном направлении развивались зрелищно-музыкальные виды искусства, вплоть до появления придворного театра. В целом формировалось художественное мировосприятие, которое “нельзя иначе квалифицировать, как зримые признаки грядущих перемен в этой сфере” [Преображенский, 1994, с. 233–243].

<sup>3</sup> Некоторые авторы предлагают и большее количество возникших культурно-религиозных альтернатив (см., например, [Каравашкин, 2001, с. 21]).

<sup>4</sup> См. также [Овчинникова, 1955; Дмитриев, 1953, с. 109–115] и др.

Проявлялось это и в повседневной жизни, особенно в верхах общества и, частично, в слоях предынтеллигенции XVII в. Так, с одной стороны, считалось, что “исключительная, единственная и достойная стихия” жизни царицы – молитва и милостыня, с другой, – когда в Москве были организованы “комедийные действия”, для благочестивой царицы, которой не подошло показываться на людях, устроили “место, род ложи”, откуда сквозь щели между досок царица могла смотреть представление, ранее осуждавшееся церковью как “сонмище и позорище” [Забелин, 1996, с. 527, 539]. Сам православный набожный царь смотрел представление открыто.

Другое направление общественного сознания и мировосприятия, стремясь к восстановлению целостности сознания на ином уровне, противопоставляло секуляризации сознания его сознательную сакрализацию, не приводящую, впрочем, к духовной автаркии. Эти стремления исходили из недр самой Русской православной церкви.

В начале 1640-х гг. в Нижнем Новгороде из представителей духовенства возникла группа “ревнителей древнего благочестия”, поставившая целью, по их собственным заявлениям, заботиться “о водворении и распространении церковности и благочестия в народе”. “Боголюбцы” заботились “не только о своем личном спасении, но и о спасении других” [Каптерев, 1912, с. 26, 78], и свою миссию рассматривали как участие в “уничтожении разных церковных беспорядков и нестроений”. Они старались и “ради проповеди закона, и ради учения, и еже понуждати им на благое всех человек, да не един от христиан правого пути погрешит... но вси спасение да уличат” [Материалы... 1878, т. 1, с. 80]. Важно, что если в целях исправления нравов “боголюбцы” должны были прежде всего “извещать государем” и ходатайствовать перед церковными властями, то “научение” о спасении планировалось осуществлять своими силами [Каптерев, 1912, с. 26].

Русское духовенство начала XVII в. “очень напоминало по своему моральному и религиозному уровню духовенство Запада накануне Реформации”. Обличение вожжами протестантизма католического духовенства было схоже с критической картиной церковной жизни, нарисованной нижегородскими “боголюбцами” [Зеньковский, 1995, с. 86]. “Ревнители”, как и реформаторы, пытались сделать понятным для прихожан язык богослужения путем введения единогласного пения и проповеди.

Но главное сходство с Реформацией заключалось в переходном характере времени, породившем реформаторство западного христианства и российское движение ревнителей. Соответственно, были похожи и цели этого “нового религиозного течения”, стремившегося «сделать из “богоизбранного народа Третьего Рима” народ подлинного христианства». Они стремились “активизировать веру русских людей, сделать более интенсивной и динамичной жизнь церкви, духовенства и мирян”. “Боголюбцы” проявляли “максимализм в вопросах веры и участия в церковной жизни”, их деятельность характеризуется исследователями как “попытка *оцерковления всей русской жизни*” (курсив мой. – В.К.) [Зеньковский, 1995, с. 87, 140]. В соответствии с этой концепцией “оцерковления твари” все земное (“личную, семейную, общественную... хозяйственную, культурную, государственную деятельность) нужно преобразовать во образ небесного” [Лебедев, 1995, с. 57]. В целом, не акцентируя разницу между монастырем и миром, “ревнители” в то же время не столько желали окружить Россию монастырскими стенами, сколько “сделать из России один вселенский приход, чающий наступления Царства Небесного за божественной литургией” [Зеньковский, 1995, с. 153].

Большое значение имело то, что движение приняло относительно массовый характер, широко распространилось географически: призывы, аналогичные нижегородским, раздавались в Пскове, Калуге, Суздале, Вологде и других городах. Ранее в период подъемов религиозности духовные лидеры – Сергей Радонежский, Иосиф Санин, Нил Сорский звали русских в монастыри спасаться [Каптерев, 1912, с. 95–105], теперь же “приходские священники зовут своих прихожан и всю Русь спасать не только свои души в скитах и монастырях, но и всю русскую церковь, весь русский народ, все

общество мирян” [Зеньковский, 1995, с. 87]. Важно, что речь шла уже о спасении *в миру*.

Идеи “ревнителеев” в условиях противоборства различных тенденций в православии и русской культуре не могли быть восприняты всеми. Их учительная деятельность встретила в ряде мест оппозицию и даже сопротивление со стороны не только местного духовенства, но и части народа. “Боголюбцев” Аввакума, Даниила, Логгина и других протопопов из “кружка” неоднократно били и изгоняли “мятежники”, пороки которых обличали энтузиасты массовой сотериологии. При этом значительная часть прихожан поддерживала “боголюбцев”, в ряде случаев направляя челобитные с просьбами вернуть пастве изгнанных или бежавших проповедников. “Ревнителев” пользовались широкой поддержкой царя и значительной части аристократии, а в последние годы патриаршества Иосифа фактически руководили церковью [Каптерев, 1912, с. 23–25; Зеньковский, 1995, 138–141, 179].

### **Общее и особенное в процессах секуляризации и сакрализации**

Не следует абсолютизировать различия движений к секуляризации и сакрализации. Оба они явились порождением нового кризисного XVII века. Для обоих были характерны индивидуализация, осознание личной ответственности, зарождение новой культурной системы со своей структурой. Тексты “ревнителеев” содержат элементы рационального богословия, а авторские иконы встречались и среди вполне традиционных. Но эти и другие черты по-разному адаптировались группами их носителей, они проявлялись с различной силой. Так, литература, основанная на вымысле, была характерна не только для секуляризационной тенденции. Бытовая повесть, появившаяся в XVI в. и получившая широкое распространение в XVII в., была связана скорее с “сакрализационным” направлением постольку, поскольку эта “демократическая” беллетристика имела выраженную не просто нравоучительную, но сотериологическую направленность. Но если стихотворцы с секуляризующимся сознанием «упражнялись... в поисках неожиданных маргинальных форм, драматургия была озабочена “живостью” происходящего, самим действием, его динамикой» [Каравашкин, 2001, с. 21], то в “Повести о Горе-Злочасти” герой после злоключений и ошибок “спамятует” “спасенный путь”, а в “Повести о Савве Грудцыне” проводится мысль о том, “как долготерпив человеколюбивый Бог, ожидая обращения нашего, и как он невыразимыми своими путями приводит ко спасению” [Древнерусская..., 1995, с. 216–231, 233–242; Демкова, 1987, с. 49–53]<sup>5</sup>.

В случае “ревнителеев” речь шла не об абсолютном отвержении нового, но об адаптации новых элементов духовности к русской православной традиции. В формулировке конкретных целей “ревнителев” не выходили за рамки “тогдашнего церковного благочестия” [Каптерев, 1912, с. 78], но некоторые историки оценивают деятельность “ревнителеев” как “культурно-реформистское течение” [Бубнов, 1995, с. 35]. Еще Н. Каптерев назвал деятельность “боголюбцев” “церковно-реформационным движением” потому, что они – люди “с реформаторскими более или менее стремлениями” – ставили задачи “реформировать русскую жизнь”, которая “заколебалась” во второй трети XVII в., “нравственно перевоспитать общество” своей деятельностью и таким образом преобразить религиозно-нравственную жизнь русского общества того времени [Каптерев, 1912, с. 1–2, 78–79].

Сами “боголюбцы” представляли собой “переходный тип людей, соединявших в себе высоту духа средневековой культуры и практический разум нового времени” [Черная, 1999, с. 62]. Существенным было и то, что “ревнителев” действовали в определенной степени “снизу” – при поддержке царя, но без оглядки на патриарха

<sup>5</sup> Были и исключения, такие как “Повесть о Дмитриии Басарге”, но они “представляли собой довольно редкое явление в письменности того времени” и, кроме того, выполняли конфессиональные задачи. В частности, упомянутая повесть имела выраженный “антилатинский” пафос [Словарь... 1989, с. 237].



и церковные власти, в чем те видели “косвенное порицание их архипастырской деятельности” [Каптерев, 1912, с. 82]. Кроме того, эти идеи исходили не только из среды клира, но опирались на ментальную практику относительно широких, прежде всего городских, слоев населения.

По справедливому выражению автора современного исследования, этот процесс, развивавшийся в ту эпоху везде и во всем в разных формах, представлял собой *не секуляризацию* сознания, а его *сакрализацию*, которая шла от определенной интерпретации “естества” человека и окружающего его мира. Под “обмирщением”<sup>6</sup>, как правило, понимается «снижение сакрального, огрубление его в результате проникновения “пестрого” греховного мира в пределы, ранее недоступные ему и оберегаемые от него средневековым менталитетом». В данном же случае «шло не “обмирщение веры”, а “сакрализация жизни”, освобождение ее от тяжелого ига дьявола и греха в сознании людей переходной культуры». Люди “нового типа” во второй половине XVII в. постепенно подготавливались «к утверждению мира и мирской жизни как достойной “горнего” наравне с аскетическим идеалом» [Черная, 1999, с. 197; 1990, с. 192–203].

Это прослеживается, в частности, в иконописи и фресковой живописи второй половины XVII в. Влияние заказчиков и новые представления исполнителей выразались в том, что “они простую земную жизнь ввели в сферу сакрального”. Заказчики фигурировали на иконах и фресках, лики святых напоминали реальных членов купеческих семей, появились детали быта, использовались сюжеты из местной истории, присутствовал “общий радостный настрой” (как, например, в ярославских церквях, построенных в XVII в. на деньги местного купечества) [Черная, 1999, с. 197–199].

Секуляризация же в конце XVII–первой половине XVIII в. была характерна лишь для верхов общества. Для большинства народа культура и в начале XVIII в. не осознавалась внеположенной по отношению к православию и религиозной вере вообще. Собственно, понятие культуры еще не выделилось в отдельную категорию в сознании русских людей. Элементы пластического мышления и традиционализма в сочетании с эсхатологией способствовали тому, что в значительной части всего русского православного населения развивались идеи *сакрализации повседневности* вполне в духе будущего старообрядчества.

### Рождение старообрядческого типикона

Раннее старообрядчество действительно продолжило линию “боголюбцев”, тем более, что многие бывшие “ревнители” стали активными проповедниками борьбы за старую веру. Программа старообрядчества изначально, как и программа “боголюбцев”, не сводилась к требованию возвращения древнего православия. Аввакум, Феодор, Авраамий и другие вожди, говоря о “старой вере”, настаивали на необходимости духовного обновления людей в духе кружка “ревнителей” [Клибанов, 1999, с. 36]. Аввакум, используя выражения из Первого послания апостола Павла к коринфянам, призывал “очистить старую закваску”, “совлечь ветхого человека”. Под этим лозунгом отцы старообрядчества боролись за реализацию тех же идей, что предлагались боголюбцами 1640-х гг. – “поднятие благочестия”, “очищении” мира, его сакрализации и формировании мирской аскезы [Зеньковский, 1995, с. 74–90, 102–144; Живов, 2002, с. 325–327].

Теперь все настойчивее распространялись на всех верующих те нормы и требования, которые раньше вменялись в обязанность лишь инокам. Аввакум и его соратники стремились к превращению всей жизни, как священника, так и мирянина, в христианский подвиг, к активизации вероисповедания. Каждый православный должен был осуществлять духовную и другую спасительную деятельность в период телесной жизни, в том числе – в миру, где на каждом шагу, в будничном, проявлялось “Божественное” и подстерегало человека, соблазняло его “дьявольское” [Алпатов, 1955, с. 287]. Ав-

<sup>6</sup> Большинство историков, изучавших переходную эпоху, писали именно об “обмирщении” культуры.

вакум увещевал “верных”, подчеркивая, что в миру подготовка к спасению особенно трудна и поэтому ценна и эффективна. “Мира не стыдиться”, настаивал протопоп, потому что именно в земной жизни “тесная дорога ведет до живота вечного и пространного места, горнего Иеросалима” [Житие... 1991, с. 234; Петров Аввакум, 1995, с. 19].

Аввакум хотел, чтобы все верные могли сказать: “Мы живем десницею Божию покровени, взирающее на начальника вере и совершителя Исуса, ходящее в заповедях Божиих и оправданиих Господних беспорочно”. В этом случае “будем Богу подражатели добрыми делы. Бог свят есть... и мы будем святы”. Важно, что, по Аввакуму, в условиях, когда на всех “верных”, стремящихся к праведной жизни и держащих правильную веру, нисходит благодать, “не риза спасет, но нрав, не место пустынное, но обычай благий”. Именно поэтому такие таинства, как крещение и исповедь, могли производить отнюдь не только рукоположенные священники. Если люди, “отмечающиеся скверны, хранят цело благочестие”, то они вполне могут крестить и “принимать на дух” вне зависимости от рукоположения. Аввакум считал, что хотя такие верующие, осуществляющие таинства, “и простии, но действо – духовное”, так как в них действует Святой Дух. “Подщимся, не обленимся и мы причастницы быти со святыми”, – призывал протопоп [Житие... 1991, с. 168, 197, 209; Петров Аввакум, 1995, с. 28, 50].

Это же проявилось в политических идеях раннего староверия. Как и позднее Петру I, старообрядцам Церковь поначалу (во времена Аввакума) представлялась частью общественной и государственной жизни, но идеалом для них, в отличие от авторов Духовного регламента 1721 г., была не секуляризованная церковь, а сакрализованное государство [Успенский, 1996, с. 335]. Позже в соответствующих общественно-политических условиях цели ревнителей древнего благочестия ограничились сакрализацией общества истинно верующих – общин “верных”.

Стремление к сакрализации, проявившееся в деятельности “ревнителей”, усилилось в старообрядчестве под воздействием обостренной эсхатологии и новых конфессиональных задач староверов. В значительной степени благодаря острому эсхатологическому ощущению поиск пути спасения стал своего рода навязчивой идеей. Это стремление полностью овладело староверами, оно определило образ их жизни и образ мышления. По точному выражению В. Розанова, “типикон<sup>7</sup> спасения” – главное в старообрядчестве, “нерв его жизни, его мучительная жажда, в отличие от *summa regulorum*”<sup>8</sup>, которыми руководствовались многие другие направления христианства [Розанов, 1992, с. 36–37]. Именно это породило огромный спрос на “Цветники”, указывавшие не просто идеальный путь к спасению, но – образ жизни, облегчавший его. Кроме эсхатологии, воздействовали роль и значение православного обряда, который, с точки зрения современного богословия, уже несет в себе зародыши освящения материи и мира [Кураев, 1999, с. 48].

## Сакральный мир старообрядцев

В результате, так же, как и протестанты, для которых, по выражению Вебера, весь мир превратился в монастырь, но на принципиально иных богословских основаниях, старообрядцы оказались в сакральном, но посястороннем, земном мире. Они жили в общине, которая представлялась “прообразом Царства Божьего”, и должны были вести праведную, строго регламентированную жизнь почти святого. Староверы осознавали, что многие “порядки монастырские... приняли и в мире живущии истинные христиане”, хотя подчас и объясняли свой образ жизни не с позиций сакрального идеала, а основываясь на исторической традиции, в частности, тем, что “предки наши иноков почитали”, пострадавших за старую веру, в том числе в Соловецком

<sup>7</sup> Типикон – устав богослужения и монастырской жизни. В данном случае, способ всей жизни как путь к спасению.

<sup>8</sup> Свод правил (здесь – богослужебных).

монастыре. Соборные постановления содержали требования для всех, кто хочет быть “истинным христианином”, “правым евангельским путем вестися” [Духовная... 1999, с. 61, 452].

Сакрализация жизни была настолько осознанной, что распространенным обозначением паствы синодальной церкви, в отличие от староверов (“верных”), стал термин “мирские”, встречающийся в документах всех согласий старообрядчества [Духовная... 1999, с. 455, 459, 465]. По данным, собранным экспедициями Министерства внутренних дел в середине XIX в., крестьяне, жившие рядом со староверами, считали, что “раскольничья вера – святая настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера (официальная. – В.К.) православная или по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская”. Простые крестьяне-нестарообрядцы Центральной России часто говорили: “...мы не христиане... мы во Христа веруем, но мы по церкви, люди мирские, суетные... Христиане те, что по старой вере, они молятся не по нашему, а нам некогда” [Сборник... 1862, с. 45–46]<sup>9</sup>. Вологодский епархиальный миссионер писал, что “в местностях, где силен раскольничий дух, население относится к расколу, как к вере людей, удалившихся от мира и предавшихся подвигам спасения души и богоугождению; оно хочет, мечтает, хотя в конце жизни отдаться такой жизни” (цит. по [Савельев, 1997, с. 102]). В отчете по Ярославской губернии отмечалось, что в результате многие из синодальной паствы – “едва ли не  $\frac{3}{4}$  губернии молятся двуперстным знаменем креста, презирая и щепоть” [Сборник... 1862, с. 152] – троеперстие. По свидетельству современников, в середине XIX в. не только в крестьянстве, но и в других слоях общества было распространено мнение, что старообрядцы – самые ревностные христиане в России, “как христиане первых времен”, а официальное православие – “мирская религия” и “вся святость концентрируется в старой вере” [Leroу-Beaulieu, 1889, p. 378]<sup>10</sup>.

### Мирское и сакральное в иконографии старообрядчества

Те же тенденции прослеживаются в иконографии старообрядчества, к которой нельзя однозначно отнести понятие “обмирщения”. Знаковая структура старообрядческой иконы не позволяет случайного введения в ее пространство новых элементов, так как знаковый “статус предмета и его изображения, помещенного в сакральное пространство, чрезвычайно повышается” [Нечаева, 2002, с. 157]. Новые компоненты в “тексте” иконы фактически становились религиозными символами, превращаясь из мирских в сакральные.

Специалисты считают, что во многом развитие староверческой иконы было связано с эволюцией эсхатологических мотивов. В иконописании образ Небесного Града и “мирской пустыни” сблизились, мирское становилось предметом духовного осмысления. Так, в ветковской иконе реальные сельские и городские пейзажи вводились в пространство иконы (вплоть до изображения слободских торговых рядов в ряде икон, перехода от традиционных “горок” и “палат” к изображению современной художнику городской архитектуры). Но это *псевдообмирщение* Небесного, которое «взаимодействовало с “одухотворением” земного». В психологии Ветки, как и всех старообрядческих поселений, была с самого начала заложена идея воплощения в этих поселениях “вторых градов” [Нечаева, 2002, с. 59, 61, 63, 69, 157; Леонтьева, 1998].

<sup>9</sup> Характерна выдержка из показаний угличского купца И. Выжилова, перешедшего в старую веру: “Крещен был при рождении *по церкви* и в малолетстве был перекрещен *в христианство* родителями” [Сборник... 1862, с. 246].

<sup>10</sup> Даже старообрядцы (в основном из поповцев), наиболее толерантно настроенные по отношению к государству и официальному православию и уже не связывавшие их с антихристом, все равно заключали, что “господствующая” вера “есть вера гражданская, мирская, не на правом, искреннем убеждении основанная, но служащая Правительству для поддержания порядка и богопочитания к земной власти” [Стейнбок, 1862, с. 328–329].

Реалистичность и колористика иконных пейзажей – также свидетельство не обмирщения иконы, но сакрализации изображаемого. Изображение садов, в том числе с цветами, на Ветке и в Стародубе объяснялось самими староверами схожестью сада и его мифологемы с раем (“как же не любить – и в раю есть сады”) [Нечаева, 2002, с. 65]. Восприятие малороссийских колористических традиций здесь облегчалось тем, что “многоцветие южного колорита” воспринималось и реализовывалось в иконографии как образ сада Эдемского, отражающий чаяния Небесного Иерусалима, что “оказалось близким и понятным” старообрядцам, переселившимся в Поднепровье [Гребенюк, 1998, с. 389; 2004, с. 298].

При этом традиционализм сохранялся в значительных размерах. “Живоподобность” пейзажей и архитектурные “фоны” совмещались с традиционным письмом “личных” образов, и старообрядческая икона не перерождалась в “религиозную картину” – отрицание образа, как это часто было в официальной церкви [Гребенюк, 1998; Чугреева, 1998].

### Сакрализация быта и пластическое мышление

Вообще, в старообрядчестве новые тенденции нашли в традиционализме своеобразную опору. Специфика староверческой системы ценностей была связана, в том числе, с сочетанием новой антропософии и главной, смыслообразующей ценности средневекового человека – идеала “обращенности к Богу”. В такой системе элементы антропоцентризма имели латентный характер, а трансцендентная компонента сохраняла осознанно доминирующее значение в повседневной жизни. В результате традиционная доминанта обеспечивала реализацию новой тенденции к сакрализации, и обыденные нормы закреплялись “в глазах старообрядцев посредством определенных знаков, служащих мерилom и источником истины”, в том числе Писанием и Преданием [Дементьева, 2002, с. 288–289].

В этом же смысле стремление к сакрализации повседневности опиралось на традиционалистскую психологию – сохранившиеся элементы *пластического мышления*. Так, еще Феодосий Васильев запрещал в бане – нечистом месте – говорить молитву [Письмо... б/г., с. 19]. Тексты нравоучительного характера, содержавшие рекомендации по “сохранению христианской веры” и “душеспасительного жития”, практически отождествляли чистоту тела и нравов. Один из “Цветников” учил: “Ставай пред образом Божиим в чистоте на молитве... примаюсь начиная и кончая (дело. – В.К.) благословясь и перекрестясь 3-ды, *руки* надо умывать по 3-ды от погани часто когдахватишь за што, обутки или черну рубаху и голо тело чесавши, или *посуду* погану что ниесть; и поганое у чистой посуды не класть... от скверны блюдишь и *на молитве неочисться не будь, нимало время в чистоте ходи*; и черных рубах на лавку и обутков не клади... чисты ведра в бани не вносить, собливы держать. Да причастимся святыне, сиречь чистоты”. Одним из признаков “настатия антихристова” называлось то, что многие “за стол садятца не молясь из-за стола, и за стол с надворья не умыв рук за хлеб примаюца погаными руками и за чистое берут и молятца... о том кирил ерусалимский рек” [Цветник... 1863, с. 194, 197].

Контент-анализ<sup>11</sup> данного документа показал, что категория “чистота” относится к группе доминирующих (13 упоминаний). Физическая чистота связана во всех случаях с чистой духовной. Другой метод контент-анализа<sup>12</sup> выявил связь “чистоты” со следующими категориями: “физическая чистота”, “молитва”, “воздержание”, “истинная вера”, “Страшный Суд”, “трезвость”, “святость”.

Подобный традиционализм сохраняется у некоторых групп староверов и в новейшую эпоху, обеспечивая при этом консервацию представлений о сакральности

<sup>11</sup> Использовался метод анализа семантической сопряженности.

<sup>12</sup> Использовался метод анализа парной встречаемости. Категории перечисляются в порядке убывания коэффициента парной встречаемости.

повседневной жизни. Специалисты, изучающие современных старообрядцев в различных регионах России, делают выводы о “неразделенности в их сознании бытовых и сакральных сторон жизни”, придающей “религиозную окраску многим бытовым явлениям” [Данилко, 2001, с. 90]. Так, для многих современных ревнителей старой веры, как и раньше, “приверженность духовной чистоте подразумевает и физическую опрятность жилища”. В Вятской губернии в конце XIX в. соседи ревнителей древнего благочестия подчеркивали, что “дома у старых веров чисто как в раю”. Старообрядцы не только разделяли кухонную и банную посуду, сохраняли “чистое отношение” к утвари, гигиену приготовления пищи и т.д. (самым грязным считалось то, что смывалось с человека: лохань под умывальником, банное ведро), но и чистоту в отношении сакральных предметов. Читать книги можно было только с чистыми руками; держа книгу на весу, надо было поддерживать ее за переплет; страницы лучше листать сверху, и т.д. [Трушкова, 2002, с. 444–445]. Вообще, по данным современных этнографических экспедиций многие глубоко верующие старообрядцы в сельской местности до сих пор “воспринимают всю свою жизнь в качестве непрерывного обряда”, но при этом “они редко обращаются к Богу с какими-либо практическими просьбами: по-сильному стремятся сделать сами, а о непосильном просто не думают” [Бауэр, 1996, с. 31–32].

Таким образом, в результате реформ и потрясений второй половины XVII–начала XVIII в. большинство русских не приняли идею оцерковления человека, но в старообрядчестве она была воспринята, развита и составила один из факторов сохранения и возрождения “древнего благочестия”.

\* \* \*

Некоторые современные исследователи считают, что идея оцерковления жизни выросла на почве эсхатологического “пессимизма”, распространившегося в России в первой половине XVII в., а также – “глубокого социального кризиса” того же времени, связанного с последствиями Смуты и закрепощением крестьянства. С этой точки зрения, “оцерковление” человека, его повседневности, с одной стороны, и “открытие характера” (развитие художественной рефлексии о человеке в XVII в. и подобные явления) – с другой, противостоят друг другу [Панченко, 2000, с. 142, 146–147].

Действительно, сакрализация земной жизни предполагала большую роль элементов традиционализма, чем в случае реализации секуляризационной тенденции. Однако и в контексте сакрализации осуществлялись модернизационные процессы. Тезис о противодействии сакрализации новым явлениям психологической жизни вступает в противоречие с выводами о характере аналогичных явлений в западно-европейском христианстве. Главное же – сакрализация повседневности, наметившаяся как тенденция в первой половине XVII в. и реализованная в старообрядчестве, привела к укреплению новых черт личности, к росту индивидуализма и развитию личного вероисповедания.

Не менее важным было то, что в рамках социоконфессионального обновления сакрализация повседневной жизни привела к формированию в старообрядчестве личной “мирской аскезы”. Здесь сакрализованная повседневность приобрела черты религиозного методизма, хотя и порожденного постоянным страхом “прелести антихристовой”, но вполне рационального в религиозном смысле.

*Окончание следует*

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Алпатов М.В.* Всеобщая история искусства в 6 т. М., 1955. Т. 3.

*Бауэр А.А.* Современные старообрядцы-беспоповцы в обращении с окружающим миром (на примере Кировского района Калужской области): психологическая зарисовка // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1996.



- Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб., 1995.
- Буслаев Ф.* Общие понятия о русской иконописи // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.* М., 1993.
- Вебер М.* Избр. произв. М., 1990.
- Гарнак А.* Сущность христианства. Шестнадцать лекций. СПб., 1907.
- Голубинский Е.Е.* История русской церкви. В 2 т. М., 1997.
- Гребенюк Т.Е.* Ветковская икона // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)*. В 4 вып. М., 2004. Вып. 3.
- Гребенюк Т.Е.* Художественное своеобразие ветковских икон. Техничко-технологический аспект // *Мир старообрядчества*. В 7 вып. М., 1998. Вып. 4.
- Данилко Е.С.* К постановке проблемы этнографического изучения старообрядческой религиозности (на примере общин Южного Урала) // *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи*. Улан-Удэ, 2001.
- Дементьева Л.С.* Особенности проявления традиционного отношения к общехристианской системе ценностей в культуре старообрядчества // *Старообрядчество: история, культура, современность*. М., 2002.
- Демкова Н.С.* Из истории демократической беллетристики XVII в. // *Исследования по древней и новой литературе*. Л., 1987.
- Динцельбахер П.* Основные тенденции религиозного развития Германии в эпоху высокого Средневековья // *Другие Средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича*. М., СПб., 2000.
- Дмитриев М.В.* Православие–Россия–Запад: в чем проблема? // *Одиссей. Человек в истории*. 2001. М., 2001.
- Дмитриев Ю.Н.* Теория искусства и письменности Древней Руси // *Труды отдела русской литературы*. В 59 т. М.–Л., 1953. Т. IX.
- Древнерусская литература: Изображение природы и человека*. М., 1995.
- Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв.* Новосибирск, 1999.
- Живов В.М.* Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М., 2002.
- Житие Аввакума и другие его сочинения*. М., 1991.
- Забелин И.Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях // *Костомаров Н.И., Забелин И.Е.* О жизни и нравах русского народа. М., 1996.
- Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. М., 1995.
- Зернова А.С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI и XVII вв. М., 1958.
- Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. В 4 кн. М., 1999.
- Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 т. Сергиев Посад, 1912. Т. 1.
- Караваикин А.В.* Выступление в заседании “круглого стола” “Русская культура в сравнительно-историческом освещении” // *Одиссей. Человек в истории*. 2001. М., 2001.
- Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.
- Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // *Церковь*. 1992. № 2.
- Кирилл, архиеп.* Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.
- Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Клибанов А.И.* Протопоп Аввакум и апостол Павел // *Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.)*. М., 1999.
- Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях // *Костомаров Н.И., Забелин И.Е.* О жизни и нравах русского народа. М., 1996.
- Кураев А.* Протестантам о православии. М., 1999.
- Лебедев Л., прот.* Москва патриаршая. М., 1995.
- Леонтьева С.И.* Три образа рая в Ветковской культуре // *Голос Веткаушчыны*. 1998. 14 жніўня.
- Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования*. В 4 т. [М.], [1878]. Т. 1.
- Нечаева Г.Г.* Ветковская икона. Минск, 2002.
- Овчинникова Е.С.* Портрет в русском искусстве XVII в. М., 1955.
- Панченко А.М.* Русская культура в канун Петровских реформ // *Из истории русской культуры*. М., 2000. Т. III.
- Петров Аввакум.* Послания и челобитные. СПб., 1995.

Письмо Феодосия Васильева в монастырь в 13-ти пунктах и ответ на письмо Андрея Дионисьевича против федосеевцев // *Бурцев А.Е.* Материалы для истории раскола... Б/м., б/г.

*Поздеева И.В., Пушков В.П., Дадыкин А.В.* Московский Печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1618–1652 гг. От восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона. Иссл. и публ. М., 2001.

*Поньрко Н.В.* “Устав о христианском житии” в жизненном укладе старообрядцев // Монастырская культура. Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999.

*Преображенский А.А.* Культура России до начала XVIII века // История Европы. В 8 т. Европа Нового времени (XVII–XVIII вв.). М., 1994. Т. 4.

*Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998.

*Розанов В.В.* Психология русского раскола // *Розанов В.В.* Религия. Философия. Культура. М., 1992.

Руководство для обучения юношества в делах веры // Сборник для истории старообрядчества. В 2 т. М., 1866. Т. 2.

*Савельев Ю.В.* Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Старообрядческая культура Русского Севера. Сыктывкар, 1997.

Сборник правительственных сведений о раскольниках. В 2 т., 4 вып. Лондон, 1862. Вып. 4.

Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1989. Ч. 2.

*Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование из истории церковного быта. М., 1913.

*Стейнбок [Ю.И.]*. Краткий взгляд на причины быстрого распространения раскола // Сборник правительственных сведений о раскольниках. В 2 т., 4 вып. Лондон, 1862. Вып. 4.

*Тайван Л.Л. С.* Рансимен и его византология // *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998.

*Тиллих П.* Динамика веры // *Тиллих П.* Теология культуры. Избр. М., 1995.

*Трушкова И.Ю.* Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002.

*Успенский Л.А.* Богословие иконы православной церкви. Киев, 1996.

Цветник. Сия есть вера христианска к Богу... // *А[рхимандрит] П[алладий]*. Обзорение пермского раскола, так называемого “старообрядства”. СПб., 1863.

*Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII–первой трети XVIII в. М., 1999.

*Черная Л.А.* Русская мысль второй половины XVII–начала XVIII в. // Человек и культура. М., 1990.

*Чугреева Н.Н.* Группа Поморских икон в собрании музея имени Андрея Рублева // Мир старообрядчества. В 6 вып. М., 1998. Вып. 4.

*Щапов А.П.* Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XIX. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859.

*Экономцев И., игум.* Православие, Византия, Россия. М., 1992.

*Юрганов А.Л.* Выступление в заседании “круглого стола” “Русская культура в сравнительно-историческом освещении” // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001.

*Leroy-Beaulieu A.* L’Empire des tsars et les Russes. En 3 vols. Vol. 3. La religion. Paris, 1889.

*Sceidegger G.* Pervers Abenland – barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse. Zürich, 1993.