

## СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

## ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ В ОЦЕНКАХ В.О.КЛЮЧЕВСКОГО

*А.В. Антощенко*

**Н**аучное наследие Василия Осиповича Ключевского (1841—1911), ведущего русского историка последней трети XIX—начала XX вв., давно уже стало предметом внимательного историографического изучения у него на родине (1). Приятно заметить, что в последние годы возрос интерес к нему и за рубежом (2). Анализу подвергнуты самые разные стороны его научного творчества, начиная с формирования его исторических взглядов и кончая оценками различных периодов русской истории. Правда, одна проблема остаётся как бы в тени. Речь идёт об изучении Ключевским истории русской церкви. Игнорирование этого аспекта творчества историка в советской историографии вполне понятно и объяснимо. На зарубежных исследователей, как представляется, оказывает влияние тот подход к истории русской церкви, который сложился в работах русских историков-эмигрантов и который существенно расходился со взглядами Ключевского. Именно в этом коренится, на наш взгляд, представление о том, что «ему не удалось описать принятие христианства в России, византийское влияние, воздействие церкви на духовную жизнь, так же как религиозную литературу, искусство, архитектуру и музыку» (3).

Думается, что такое утверждение не совсем точно. Просто у Ключевского свой взгляд на место православия в истории России. Ключ к пониманию этого взгляда лежит в оценке историком церковного раскола в конце XVII в. Именно формирование и развитие взглядов Ключевского на указанную проблему в связи с изменением его мировоззрения и представлений о предмете и методе истории и будут проанализированы в настоящей статье.

Проблема раскола Русской православной церкви впервые привлекла внимание Ключевского ещё в годы обучения в университете. Причиной тому было появление работы А.П.Щапова «Земство и раскол», вызвавшей живой отклик в печати (4). По признанию одного из друзей студенческой поры Ключевского, впоследствии видного адвоката, А.Ф.Кони: «Многих из нас интересовал раскол, не только как религиозное или бытовое, но и как историческое явле-

ние, причём не всех удовлетворяла шаповская теория происхождения старообрядчества. В этом отношении указания Ключевского и беседы с ним были для нас и желанны, и поучительны» (5).

Не потерял из виду эту проблему начинающий исследователь и в период работы над магистерской диссертацией «Древнерусские жития святых как исторический источник». Именно в это время его внимание привлекли источники по истории русской церкви, составлявшие рукописную библиотеку В.М.Ундольского. Подчёркивая её ценность для изучения церковной истории в рецензии на изданный в 1870 г. каталог библиотеки, Ключевский замечал: «... она так составлена, что каждый отдел её может дать основание и отличный материал для обширной исторической монографии» (6). При этом «отдел раскольничьих сочинений в библиотеке Ундольского замечателен по полноте, с какой он совмещает в себе почти все важнейшие памятники этой литературы, и по редкости некоторых из них» (7). Обзор источников, составляющих отдел, свидетельствует, что они были хорошо знакомы молодому историку.

Непосредственно столкнуться с проблемой Ключевскому пришлось вскоре после защиты магистерской диссертации в 1872 г. Это было именно столкновение, так как на основании упоминания диссертанта о «сугубой аллилуиа» в житии св. Евфросина Псковского он был обвинён в «Московских епархиальных ведомостях» неким г. Б., опиравшимся на содержание открытых бесед отца Пафнутия, в научной защите заблуждений старообрядцев (8). Начавшему свою преподавательскую деятельность в Московской духовной академии за год до этого молодому доценту пришлось оправдываться и отстаивать основанное на свидетельствах источников утверждение, что в XV в. и раньше на Руси двоили «аллилуиа». Помещённый в «Современных известиях» ответ Ключевского был достаточно жёстким и убедительным. Продолжением темы стала публикация в трёх номерах журнала «Православное обозрение» его исследования «Псковские споры».

Однако прежде, чем анализировать содержание этой работы, продвинемся ещё на два года вперёд к тому времени, когда Ключевский был назначен оппонентом при защите докторской диссертации Н.И.Субботина (9), исследовавшего происхождение Белокриницкой, или Австрий-

ской, иерархии старообрядцев. Высказанные им при обсуждении работы соображения помогут как точнее поставить вопрос относительно формирования взглядов молодого историка на раскол, так и наметить некоторые направления их дальнейшего развития. Такой подход вполне соответствует и характеру дискуссии между Ключевским и Субботиным, в которой первый высказывал не столько замечания (10), сколько делился некоторыми итогами собственных размышлений с тем, чтобы проверить их в беседе со специалистом.

Вот первые два из его рассуждений: «При изучении раскола меня занимали две особенности в его истории: склонность дробиться на мелкие секты и недостаток оснований для этого. Мелкая особенность в обряде, в мнении служила уже достаточным основанием для образования нового толка. Что значит такое дробление? Без сомнения, оно указывает, во-первых, на несостоятельность оснований, на которых произошло первоначальное отделение от церкви, во-вторых, на слабость руководителей, под влиянием которых произошло это отделение: при их силе не было бы дальнейшего дробления» (11).

Что даёт нам это высказывание? Во-первых, Ключевский, как видим, считал себя уже в это время изучающим раскол, и характер высказываемых им соображений и замечаний вполне оправдывает его мнение о себе. Во-вторых, молодой исследователь отчётливо видел недостаточность объяснения причин раскола только неприятием староверами новых обрядов, на что указывали исследования историков, придерживавшихся ортодоксально-церковной точки зрения. Отсюда возникал вопрос о внутренних мотивах, побудивших старообрядцев пойти на разрыв с церковью, который постоянно будет волновать историка, заставляя его всё глубже проникать в психологию русского человека XVII в. В этой связи вполне понятно и его недоумение по поводу пренебрежительного отношения Субботина к источникам, вышедшим из среды старообрядцев. Эти документы для Ключевского столь же ценны при изучении проблемы, как и свидетельства ортодоксов. Наконец, довольно скептическое отношение к расколоучителям, сформировавшееся у Ключевского к этому времени, сохранится и в дальнейшем, вопреки возрастающим симпатиям к ним среди либерально и демократически настроенных историков и публицистов (12). Обратной стороной этого скепсиса будет постоянный интерес к вопросу об отношении к старообрядцам иерархии. Почему, несмотря на сочувствие, а порой и открытую поддержку некоторыми её представителями староверов, в массе своей она выступила против? — ответ на этот возникавший уже тогда у него вопрос Ключевский будет искать в своих последующих работах.

Самым существенным недостатком диссертации,

который отметил оппонент, постаравшись, однако, придать своему критическому замечанию наиболее мягкую форму, было отсутствие «определённого научного взгляда на общее значение того предмета, которому он [Субботин] посвятил всю свою научную деятельность» (13). Последнее позволяет предположить, что сам Ключевский к этому времени выработал общий подход к проблеме.

Его основы были заложены в студенческие годы и в период работы над магистерской диссертацией и во многом отражали тот мировоззренческий кризис, который пережил молодой Ключевский (14). Завершившееся в это время трудное расставание с религиозным мировосприятием, начавшееся ещё в семинарии, привело его к принятию христианства как нравственного принципа при достаточно скептическом отношении к внешней обрядовой стороне современного православия (15). Среди дневниковых записей Ключевского 1868 г. есть одна, очень точно отражающая его духовное состояние. Характеризуя один класс людей в православном обществе, «занимающих невыносимое положение относительно Церкви», он писал: «Все их нравственные интересы и много общественных связаны с Церковью; ей обязаны они воспитанием и укреплением в себе нравственных начал, которых не могла дать им недалёкая, слабосильная школа нашего времени. И однако ж им неловко в церкви; они чувствуют себя будто только вполовину её членами». Причиной этого являлось, с одной стороны, всё отчётливее осознаваемая молодым историком потребность обновления церковной жизни и углубления вероучения. С другой — удовлетворённость большинства христианского общества существующим положением. «Не в его среде содалось это содержание, не ему поведена впервые религиозная истина; наше общество само вышло из купели этой истины, и как тогда начало оно по внешним чертам христианства учиться складам в азбуке этой истины, так продолжает оно складывать и доселе. Здесь оно довольствуется складами отвлекаемой другими интересами в других сферах жизни, а между тем привычка раздвояться нравственно, служить и Богу и мамоне, оставлять религию за порогом будничной жизни родила в последней множество нравственных противоречий, непримиримых, пока не возвратится в неё полнота нравственной жизни, т.е. пока не будет внесён изгнанный религиозный элемент её. Что же делать этим некоторым людям ввиду двустороннего отчуждения от Церкви, с которой они так крепко связаны? Неужели каждому из них остаётся затвориться в своей душевной келье и там одному продолжить дело, которому нет места ни в праздничной, ни в будничной жизни христианского общества?...» (16). Как видим, вопросы личные выростали на исторической почве, во многом в результате глубоких размышлений о роли христиан-

ства в истории общества и первых опытов его изучения (17).

В основу этого изучения был положен принцип исторического и критического исследования предмета, определившийся у Ключевского после знакомства с лекциями «О сущности религии» Л.Фейербаха. В одном из писем начала студенческой поры он писал своему ближайшему другу Порфирию Гвоздеву: «Теперь затронуты самые внутренние глубины православия, и от них требуют решительного да или нет. Вот чем бы заняться всем теологам семинарий и академий, их преподабиям и высокопреподобиям, если они искренно хотят защитить целостность православия. А они лишь ругаются и знать ничего не хотят, что делается подле. Кто дельно разобрал у нас, не ругаясь, хоть одну систему Германии, несогласную с православием?»

Вот ввиду этих обстоятельств и чувствуешь потребность поближе познакомиться с историей христианства. Без истории теперь, как и во всякое переходное время, нет спасения. Чувствуешь, что многое оказывается несостоятельным, а между тем, очертя голову, не хочется бросить своих старых верований, занявших столько душевных сил. Хочется прежде проверить их критически, попытаться, нет ли ещё в них чего удовлетворяющего. Жалко бросить их, потому что они прежде были родником лучших мыслей и чувств. Вот и хочется свести счёты: вызвать пред исторический трибунал всех этих святых отцов, спросить у них, что они сделали не для себя, не для немногих, а для массы, которая так доверчиво и так благоговейно отдалась их водительству? Развили ли они в чистоте истины Христа, не затемнили ли они, что ясно в Евангелии, и не возвели ли самого Христа на высоту, которой, может, он сам не желал? Словом, проверить весь исторический ход христианства, проверить беспристрастно, и всё равно, к чему бы ни привела эта проверка, хоть бы даже к отрицанию христианства; по крайней мере тогда мы имели бы право, положа руку на сердце, сказать всем, что мы не покривили душой во имя какой-нибудь домашнего изделия теории, не поклонились ни пред каким авторитетом, чтобы им прикрыть несостоятельность собственного ума, — словом, поступили добросовестно, след[овательно], либерально в настоящем значении слова» (18).

Историческая поверка роли христианства прочно связывалась с влиянием его на жизнь народа, ставшую уже в студенческие годы под воздействием отмены крепостничества — важнейшего события, пережитого Россией и вместе с ней Ключевским во второй половине XIX в., — предметом его исторических исследований (19). Свою лепту в формирование представления о народной жизни как главном предмете изучения в истории

внёс Ф.И.Буслаев, с которым у Ключевского уже на первом курсе сложились тёплые отношения учителя и ученика (20). Именно Буслаевым были брошены в сознание ученика семена скептического отношения к византийскому влиянию и скорректированы принципы рассмотрения религиозных воззрений народа.

В письме Гвоздеву, делясь впечатлениями о работе под руководством Буслаева, о встречах у него на дому, о значении последней статьи учителя в «Отечественных записках», Ключевский со свойственным ему сарказмом писал о «византийских ужасах адских мук и козней бесовских», которые давили творческую фантазию народа: «А у нас всегда была на первом плане тяжёлая нужда, тяжёлая борьба с бедной природой да давящими историческими обстоятельствами, татарщиной, византиевщиной, боярщиной и пр[очим]. Некогда было думать о поэзии. С первых пор христианства русский человек стал грехом считать свою родную старину, свою народность. Песню он называл бесовской потехой; пляску, музыку — выдумками дьявола» (21). Все эти рассуждения, навеянные статьёй и лекциями Буслаева, подкрепляясь и личным опытом студента, выходца из духовного сословия, прочно оседали в его сознании.

Отметим ещё один момент влияния Буслаева на формирующиеся исторические взгляды Ключевского о народно-религиозных воззрениях, сравнительный очерк которых был сделан студентом в виде реферата на втором курсе. А.А.Зимин в своей статье приводит пометы, сделанные на реферате Буслаевым, видя в них разногласия между учителем и учеником. Эти разногласия действительно были, поскольку Ключевский проводил возникшие у него под влиянием Фейербаха мысли о преимущественном влиянии природы на формирование религиозных верований, Буслаев же подчёркивал условия и обычаи самой жизни народа (22). Не следует при этом забывать, что Буслаев — учитель, и учитель авторитетный для Ключевского. Поэтому последний прислушивался к его мнению. Правда, проявится это несколько позже, когда Ключевский уже будет на завершающей стадии изучения житий.

Известно, что первоначально магистерская диссертация Ключевского задумывалась как исследование об участии монастырей в колонизации русского Севера, ведущим историческим источником для написания которого должна была стать житийная литература. Оптимистический взгляд на возможности решения проблемы на материале агиографии отразился в статье «Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае», написанной вскоре после работы в Казани с фондами Соловецкой библиотеки. Однако в ре-

зультате скрупулёзного изучения разочарование в житиях как источнике по истории колонизации нарастало (23), усиливались тревоги начинающего историка, внешне всегда уверенного в себе, но часто сомневающегося в душе, зависевшего от мнения других.

Вот, кажется, забрезжила надежда показать значение житий как памятника культурного и нравственного воспитания народа — отсюда столь лестный отзыв о них в рецензии на издание археографической комиссией «Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием»: «Известно, каким любимым чтением было житие в древней Руси, и мы не можем не признать за ним большого значения в истории нашего нравственного воспитания. Таким же любимым чтением остаётся оно и донныне в тех частях нашего народа, которые живут духовным наследием, полученным непосредственно от древнерусских предков. Таким значением жития пользуются недаром: трудно подобрать в наших библиотеках книгу, которая так же полно, как житие, способна была бы захватить и удовлетворить духовные потребности простого человека, так занять его нравственное чувство и воображение и послужить для него таким живым и удобным проводником сведений из наиболее ценной им области знания истории христианства» (24). И далее: «Среди нас так часто слышатся жалобы на бедность духовного содержания, духовных элементов в нашей жизни и на недостаток народного, родного в этих элементах. Эта жалоба неблагоприятно действует на наши нравственные силы и утверждает склонность к самопренебрежению. Мы вообще неохотно заглядываем в своё прошлое и робко ступаем вперёд. Нам, по-видимому, нужно крепче и осязательнее убедиться в том, что история развивала в нас не одни физические силы, что нам знакомо и нравственное напряжение» (25).

Но это — в печати, в сознании, ищущем выход из сложного положения с «невытанцовывающимся» исследованием, а в душе всё больше усиливался скепсис и в отношении истории христианства, и в отношении духовных потребностей простого человека, и в отношении нравственного напряжения. Семена, брошенные когда-то учителем в полемику со славянофильством в душу ученика, нашли в ней благодатную почву и дали свои всходы, прорастая уже цитированными записями в дневнике, сделанными за месяц или два до написания столь лестного отзыва о житиях.

Честный Ключевский не мог быть фарисеем.

Кризис разразился в связи с началом публикации докторской диссертации В.С.Иконникова (26). В рецензии на неё выплеснулось наружу всё: и остро переживаемое положение «аутсайдера» (27) в общественной жизни, и драма глубокой искренней

любви (28), и неудачное исследование — всё, связывающееся в единый узел нравственной самооценкой Ключевского.

Однако высокий эмоциональный накал, вылившийся в резкую язвительность тона рецензии, не должен заслонять от исследователя её содержание. Ключевский не только критиковал приёмы работы Иконникова и выводы о значении монастырской колонизации, но и оспаривал ведущее положение исследования о значении византийского влияния. Он довольно скептически как по отношению к творческой силе византийской образованности, так и способности Руси воспринять наиболее важное в ней — богословствование. Заметим и ещё три важных момента в рецензии, которые будут затем влиять на изучение Ключевским раскола. Во-первых, он отвергал вывод о преобладании созерцательного и аскетического направлений в жизни древнерусского общества в результате византийского влияния и указывал причину этого: «На Руси это созерцательное направление не встретило достаточных условий в характере и степени развития народа» (29). Отсюда возникал общий методологический вопрос о принципах изучения культурных влияний, который станет стержнем его следующей рецензии исследования Шапова. Во-вторых, под сомнение ставилось «помутнение» христианства на Руси в XVI и XVII вв., что заставляло искать причины раскола вне богословской сферы. Наконец, здесь намечались контуры будущих размышлений о плодотворности влияния различных ветвей христианства на решение вопроса о соотношении веры и разума (30).

Появившийся вскоре после рецензии на исследование Иконникова критический разбор работы А.П.Шапова «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа» был сдержанным и корректным по тону (улеглись житейские бури), но столь же сокрушительным по содержанию. Ключевского привлекали в работе два момента: стремление заглянуть в сокровенные глубины народной жизни и философский подход. Однако, по оценке Ключевского, ни на одном из этих путей Шапов не достиг успеха. Автор не сумел ни правильно показать содержание процесса умственного развития народа, ни точно определить различные влияния и их последствия для данного процесса. При этом Ключевский сопровождал критику высказыванием собственных суждений, которые стали путеводной нитью в его дальнейших исследованиях.

Изменение интеллектуальной жизни виделось ему как история понятий и знаний, развивающаяся под значительно меньшим влиянием внешних, случайных обстоятельств, а потому более правильно. Здесь нет «действий и характеров, а есть идеи и их внутренняя историческая преемственность

в народном сознании». Задача состоит в верном логическом объяснении этого процесса, что требует соблюдения правил этой науки. «Исторические факты — по существу своему выводы, обобщения отдельных явлений, сродных по характеру; они — то же, что понятия в логической сфере. Подобно последним, они могут различаться по своей широте, по количеству обобщаемого в них материала; но подобно последним же, они всегда должны сохранять логическое соответствие своему материалу» (31). Правильное оперирование этими понятиями, по мнению Ключевского, требует соблюдения следующих правил: во-первых, учёта всех сил и условий, порождающих явление, а не его причинное выведение из обособленного факта, во-вторых, понимания исторического своеобразия того или иного периода, что позволит избежать перенесения современных понятий на прошлое, наконец, построения факта на основе существенных, а не случайных сторон исторического явления (32).

Ключевский считал очень важным правильно наметить общий подход к изучению взаимодействия цивилизаций, в ходе которого происходят изменения в умственной жизни народов. Изучение «внешних образовательных влияний», как называл их Ключевский, должно опираться на рассмотрение трёх моментов в них: «это, во-первых, элементы развития, какие могла принести влияющая среда, далее — те из этих элементов, какие могли быть усвоены средой, подвергшейся влиянию, и, наконец, изменения, какие претерпели усвоенные элементы под действием особенностей этой последней среды, новые культурные образования, созданные ею из этих элементов» (33). Только при таком рассмотрении возможна правильная оценка византийского влияния.

На основе сформулированных положений о принципах изучения культурных влияний Ключевский намечал конкретное направление исследования византийского влияния, а именно, рассмотрение того, как вносимая система мироучения и нравоучения, облечённая в «сенсуальную» одежду образа и обряда, изменяла непосредственное мирозерцание древнерусского человека. Коль скоро проводницей византийского влияния была церковь, то важно было правильно определить её роль в этом процессе. «Церковь и внешними своими формами, и внутренним содержанием разрушала первобытную языческую непосредственность и местную исключительность русского сознания и давала ему новые образовательные элементы, без которых невозможна европейски-христианская жизнь: вот простая и ясная сущность её значения в умственном развитии народа» (34). Но нужно помнить, что это — аспект изучения проблемы, а не вывод о результате деятельности церкви в Древней Руси (35). В отличие от Запада на Руси церковь была единственной силой, способствовавшей ум-

ственному и нравственному образованию народа, что приводило к менее быстрым и сложным результатам. Оценка их была дана вскользь в магистерской диссертации и развёрнуто — в появившихся после её защиты «Псковских спорах».

Уже отмечалось, что исследование это было вызвано обвинениями в научном оправдании раскола и носило полемический характер. Однако автор отодвинул полемику на второй план (36), поскольку главным для него стало доказательство его научных выводов. Исследование строилось в строгом соответствии с теми принципами, которые были обоснованы в рецензии на работу Щапова. Заметим кстати, что Ключевский продолжал полемику с ним, доказывая на основе изучения уже конкретного материала отмеченную ранее ошибочность его положений о склонности русского народа к богословствованию и обоснование этого ссылок на «бабскую богословию» староверов (теперь Ключевский знал, что определение это принадлежит Кохановскому).

Ключевский начал своё изложение с определения предмета исследования, каковым являлась история русской мысли, позволяющая многое объяснить в русском народном характере. Особенности развития русского мышления, по мнению автора, определялись его содержанием — духовными вопросами и теми приёмами, которые были усвоены для их разрешения. Ограничиваясь сферой церковно-нравственной казуистики, мышление древнерусского человека порождало образцы напряжённой диалектической умственной работы над весьма прозаическими предметами. «Эта сила диалектического напряжения мысли рядом с недостатком внутреннего содержания в наивных вопросах, к которым она обращалась, одинаково характеризует и древнейшие произведения русского мышления ... и позднейшую умственную деятельность раскола, которая и по содержанию и по приёмам составляет прямое продолжение древнерусского мышления» (37). Эти черты являются результатом восприятия византийского культурного запаса, прежде всего богословия, семена которого, брошенные на неводеланную почву русской умственной жизни, проросли наивной церковно-нравственной казустикой.

Эти общие положения историк подкреплял рядом конкретных наблюдений над событиями XV в., усилившими отмеченную особенность древнерусского мышления. Важнейшим среди них было приобретение самостоятельности русской соборной церковью, вызвавшее изменение её взгляда на себя. После Флорентийского Собора и падения Константинополя, которые связывались воедино в сознании русского человека и приводили к выводу о том, что причиной последнего была измена истинному православию, это изменение взгляда на себя приобретало характер сознания соб-

ственного превосходства, выражением чего стала концепция «Москва — третий Рим». Вместе с гордостью рождалось и смутно ощущаемое чувство ответственности, стремление строже взглянуть на себя, внести изменения, которые позволили бы соответствовать высокому призванию единственного хранителя истинного христианства. «В появлении мысли об оглядке на себя, о пересмотре своих внутренних недостатков, заключается всё, что можно назвать духовным приобретением русского общества, вынесенным из событий XV в.» (38).

Такая скептическая оценка Ключевского определялась тем, что в основе церковной автономии русской иерархии он видел политические успехи Московской Руси XIV—XV вв., а эти последние были проявлением «общего закона русской исторической жизни». Дальнейшее изложение не оставляет сомнений, что под этим Ключевский, ученик не только Буслаева, но и Соловьёва, понимал формирование государственного начала (39). Именно ему церковь, не чувствующая в себе достаточных сил для осуществления задач нравственного воспитания народа, отдала их решение. «Если перемены в церковном положении и настроении Руси XV в. имели свой первоначальный источник в её государственном росте, то самый этот рост для представителей церкви стал не только историческим фактом, который они благословили и подкрепили своим содействием, но и нравственным правом, которому они подчинились и на которое возложили свои лучшие церковные упования» (40). Отдав инициативу в решении чисто церковных вопросов в руки государства, русское духовенство ограничило свои практические интересы лишь экономической сферой — вопросом о земельных церковных имуществях. При условии его недостаточной образованности церковная мысль приобрела «своеобразное в своей односторонности направление», а именно, повышенный интерес к вопросам казуистического свойства. Завершая первую часть статьи, Ключевский подводил итоги: «Изображённые три факта нашей церковной жизни, обнаружившиеся с половины XV в.: чувство церковной самостоятельности, упадок образования в духовенстве и равнодушие последнего к практической церковной самодеятельности — достаточно объясняют происхождение четвёртого — умножения споров о формальных или казуистических церковных тонкостях, а всеми четырьмя фактами довольно полно определяется умственное состояние русского церковного общества во второй половине XV в.» (41). Дальнейшее исследование было посвящено конкретным событиям в Пскове, которые вполне соответствовали вышеприведённым фактам-обобщениям.

Таким образом, в «Псковских спорах» Ключевским были намечены общие подходы к изуче-

нию проблемы раскола, дана характеристика ряда важных фактов, сочетание которых создавало условия для его возникновения. Однако в данном виде нарратив не объяснял полностью причин раскола, хотя и определял некоторые из них. Отмеченная особенность мышления древнерусского человека не позволяла ответить на вопрос: почему, при наличии уже в XV в. казуистических споров о количестве «аллилуиа», хождении посолонь и двуперстным наложении креста и других вопросах, раскол произошёл только в конце XVII в.? Нарратив являлся как бы незавершённым.

Завершением его стало внесение проблемы в контекст русской истории XVII—начала XVIII вв., что сделал Ключевский в лекционных курсах, читаемых им. Западное влияние, с изображения последствий которого он начал свою преподавательскую деятельность в Московском университете, сменив на кафедре С.М.Соловьёва, давало новый ракурс видения проблемы. Встреча двух культурных влияний становилась тем контекстом, в котором развивались события, приведшие к расколу. Наиболее полное воплощение такой подход к решению проблемы нашёл в статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.» Статья имела и подзаголовок — «историко-психологический очерк». Последнее определялось направлением того издания, в котором она была помещена, — журнала «Вопросы философии и психологии». На решение опубликовать статью именно здесь (Ключевский всё же считал «своим» журналом «Русскую мысль») повлияли, по-видимому, добрые отношения с С.Н.Трубецким, ректором университета и активным участником, а затем какое-то время редактором журнала. Стремлению издания вернуть интеллигенцию к национальной религии, здоровым национальным идеалам (42) вполне соответствовала поставленная автором задача: объяснить причины раскола с народно-психологической точки зрения. Последнее, в свою очередь, точно отражало то направление, в котором шло в 90-е годы осмысление Ключевским подхода к изучению истории вообще.

Новый подход выразился прежде всего в структуре нарратива. Он был как бы разбит автором на две части. Первые три раздела давали преимущественно характеристику объективного хода событий, а в последующих на первый план было выдвинуто их восприятие историческими субъектами. Не случайно третий раздел он заключал словами: «Так шли дела, но не так складывались впечатления: первые шли по правилам исторической логики, а вторые складывались по менее урегулированным предприятиям народной психологии» (43). Однако эта разбивка довольно условная, поскольку можно говорить лишь о том, что выдвинуто на первый план в каждой части. В целом же нарратив построен на антиномии объектив-

ного и субъективного: от исторического факта к его восприятию, которое становится основой мотивировки нового действия, воплощающегося в новый исторический факт. Развивая центральную метафору повествования — метафору корабля, на который вступало русское общество, чтобы отправиться за знаниями, можно сказать, что нарратив приобретает волнообразный характер с волнами неодинаковой высоты и силы, набегаящими на этот корабль.

Итак, отправным пунктом исследования было положение о встрече двух культур, хотя и родственных, европейских, но очень непохожих одна на другую, представлявших «различные мирозерцания, разные способы развития и различные понимания смысла и целей бытия» (44). Особенность положения общества Московской Руси в середине XVII в. заключалась в том, что, укрепившись в политической и церковной самостоятельности, оно, с одной стороны, уже утратило почитание авторитета Востока, хотя и сохраняло духовные связи с ним, с другой, — влекомое к Западу потребностями в научных и технических знаниях, не находило там союзников. «Русский человек очутился между двумя мирами, не доверяя одному, пугаясь другого и нуждаясь в обоих» (45).

Далее Ключевский раскрывал этапность западного влияния. В XVI—начале XVII вв. вопрос о заимствованиях с Запада был решён основательно, с чётким определением безопасных границ, в которых они могут быть допущены. «Любопытствовали узнать иноземные хитрости, а не самих хитрецов», — так афористично определил содержание решения Ключевский. Однако постепенно от заимствования технических знаний и изобретений перешли к восприятию житейских удобств и обстановки, затем — к усвоению «тех вкусов и понятий, которыми она была создана и без которых она сама, эта обстановка, безвкусна и непонятна» (46). Объяснение тому, что граница была нарушена, Ключевский видел в психологии человека XVII в., которому недоступно было чёткое разграничение в заимствовании нужного и излишнего, национального и общечеловеческого. И следствие, выводимое из излишества влияния, было также психологическим: «бросаясь на заморские новинки, житейские удобства и изящные развлечения, стали понемногу и смутно чувствовать те духовные интересы и усилия, которыми они были созданы, и полюбили эти интересы и усилия, прежде чем уяснили их отношение к доморощенным понятиям и правилам жизни — полюбили их сперва тоже как житейское развлечение, как приятный и ещё не испытанный моцион засидевшейся мысли» (47). При этом, стремясь не изменить благочестивой старине, но уступая западному влиянию, границу допустимого отодвинули ещё «в глубь своего быта, чуть не до

церковной ограды и домашнего очага, но не хотели отступать дальше» (48). И здесь Ключевский уточнял, что это ход размышлений «руководителей русского общества». «Огромное большинство общества было менее разборчиво и более пугливо» (49). Однако при этом он не был склонен считать западное влияние и даже его излишества, которые выводили влияние из сферы политической в сферу бытовую, настораживая тем самым русское общество, причиной раскола. «Другое дело, когда запало в умы подозрение, а не посягает ли иноземное влияние на жизнь нравственно-религиозную, не прокрадывается ли оно за ограду Церкви. В этой заветной области затрагивались наиболее дорогие жизненные интересы, доступные самому простому разумению, возникали всем одинаково ощутительные опасности, грозила общая конечная гибель, и тревога должна была превратиться в страшный испуг, в народное смятение» (50).

Такое психологическое состояние было подготовлено предшествующими историческими событиями и их восприятием русским человеком. Среди них — Смутное время, породившее «сильное недоверие к нравственной устойчивости общества», равно как укрепившее недоверие к латинству. Следствием сомнений в прочности оснований общества в условиях крутого поворота становилось пробуждение и обострение характерных для древнерусского человека эсхатологических настроений, связанных с ожиданием неминуемого пришествия антихриста. Акцент, как видим, всё больше смещался на восприятие. Не случайно именно в третьем разделе Ключевский писал, что раскол соприкасался с западным влиянием *народно-психологической* (здесь и далее курсив автора) стороной. Пытаясь ответить на вопрос: почему произошло это соприкосновение, или, как он ещё называл этот процесс — «встреча», Ключевский отметил парадокс: она произошла «при посредстве одного недоразумения». Понятно, что «недоразумение» не может соответствовать строгому логическому понятию «причина», поэтому и употреблено не «вследствие», а «при посредстве». Именно неверное восприятие логики исторического развития людьми XVII в., развившееся в тревоге по поводу введения новшеств в русской церкви, начавшегося при патриархе Иосифе и продолжившегося при Никоне, было ближайшей причиной движения во имя старого обряда. Объективный ход событий определял, что эти новшества не были прямым следствием западного влияния, а как раз были направлены против него. Польско-литовская уния, отторгнувшая часть паствы от Русской православной церкви и загнавшая её под власть папы, Смута, чуть не погубившая преемницу Византии (две большие волны нахлынули), успехи католической лиги в начале тридцатилетней войны и «наплыв» в Москву люда с лютерского Запада (две волны поменьше) привели к

тому, что: «в виду поднимавшейся грозы, русское церковное общество насторожилось, начало собираться с силами и прибираться, готовясь к борьбе и внимательнее присматриваясь к своим недостаткам» (51). Так Ключевским намечался мотив, за которым следовало действие. Усиливались сношения с восточным патриархом в целях исправления домашних церковных порядков, появилась «потребность сблизиться с настоящим, действительным православным Востоком». И вновь автор возвращался к мотиву (волна отхлынула), чтобы углубить его понимание. Теперь он подчёркивал расширение и прояснение взгляда русского церковного общества на своё положение во вселенской церкви. Отсюда вытекала возможность (но не необходимость. История не подчинена строгой внутренней логике, с Гегелем Ключевский распрощался ещё в университете, теперь приходила пора прощания с «реализмом») занять достойное место среди других поместных церквей, «стать питомником и рассадником духовного просвещения для всего православного мира» (52). И далее — оттенки чувства, с каким брались за дело: «Эта высокая миссия должна была и пугать и радовать: пугать — трудностью и опасностью непривычного дела, радовать — мыслью, что вот сам византийский Восток, павший второй Рим, зовет Москву себе на смену — стать третьим» (53). Уточнив мотив, Ключевский приступал к характеристике действия, точно подмечая и способ его осуществления — торопливо и суетливо. Далее следовало перечисление фактов: приглашение остаться в Москве протосингелу Александрийского патриарха Иосифу, затем — скитальцу-греку Арсению, вызов киевских учёных Епифания Славинецкого с товарищами, помещение 30 учёных старцев в Андреевском монастыре, наконец, открытие греко-латинской школы, то есть всех тех действий, которые вызывались наметившимся изменением взгляда русского церковного общества на себя. А все вместе эти изменения и действия вели к тому, что «... *еллинская* мудрость, мимо которой, как великого душевредного соблазна, боязливо чураясь и крестясь, пробегал благочестивый древнерусский грамотей, — эта самая еллинская мудрость теперь провозглашалась если не источником, то необходимым пособием христианского любомудрия и благочестия, и признание этой мудрости в качестве такового пособия вменялось в обязанность, как завет знаменитых отцов Церкви и учителей благочестия — Василия Великого, Григория Богослова и многих других» (54). От этих порождённых конкретной исторической ситуацией восприятий дальнейший путь исследователя шёл к глубинному слою исторически сложившейся психологии народа.

Как уже отмечалось, с четвёртого раздела статьи на первый план изложения Ключевский выдвигал субъективное восприятие процессов и со-

бытий. Коль скоро речь шла о наметившейся переоценке значения науки, то именно с восприятия этого факта он и начинал анализ. Сначала возникали раздумья о её душеполезности, перераставшие в опасения, так как за самомнением молодых, овладевших знаниями своим трудом, в их небрежении старшим поколением, не обладавшим таким знанием, виделась опасность для общества, в нравственной устойчивости которого не были твердо уверены. Опасения сменило испуганное убеждение в её душевредности, когда по ассоциативности мышления пришли к выводу, что она — одна из латинских козней. Ключевский, отмечая ассоциативность как признак мышления древнерусского человека, показал, на чём и как строились ассоциации. Они улавливали прежде всего внешнее свойство, которое укладывалось в матрицу сложившегося мировосприятия. В данном случае: сначала Ключевский показал восприятие проводников знания (восприятие конкретное). Ими являлись киевляне и греки. Первые, после заключения Брест-Литовской унии, — «юннты», а порой даже еретики; у вторых тоже царил невежество, повсюду в богослужении видны были следы латинства, т.е. и те и другие не сохранили истинного благочестия. Затем историк перешёл к анализу восприятия содержания науки. Здесь схема сложнее. Ключевский подметил, что воспринималось не содержание науки, а её дух, направление. Не зная науки, имели о ней понятие, но понятие превратное, отличающее в ней не знающие своих границ своеволие и пытливость, претивших древнерусскому уму, «воспитанному в смиренномудрии, в недоверии к собственным силам, в мысли об Откровении как руководителе, указывающем и цели, и пределы человеческого разумения» (55). Из такого отношения выростала апологетика невежества: «Невежество не только извинялось, но и оправдывалось, даже возводилось в доблесть, становилось предметом гордости, своего рода долгом...» (56). В итоге в сознании древнерусского человека вопрос об отношении разума и веры разрешался их противопоставлением, антитезой, в то время как, по мысли Ключевского, они должны дополнять друг друга (57). При этом историк точно подметил тот механизм, с помощью которого сложные абстрактные понятия низводились до уровня обыденного понимания простого русского человека: «Таков метод наивного мышления: противную идею, опасное начало оно облекает в конкретный, наглядный образ житейского врага, чтобы возбудить надлежащую энергию для борьбы с ним ... Понятия, чувства и отношения надобно перерядить в куклы, чтобы сделать доступными детскому пониманию» (58). Так постепенно выкристаллизовывалось народно-психологическое настроение, которое Ключевский назвал *латинобязнью* и которое определяло восприятие никоновских реформ



как латинских. Однако не это настроение было решающим в образовании раскола.

Чтобы ответить на вопрос о главной причине раскола, Ключевский уточнил задачу: «В происхождении раскола надобно различать два момента: *нравственно-психологический* — переворот в каждом отдельном старообрядце, отделявшемся от Церкви, и церковно-канонический — образование особого сектантского общества из отделившихся. Мы имеем в виду только первый из этих моментов» (59). Старообрядчество выразилось в выступлении в защиту православной старины, нарушавшейся новшествами Никона, которые были восприняты как *новая* латинская *вера*. В этом Ключевский отмечал, как уже говорилось, нарушение нормальной логики восприятия исторического процесса. И если один мотив — латинобоязнь как патологический симптом русского религиозного настроения того времени был теперь точно выяснен, то необходимо было определить и другой, чтобы понять, как «усмотрели новую веру в том, в чём не было никакой веры». Этот мотив историк искал в обрядовом направлении древнерусской религиозной жизни. При этом он чётко различал обрядность и старообрядчество: «Обрядность, как настроение, есть такая психологическая конструкция, при которой всякое внутреннее движение просится и вырывается наружу, требует и ищет выражения, какого бы то ни было, это всё равно, лишь бы оно гармонировало с душевным движением. Старообрядчество есть привычка выражать известные душевные состояния только в известных формах, завещанных преданием и хорошо разученных памятью» (60).

Ключевский ставил перед собой задачу проследить постепенное вырождение обрядности в «бессознательное бессмысленное волхование». Рассматривая обряд «как выразитель религиозного мотива и момента и как хранитель того и другого» (61), он видел в нём вспомогательное средство воспитания религиозного чувства. Русь, как и другие народы восточной Европы, не застала «христианства апостольского и святоотеческого». Она восприняла его от Византии, которая (здесь Ключевский повторял свою оценку византийского влияния конца 60-х годов) в X и XI вв. «была не вполне удовлетворительной проводницей и истолковательницей духа первобытного христианства» (62). Ограничившись введением церковной иерархии, богослужения и церковной дисциплины, передачей книг и правил, она предоставила новообращённых самим себе. В условиях, когда семена веры были брошены в невзрачную почву, обряд приобретал особое значение. Он был тем средством, которое действовало непосредственным образом на чувства, возвышая их, но затем и мысль постепенно вовлекалась в церковный обряд, порождая напряжённую, по-

детски пугливую казуистику. Тенденция эта всё сознательнее и явственнее проявлялась «в возбуждении мысли о сохранении или восстановлении первобытной чистоты церковного обряда» (63). Этот второй этап развития обрядности, которому Ключевский посвятил когда-то целую статью, теперь получил точную характеристику, позволившую ответить на возникший тогда вопрос: почему при напряжённом обсуждении всех тех разногласий, которые вызвали раскол, он не произошёл ни в XV, ни в XVI вв.? «Поправку ещё отличали от переделки, и потому от этого мнения не выходило никакой беды; от него ещё далеко было до старообрядческого культа мёртвой буквы» (64).

Наконец, третий этап был завершением вырождения обрядности в старообрядство, когда форма (обряд) теряла своё содержание (религиозное чувство). Объясняя это, Ключевский вновь обращался к объективному ходу исторических событий, не забывая следить за тем, как он отражался в сознании русского человека. Заключение Флорентийской унии, падение Царьграда, воспринятое как кара Божия за отступление от истинного православия, уединили русскую церковь. Отрадным в этом одиночестве было осознание своей особой судьбы, вылившееся в историческую теорию «Москва — третий Рим». Правда, из этих фактов вытекали и негативные следствия: во-первых, угасала мысль «о вселенском религиозном сознании как средстве проверки местного понимания христианской истины», что в какой-то мере оправдывалось отсутствием тогда канонического органа, авторитетного для всех поместных церквей; «во-вторых, русское церковное общество стало проникаться национальным самомнением и самодовольством» (65). В русское церковное общество с середины XV до середины XVII вв. проникала и закрепилась в нём мысль, что оно «уже восприняло всё, что нужно для спасения верующего, и ему больше нечему учиться, нечего и не у кого больше заимствовать в делах веры, остаётся только бережно хранить воспринятое вселенское сокровище» (66).

Признание христианской истины национальной монополией вело к отказу от всякого движения религиозной мысли, канонизации сложившегося церковного порядка, признанного «неприкосновенной святыней со всею его обрядностью, даже с установившимся отношением к обряду» (67). Поэтому введение Никоном обрядовых изменений было встречено как покушение на старую веру.

Но и здесь Ключевский не останавливался, а искал тот побудительный мотив, который вызвал непосредственное действие — перелом в душе каждого старообрядца, порывавшего с взрастившей его церковью. Происходило это под воздействием агитации тех городских и монастырских начётчиков, в среде которых и сложилось осознанное своеобразное отношение к обряду как догма-

ту. Неумение разделить их вело к перерождению заботы о чистоте текста и обряда в бессмысленное поклонение букве и форме. Всякое их изменение рождало страх, что тем самым нарушен догмат, страх, который «сковывал религиозное чувство, затруднял развитие и проявление задушевной набожности, сердечной теплоты веры» (68). Так Ключевский наметил особенности религиозного мировосприятия первых старообрядцев — «чёрствость» религиозного чувства и «неумеренную вещественность» представлений. «При таком непосредственном реализме созерцания авторитет церковной старины и сила привычки сообщали религиозному мирозерцанию, составившемуся из предрассудков и недоразумений, такую убеждённую, которая трудно поддавалась какому-либо стороннему давлению» (69). Это позволяло объяснить поведение староверов. Под влиянием агитаторов в народной массе рождался испуг, который «скорее всякой эпидемии заражает массы». Эсхатологические настроения, ожидание конца света как наказания за отступление от истинного благочестия порождали фанатизм. «Людьми овладевало мужество отчаяния, решимость без воли, и они шли на всё, как люди, разбежавшиеся под гору и бессильные остановиться перед пропастью. Эта самоотверженность без самообладания, наиболее обычный вид фанатизма масс, всего труднее поддаётся действию благоразумия» (70). Этой психологической мотивацией объяснялось мученичество. «Вольное мученичество, само напрашивающееся на страдание, — один из заразительных видов панического изуверства. У наших старообрядцев XVII в. оно соединялось с безотчётным, суеверным страхом перед церковной новизной как перед смертным грехом или нечистой силой» (71).

Самым важным психологическим моментом в старообрядчестве Ключевский считал зависимость внутренних движений от внешних действий и образов, порождённую особенностью восприятия византийского влияния — восприятия внешних форм без понимания и осмысления. Эта особенность становилась устойчивой исторической традицией, проявившейся и при восприятии западного влияния и сохраняющейся вплоть до его времени, что очень волновало Ключевского. Размышляя над проблемой вскоре после публикации статьи, он записал свой очередной афоризм: «Под византийским влиянием мы были холопы чужой веры, под з[ападно]европейским стали холопами чужой мысли. (Мысль без морали — недомыслие; мораль без мысли — фанатизм)» (72). По-видимому, в этом скрывалась причина того, что историк опубликовал статью, в которой причиной раскола назывались недостатки воспринимающей среды, а не излишества западного влияния, и в этой связи давались нелестные характеристики первым старообрядцам в то время, когда общественное мнение под

впечатлением бессмысленных гонений правительства на староверов относилось к ним со всё большей симпатией.

«Западное влияние не было прямой причиной церковного раскола, но пробуждённая им латинобоязнь послужила важным коэффициентом, усилившим народно-психологическое действие прямых церковных его причин. Эта латинобоязнь дала общепонятное и желанное оправдание косному и робкому формализму религиозного чувства, затронутому церковными новшествами, неумению приподнять религиозную мысль до уровня требований времени, превратила это неумение в оппозицию, сообщила этой косности энергию, самоуверенность и обаяние исповеднического подвига, — словом, из слабости сделала силу», — сжато суммировал итог Ключевский (73).

Выводы о воздействии раскола на западное влияние были изложены конспективно и не выходили за пределы XVII в. Главный из них звучал парадоксально: раскол обеспечил успех западному влиянию, так как были чётко разграничены государственные и церковные дела и подчёркнуто, что ни то, ни другое не связано с каким-либо иноверным исповеданием. Западное влияние ограничивалось сферой государственной. Это позволило обществу спокойнее отнестись к нему. Вопрос образовательный о выборе между эллинизмом и латинством приобрёл более безопасную форму вопроса о преимуществе одного из богословских направлений. Предпочтение было отдано староотеческому направлению, что закреплялось созданием высшего духовно-учебного заведения с греками преподавателями, которое осуществляло не только богословское образование, но и следило за его чистотой. Схоластика, вместе с латынью, утвердилась в политической сфере. Наконец, когда стояние за веру переросло в государственный мятеж и было открыто провозглашено, что причина раскола — невежество, вопрос был решён окончательно в пользу западного влияния.

Характер изложения выводов свидетельствовал, что вопрос о влиянии раскола на дальнейшее развитие общества был для Ключевского в это время вопросом второстепенным по сравнению с вопросом о западном влиянии и особенностях его восприятия, породивших раскол.

Последним обращением к теме, а по сути, новым её прочтением, стало издание третьей части «Курса русской истории». Ключевский готовил его к печати в период с 1905 по 1907 гг. В основу издания были положены литографии его лекций, составленные в 80-е годы XIX в., а также дополнительные материалы из более поздних исследований историка и так называемой «черновой тетради», что существенно меняло не только текст «Курса», но и концептуальное решение многих про-

блем. Так произошло и с расколом. И дело не только и не столько в том, что текст из литографированного издания Я.Л.Барскова составлял примерно четвертую часть лекций «Курса», посвященных расколу, а в том, что вносимые Ключевским новые фрагменты существенно меняли общее решение проблемы. Причина этого кроется в изменении по сравнению со статьёй о западном влиянии и расколе глубины исторической перспективы и, вместе с тем, видения задач истории. И если первое было результатом включения данного исторического события в более широкий исторический контекст, уходящий своими корнями в далёкое прошлое и влияющий своими последствиями на современность, то второе — результатом всей творческой жизни учёного, отданной изучению истории.

Размышляя над значением четвертого периода русской истории, куда хронологически входил и раскол, и принципах его изучения, Ключевский писал: «Это — наша *новая история*. Конечный предел этого вполне законч[енного] (74) периода совпадает с началом живых поколений, к [ото]рому принадлежат люди моего возраста. Этим изменяется отношение к нему изучающего. В его явлениях невольно ищешь своей биографии, следишь за зарождением общих условий своего личного существования. Здесь источник нового интереса, усиленного стимула для мышления, но и источник нового искушения для мысли. Начинаешь чувствовать себя близким или отдалённым участником наблюдаемых явлений, если не их деятелем, то их жертвой. Это невольно располагает нас искать при изучении не причин, а виновников случившегося, превращаться из историков в следователей. Я прошу вас не вспоминать выражение, которое так часто повторяют, *о суде истории*. Им обыкновенно угрожают, но он никого не пугает и ни от чего не удерживает: его боятся только честные дельцы, которым нечего бояться, которых никакой суд не осудит. Суд истории — это приговор могилы, которая всё покрывает — и долги, и доблести. Историк не могильный сторож, его место не на кладбище, а в архиве. Его дело не тревожить покой отцов, а готовить детей к планомерному продолжению унаследованной от отцов работы» (75).

В издание этот слишком личный фрагмент не вошёл, а заменившие его более строгие и лаконичные фразы, хотя и несли в себе в основном тот же смысл, всё же не включали рассуждения о суде истории (76). Однако это не меняет, как представляется, главного. В сознании историка с 90-х годов постепенно утверждалась ранее лишь смутно угадываемая за его художественными образами исторического прошлого мысль о необходимости *понимания* истории для правильной оценки исторических событий и процессов (77). Для понимания

настоящего нужно знание и понимание прошлого — так формулировал свою позицию Ключевский в период работы над «Курсом».

Выдвинув на первый план задачу *понимания* истории, Ключевский рассматривал её и как средство выработки общественных идеалов, и как нравственный долг по отношению к предкам, определяя тем самым специфику воспитания историей (78). «Предмет истории — то в прошедшем, что не проходит, как наследство, урок, неконченный процесс, как вечный закон. Изучая дедов, узнаём внуков, то есть, изучая предков, узнаём самих себя. Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нём живем, как и к чему должны стремиться» (79). В таком контексте чисто исследовательская задача познания истории приобретала и некоторый чисто личностный оттенок: «Курс русской истории» — последняя работа исследователя (что отчётливо осознавалось автором), и это позволило сказать кое-что и о пережитом и наболевшем человеку, вся жизнь которого прошла в истории. В этом, быть может, кроется разгадка парадоксальной, как нам кажется, ситуации, заключающейся в том, что Ключевский и дневники вёл (хотя, конечно, прежде всего для себя), и афоризмы и мысли об истории (и не только, и даже не столько о ней) записывал, а мемуаров не оставил. К тому были причины — личная скромность и то, что последние годы были заняты подготовкой к печати «Курса». Но последнее позволяет несколько иначе взглянуть и на самый «Курс», особенно на заключительные его части, увидеть в них своеобразно преломившийся элемент мемуаристики, или «автобиографии», как писал сам Ключевский. Действительно, в них, за строками, описывающими ход русской истории, всё отчётливее проглядывает личность историка, его судьба. Все эти изменения в методологических принципах изучения истории проявились при решении им проблемы раскола.

Казалось бы, общий подход к проблеме оставался прежним — рассмотрение раскола в контексте соприкосновения двух влияний: византийского — церковного и западного — государственного. По сути, не меняло общих оценок и афористическое определение особенностей каждого из них: «Греческое влияние захватывало всё общество, не захватывая всего человека; западное захватывало всего человека, не захватывая всего общества» (80), — хотя в нём, как и в поиске корней славянофильства и западничества во взаимоотношениях этих влияний, угадывалась более длительная перспектива, положенная в основу изучения предмета. Прежними оставались и основные элементы народно-психологического состава старообрядчества, формулировки которых были филигранно отточены. Ключевский определил их следующим обра-

зом: 1) «национализация вселенской церкви» как проявление церковного самомнения, приведшего к национальной монополизации православия; 2) «латинобоязнь» как проявление косности и робости богословской мысли, оказавшейся неспособной к усвоению нового знания; 3) «языческая обрядность», в которой проявилась инертность религиозного чувства (81). Однако в текст были внесены и такие изменения, которые, как при повороте калейдоскопа, создали из тех же самых фактов, как из ярких камешков, новую картину.

Прежде всего Ключевский уточнил своё отношение к значению религиозного текста и обряда для решения данной проблемы: «Объясняя происхождение раскола, у нас часто с особенным ударением и некоторым пренебрежением указывают на слепую привязанность старообрядцев к обрядам и текстам, к букве писания, как к чему-то очень неважному в деле религии. Я не разделяю такого пренебрежительного взгляда на религиозный обряд и текст».

Следующий за этим раздел «Сила религиозных взглядов и обрядов», во многом совпадая с соответствующим разделом статьи «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.», в результате некоторого сокращения и структурного изменения приобретал несколько иной смысл, когда подчёркивалась не вспомогательная воспитательная роль обряда, а выделялось: **«так религиозное мирозерцание и настроение каждого общества неразрывно связаны с текстами и обрядами, их воспитавшими»** (82).

В сопоставлении двух текстов раскрываются поиски историком точного отношения к проблеме, сложные и противоречивые. Ещё до публикации статьи Ключевский нашёл великолепную метафору относительно значения обряда: «Обряд — религиозный пепел: это нагар на вере, образующийся от постепенного охлаждения религиозного чувства; но он и охраняет остаток религиозного жара от внешнего холода жизни. Обряд — действие, вызываемое чувством; становясь привычным, оно может и заменять утомлённое чувство, может и подогревать чувство, готовое погаснуть. В пепле долго держится часть тепла от горения, его образовавшего» (83).

Однако ни в статью, ни в «Курс» эта метафора не вошла. И если в первом случае всё довольно очевидно: её тональность и смысл не соответствовали общему замыслу автора, то во втором — возникает вопрос: почему? Ответ дал сам Ключевский, отделив специально богословское значение обряда от общего психологического и заявив: «Я не богослов и не призван раскрывать богословский смысл предметов» (84). Едва ли будет уместным искать в этих словах скрытую иронию, нередко сопровождавшую его высказывания. Скорее, это просто констатация факта. Уж слишком

далёк в это время Ключевский от того мальчика-семинариста, которого когда-то Пензенский архиеп-архией Варлаам вызывал вместе с его другом Порфирием Гвоздевым для публичного диспута в назидание его преподавателям (85). В пользу этого говорит и то, что в «Курсе» этот фрагмент максимально приближен к тексту, из которого он заимствован. А этот своеобразный «первоисточник» — работа П.С.Смирнова «История русского раскола старообрядства» — был рекомендован Учебным комитетом к употреблению при изучении раскола в духовных семинариях, а Святейшим Синодом удостоен полной премии Московского митрополита Макария. Сближение это — вовсе не «осторожность», которую усматривают в его лекциях некоторые исследователи. Просто это опора на авторитет другого исследователя, ближе стоящего к предмету (86).

Следствием разграничения богословского и психологического значения обряда стало смягчение эмоциональной оценки «обрядоверия». В этом же направлении изменяло общую тональность нарратива и исключение из него ряда интересных наблюдений над психологией раскольников (эсхатологическое мировосприятие и связанный с этим фанатизм), сделанных в статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.»

Вторым существенным дополнением, меняющим общую оценку причин и отчасти значения раскола, было введение в текст лекций характеристики Никона. И здесь дело не только в том великолепном сравнении, которое нашёл для характеристики этого исторического персонажа Ключевский и от включения которого в текст издания он, как представляется, никак не мог отказаться: «Никон принадлежал к числу людей, которые спокойно переносят страшные боли, но охают и приходят в отчаяние от булавочного укола. У него была слабость, которой страдают нередко сильные, но мало выдержанные люди: он скучал покоем, не умел терпеливо выждать; ему постоянно нужна была тревога, увлечение смелую ли мыслью или широким предприятием, даже просто хотя бы ссорой с противным человеком. **Это словно парус, который только в буре бывает самим собой, а в затишье треплется на мачте бесполезной тряпкой»** (87).

Значительно важнее было показать мотивацию действий Никона и восприятие его деятельности современниками. Ключевский отталкивался от положения, что ведущим исторически обусловленным мотивом деятельности Никона стала мысль о вселенской церкви и об отношении к ней поместной русской церкви, которая была воспринята последним, правда, с чисто внешней обрядовой стороны, по-старообрядчески. Такая деформация вселенской идеи произошла под влиянием чисто личных мотивов, или «побуждений», как их называет Ключевский: «Вся задача в том, — вос-

производит историк ход рассуждений Никона, — чтобы установить полное согласие и единение церкви русской с другими поместными православными церквами, а там уж он, патриарх всея Руси, сумеет занять подобающее место среди высшей иерархии вселенской церкви» (88). Вводя изменения в существующие церковные обряды и службу, он действовал порывисто и решительно, не считаясь с неподготовленностью к ним общества и жестоко подавляя всякие попытки неповиновения. Именно личные черты характера Никона, вызвавшие именно такой способ введения новшеств, определили изменение содержания борьбы их сторонников и противников: «Вопрос сводился с обряда на *правило*, обязывавшее повиноваться церковной власти», — писал В.О.Ключевский.

И далее: «Дело получило такой смысл: церковная власть предписывала непривычный для паствы обряд; не покорявшиеся предписанию отличались не за старый обряд, а за непокорность; но кто раскаивался, того воссоединяли с церковью и разрешали ему держаться старого обряда. Это похоже на пробную лагерную тревогу, приучающую людей быть всегда в боевой готовности. Но такой искус церковного послушания — пастырская игра религиозной совестью пасомых. Протопоп Аввакум и другие не нашли в себе столь гибкой совести и стали расколоучителями. А объяви Никон в самом начале дела всей церкви то же, что он сказал покорившемуся Неронову, не было бы и раскола» (89). Так Никон объявлялся виновником раскола. Его мощная фигура заслоняла собой ту причину, которую Ключевский в своей статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.» характеризовал как главную для его возникновения и которую в «Курсе» он определял как «косность религиозного чувства» (90).

Однако виновным в расколе был отнюдь не один Никон. Скрытая полемика с Н.Ф.Каптеревым по поводу реформаторства патриарха (91) позволила Ключевскому сказать кое-что «исторически-поучительное» о роли в расколе иерархии в целом: «Корректурная — не реформа, и если корректурные поправки были приняты частью духовенства и общества за новые догматы и вызвали церковный мятеж, то в этом прежде всего виноват сам Никон со всей русской иерархией: зачем он предпринимал такое дело, обязанный знать, что из него выйдет, и что же делали русские пастыри в продолжение столетий, если не научили своей паствы отличать догмат от сугубой аллилуйи?» (92).

Вопрос звучал риторически.

Существенно менялись по сравнению со статьёй о западном влиянии и расколе выводы. Они по своему характеру явно выходили за рамки рассматриваемого периода — XVII в., — заключая в себе намёки на современность. Более точно было определено и их содержание. Прежде всего, Ключевский

выделил два аспекта последствий раскола: для просвещения и для определения отношения общества к западному влиянию. В первой сфере раскол дал косвенный толчок развитию школьного просвещения, выводы, делавшиеся из понимания его причин и наблюдения над событиями того времени, привели к образованию руководимой греками славяно-греко-латинской академии, которая следила за чистотой веры. В «Курсе» Ключевский чётко формулировал намеченную в статье лишь пунктиром мысль о вырождении высокой московской миссии просвещения всего православного мира в церковно-полицейское учебное заведение (какая уж тут осторожность), добавляя: «которое стало первообразом церковной школы». Это добавление явно было навеяно личными воспоминаниями о той душливой атмосфере пензенской семинарии, из которой он вырвался когда-то на вольный воздух университетской жизни.

Говоря о содействии раскола западному влиянию, историк не ограничивался только этим аспектом. В этом разделе содержался ответ на давно возникший вопрос о причине того, почему иерархия, долго колебавшаяся в своём отношении к расколу, в конце концов выступила против него. «Единодушие здесь устанавливалось по мере того, как церковный спор передвигался с обрядовой почвы на каноническую, превращался в вопрос о противлении паствы законным пастырям. Когда в правящей иерархии все поняли, что дело не в древнем или новом благочестии, а в том, остаться ли на епископской кафедре без паствы или пойти с паствой без кафедры, подобно Павлу Коломенскому» (93).

Очевидность выбора и его этического содержания не требовали дополнительных эксплицитных оценок. В этом контексте важным становилось отношение общества к иерархии и церкви. Двойственность отношения к наблюдаемым явлениям — принятие новшеств по долгу послушания без уважения к их вводителю, сострадание к жертвам жестоких гонений при осуждении их иступлённых выходов — рождала сомнение, которое разрешалось либо уходом в раскол, либо, для большей части, сделкой с совестью. Последние «оставались искренне преданы церкви, но отделяли от неё церковную иерархию и полное равнодушие к ней прикрывали наружнопочтительным отношением» (94). И опять за этим выводом вставал личный опыт историка, давно разуверившегося и в иерархии, и в духовенстве, но, несмотря на это, долгое время преподававшего в духовной академии, а главное — до конца жизни сохранившего веру в нравственные истины, завещанные Христом (95).

Наконец, Ключевский делал вывод об отношении государства к церкви. Впечатления, вы-

несенные из поведения Никона, претендовавшего на верховенство духовной власти в государстве, определили решительное, хотя и не афишируемое действие: не допускать иерархию к участию в государственном управлении. «Этим закончилась политическая роль древнерусского духовенства, всегда плохо поставленная и ещё хуже исполняемая» (96). Не преминул историк указать и на то, как раскол отразился в сознании Петра, реконструировав возникающие у него из столкновения с историческими событиями представления о родной старине, расколе и мятеже: «старина — это раскол; раскол — это мятеж; следовательно, старина — это мятеж. Понятно, в какое отношение к родной старине ставила преобразователя такая связь представлений» (97).

Так концепция раскола приобрела окончательный вид и стала неотъемлемой частью «Курса русской истории» В.О.Ключевского.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. историографические и библиографические обзоры: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский: История жизни и творчества. М., 1974. Глава первая; Шикло А.Е. Современная советская литература по истории отечественной исторической науки эпохи капитализма // История СССР. 1983. №7. С.111–112, 120–121; Byrnes R.F. Soviet historians' views of Kliuchevskii // Kliuchevskii's Russia: Critical Studies. Canadian American Slavic Studies. 1986. Vol. 20. Nos. 3–4; Riasanovsky N.V. Kliuchevskii in Recent Soviet Historiography // Ibidem; Byrnes R.F. The Survey Course That Became a Classic Set: Kliuchevskii's COURSE OF RUSSIAN HISTORY // The Journal of Modern History. 1994. №66. В последней статье В.А.Александрова справедливо ставится вопрос о необходимости выработки нового подхода к наследию Ключевского. См.: Александров В.А. Василий Осипович Ключевский (1841–1911) // История СССР. 1991. №5.

2. Byrnes R.F. The Young Kliuchevskii: «under the Bells» of Penza // Slavonic and East European Review. 1989. Vol. 67. №4. P.564–581; Byrnes R.F. Kliuchevskii's View of the Flow of Russian History // Review of Politics. 1993. Vol.55. №4; Emmons T. Kliuchevskii's Pupils // California Slavic Studies. 1992. Vol.14. P.68–98; Kliuchevskii's Russia: Critical Studies // Canadian American Slavic Studies. 1986. Vol.20. Nos.3–4; Riasanovsky N.V. The Image of Peter the Great in Russian History and Thought. N-Y, Oxford. 1985. P.166–176.

3. Byrnes R.F. Kliuchevskii on the Multy-National Russian State // Russian History. 1986. Vol. 13. №4. P.322. Байрнес преувеличивает значение оценки Г.П.Федотова, не замечая, что она продиктована совсем иным по сравнению с Ключевским подходом к житийной литературе, древнерусской духовности в целом. Ср.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 и Федотов Г.П. Святые

древней Руси. Париж, 1931. Цели «проанализировать различные *провалы* (курсив наш — А.А.) Ключевского в трактовке истории церкви и религии» подчинена статья П.Бушковича в сборнике «Kliuchevskii's Russia: Critical Studies» (p.357–366). В целом интересная статья Г.Фриза из этого же сборника (p.399–416) страдает одним существенным недостатком — автор пытается реконструировать целостную картину взглядов Ключевского на предмет, не замечая их изменения.

4. См.: Маджаров А.С. Афанасий Шапов. Иркутск, 1992. С.105–106.

5. Кони А.Ф. Воспоминания о В.О.Ключевском // В.О.Ключевский: характеристики и воспоминания. М., 1912. С.147. До этого свидетельства об интересе Ключевского к проблеме нам известно лишь одно упоминание в письме Ключевского Гвоздеву от 17 марта 1862 г., да и то не вполне уверенное (хотя это вполне может быть и элемент рисовки), о работе Дмитрия Ростовского (Даниила Саввича Туптало) о раскольниках. См.: Ключевский В.О. Письма: Дневники: Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С.87.

6. Ключевский В.О. Рукописная библиотека В.М.Ундольского // Отзывы и ответы: Третий сборник статей В.Ключевского. М., 1914. С.116.

7. Там же. С.124.

8. Ключевский В.О. Аллилуиа и отец Пафнутий // Отзывы и ответы. С.210–211. Подробно об этом случае см.: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. С.170–173.

9. Назначение Ключевского официальным оппонентом, возможно, имело источником события, случившиеся на второй год его службы в академии и описанные Н.А.Заозерским (см.: Заозерский Н.А. В.О.Ключевский в его рецензиях диссертаций на учёные степени докторов и студентов Московской духовной академии // Василий Осипович Ключевский: Биографический очерк, речи, произнесённые на торжественном заседании 12 ноября 1914 года, и материалы для его биографии. М., 1914. С.75–78). Это могло бы служить доказательством случайности этого события в научной биографии историка, если бы не публикация описания диспута самим учёным, когда уже были напечатаны два его обзора (там же. С.441).

10. Ключевский даже заявляет вначале: «Я не буду делать вам никаких замечаний» (Ключевский В.О. Докторский диспут г. Субботина в Московской Духовной Академии // Отзывы и ответы. С.270). Правда, ждать полного следования этому утверждению от язвительного и скептического молодого учёного было бы наивностью.

11. Там же. С.270–271.

12. См.: Там же. С.272–275. Ни лидеры раскола, ни его рядовые участники никогда не станут «героями» Ключевского, как утверждает Байрнес (см.: Byrnes R.F. Kliuchevskii on the Multi-National Russian State. P.327). Конечно, при этом нами учитывается различие семантики слова «герой» в русском и английском языках. Коннотация слова «герой» в употреблении Байрнеса свидетельствует, что он говорит о положительном отношении Ключевского к старообрядцам. Однако из стрем-

- ления Ключевского понять их нельзя вывести симпатию историка к ним или оправдание их действий. О причинах появления Аввакума, Логгина и других на страницах окончательной редакции «Курса русской истории» будет сказано в соответствующем месте.
13. Ключевский В.О. Докторский диспут. С.278.
  14. См.: Vernadsky G. Russian Historiography. P.138–139.
  15. Гулыга А.В. Ключевский и русская культурная традиция // Традиция в истории культуры. М.,1978. С.212–216, 221 (прим. 3).
  16. Ключевский В.О. Письма: Дневники: Афоризмы и мысли об истории. М.,1968. С.239–240.
  17. См.: Зимин А.А. Формирование исторических взглядов В.О.Ключевского в 60-е годы XIX в. // Исторические записки. М.,1961. Т.69. С.184 (сн. 49), 187 (сн. 76).
  18. Ключевский В.О. Письма. С.65.
  19. Виппер Р.Ю. Памяти великого ученого // Русские ведомости. 1911. 17 мая. Очень точная характеристика влияния общественной атмосферы этого года на Ключевского дана его первым учеником П.Н.Милюковым. См.: Милюков П.Н. Ключевский В.О. // В.О.Ключевский: характеристики и воспоминания. С.198–199.
  20. Ключевский В.О. Письма. С.31–32, 43, 55–56.
  21. Там же. С.106.
  22. См.: Зимин А.А. Формирование исторических взглядов Ключевского. С.188 и сн. 78. Отметим, что влияние Буслаева определило и негативное отношение к славянофилам. См. замечание Ключевского по этому поводу в письмах. С.60.
  23. Чумаченко Э.Г. В.О.Ключевский — источник. М.,1970. С.64.
  24. Ключевский В.О. «Великие Минеи-Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием»: Отзыв об издании Археографической комиссии // Отзывы и ответы. С.3.
  25. Там же. С.10.
  26. Некоторые мотивы, побудившие Ключевского написать рецензию на эту работу, довольно точно подмечены М.В.Нечкиной, хотя невнимание к нравственной стороне («если можно назвать стороной его главное содержание», как говаривал Ключевский) кризиса делают односторонним и понимание его поисков места в общественной жизни (не замечено нравственное негодование в связи с покушением Каракозова), да и в данном эпизоде, как какой-то делец от науки, он «умывает руки» в споре с Соловьёвым о значении житий для изучения проблемы колонизации (тема-то «перехвачена»). Ср.: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. С.143–148, особенно: С.147.
  27. Очень точное определение найдено А.В.Гулыгой. См. его: Ключевский и русская культурная традиция. С.215.
  28. См.: Ключевский В.О. Письма. С.104–118, 245; Киреева Р.А. За строчками примечаний // Вопросы истории. 1970. №1. С.214–220; Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. С.139–142.
  29. Ключевский В.О. Новые исследования по истории древнерусских монастырей // Отзывы и отзывы. С.28. См. также: С.26–32, 43.
  30. Там же. С.62, 82.
  31. Ключевский В.О. Церковь по отношению к умственному развитию древней Руси: Разбор сочинения А.Шапова // Отзывы и ответы. С.137.
  32. Там же. С.164–165.
  33. Там же. С.153.
  34. Там же. С.169.
  35. Это точно подметил Илья Серман, однако он упустил из виду довольно скептическое отношение Ключевского к результатам византийского влияния, имевшего лишь чисто внешний характер. Поэтическая фантазия народа прорывается через навязываемый ей шаблон, привнесённый из Византии. Как ни парадоксально, но правы и И.Серман, и справедливо критикуемая им М.В.Нечкина, хотя каждый из них видит лишь ту сторону Ключевского, которая ему ближе. См.: Серман И. Ключевский и русская литература // Kluichevskii's Russia: Critical Studies. P.424–427. И ещё. Ключевский видит не только различия византийского и западного влияний, но и параллель — усвоение без понимания. Эта параллель как *longue durée* у Броделя. И опять парадокс: сходство в приёмах восприятия породило различие в результатах. См.: Ключевский В.О. Письма. С.366–368; он же. Неопубликованные произведения. С.308–309.
  36. Ключевский В.О. Псковские споры // Опыты и исследования. С.99. Собственно с содержанием полемики связаны две последние части работы, а также диссонирующий с содержанием IV части («Спор с латинами») фрагмент о соборах псковского духовенства. Последний вообще не вписывается в структуру нарратива, нарушает его логику, поскольку важен для Ключевского в чисто прикладных целях, связанных с полемикой, — для датировки используемого источника (ср.: С.72–78, 101).
  37. Там же. С.39.
  38. Там же. С.43.
  39. Это не первое проявление влияния С.М.Соловьёва на молодого Ключевского. Ещё в рецензиях 1869–1870 гг. Ключевский близок к оценкам возрастов жизни общества, о которых писал и говорил в лекциях Соловьёв. К этому влиянию нужно добавить и влияние Б.Н.Чичерина, если понимать влияние не как эпигонство. В результате размышлений о значении возникновения государства Ключевский приходит к отрицательной оценке этого факта с точки зрения его прогрессивности. См.: Ключевский В.О. Письма. С.243, 246–247.
  40. Ключевский В.О. Псковские споры. С.45.
  41. Там же. С.50.
  42. См.: Bohachevsky-Chomiak M. Sergei N. Trubetskoi: An Intellectual Among the Intelligentsia in Prerevolutionary Russia. Belmont, 1976. P.68.
  43. Ключевский В.О. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. (историко-психологический очерк) // Очерки и речи. Второй сборник статей В.Ключевского. М.,1912. С.413. Думается, что в текст вкралась опечатка: логичнее не «предприятиям», а «понятиям».
  44. Там же. С.388.
  45. Там же. С.390.

46. Там же. С.396.  
 47. Там же. С.398–399.  
 48. Там же. С.399.  
 49. Там же. С.400.  
 50. Там же. С.402.  
 51. Там же. С.407.  
 52. Там же. С.410.  
 53. Там же. С.411.  
 54. Там же. С.413.  
 55. Там же. С.422.  
 56. Там же. С.423.  
 57. См.: Там же. С.424. Это более широкая тема для Ключевского. Она связана с его оценкой взаимоотношений славянофилов и западников, арьергардные батальи которых на страницах журналов он застал в молодости и вынес из этого неприязненное отношение и к тем, и к другим. А более широко — с оценкой роли интеллигенции в современной ему России, интеллигенции, к которой он и принадлежал, и не принадлежал, или не хотел принадлежать. Ср.: Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. С.298–309.  
 58. Ключевский В.О. Западное влияние. С.425.  
 59. Там же. С.429.  
 60. Там же.  
 61. Там же. С.434.  
 62. Там же. С.436.  
 63. Там же.  
 64. Там же. С.438  
 65. Там же. С.441–442.  
 66. Там же. С.445.  
 67. Там же. С.446.  
 68. Там же. С.453.  
 69. Там же. С.454–455.  
 70. Там же. С.458.  
 71. Там же. С.459.  
 72. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. С.309.  
 73. Там же. С.467.  
 74. Возможно, точнее — закончившегося.  
 75. Ключевский В.О. Соч. В 9-ти томах. Т.3. С.363–364.  
 76. Ср.: Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.5–6.  
 77. Очень точно это уловил П.Н.Милюков, который, однако, не заметил эволюции взглядов учителя, поэтому и соседствуют у него «понимание» рядом с «реализмом» взглядов Ключевского, поскольку в основе оценки — собственный взгляд на историю, допускающий такое соединение. См.: Милюков П.Н. В.О.Ключевский. С.186, 199.  
 78. Ключевский В.О. Соч. Т.1. С.62.  
 79. Ключевский В.О. Письма. С.332.  
 80. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.244–245.  
 81. Там же. С.295.  
 82. Ср.: Ключевский В.О. Западное влияние. С.432–434 (это положение вызвало впоследствии критику А.В.Карташева. См.: Карташев А.В. Смысл старообрядчества // Сборник статей, посвящённых П.Б.Струве. Прага, 1925. С. 374–375) и Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.270–272.  
 83. Ключевский В.О. Письма. С.333.  
 84. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С. 270.  
 85. Письма В.О.Ключевского к П.П.Гвоздеву (1861–1870). М., 1924. С.127 (прим. 2).  
 86. Ср.: Александров А.В., Янин В.Л. Предисловие // Ключевский В.О. Соч. Т.1. С.19; Freeze G. Russian Orthodoxy. P.408–409. Но в это время (после 1905 г.) и цензура была обуздана законом, да и бояться после ухода из духовной академии в 1906 г. Ключевскому было нечего. Нам в этом фрагменте слышится отголосок очень давнего утверждения, своей строгостью выбивавшегося из ёрнического тона всей статьи об отце Пафнутии: «Есть места, где шутить не должно; есть предметы, о которых позволено говорить только серьёзно; есть наконец люди, от которых привыкли ждать только дельных, основательных речей. К таким местам принадлежат церковь и обитель; к таким предметам принадлежат вера и наука; к таким людям принадлежат те, кого зовут отцами» (С. 214). И если в первом и последнем Ключевский давно уже разуверился, то второй пункт утверждения оставался для него важным до конца жизни.  
 87. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.281.  
 88. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.286.  
 89. Там же. С.289. Однако ни Аввакум, ни Неронов, ни Логгин не стали «героями» Ключевского. Они вводятся автором (художником слова) на страницы «Курса», чтобы, с одной стороны, оттенить характер Никона, а с другой — проиллюстрировать в лицах намеченную в статье «Западное влияние» мысль о значении «агитации» в распространении раскола. Ср.: Ключевский В.О. Западное влияние. С.448–449.  
 90. Ср.: Ключевский В.О. Западное влияние С.466–467 и Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.290.  
 91. См.: Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православное обозрение. 1887. Т.1. Подробно взгляды Каптерева анализируются в кн.: Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., 1991. Глава 10.  
 92. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.290.  
 93. Там же. С.297–298.  
 94. Там же. Соч. Т.3. С.298.  
 95. Ключевский В.О. Письма. С.301, 311–312, 337, 344, 384–385, 387, 395.  
 96. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.298.  
 97. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.299. Отметим, что Пётр Ключевского мыслил не ассоциациями древнерусского человека, а по строго выверенному силлогизму, в основе которого — рациональное мышление. Много увидел своим «внутренним оком» Ключевский из того, что станет достоянием исторической науки позже и будет связано с именами совсем других историков.

