

УНИВЕРСИТЕТ – УЧИТЕЛЮ

О. Г. УСЕНКО

**ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА
В РОССИИ XVII–XVIII ВВ.**

Пособие для учителей истории средней школы

Часть 1

Тверь, 1994

[обложка]

Государственный комитет РФ по высшему образованию

Тверской государственный университет

**ФАКУЛЬТЕТ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ
ОРГАНИЗАТОРОВ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

О. Г. УСЕНКО

**ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА
В РОССИИ XVII–XVIII ВВ.**

Пособие для учителей истории средней школы

Часть 1

Тверь, 1994

[с. 1]

В пособии характеризуются особенности народного сознания в России XVII–XVIII вв., рассматриваются спорные и нерешённые вопросы истории народных выступлений, анализируются культурные и психологические механизмы социального протеста. Пособие содержит богатый фактический материал по истории религиозно-общественных движений, крестьянских войн и самозванчества в XVII–XVIII вв.

Печатается по решению кафедры отечественной истории исторического факультета Тверского государственного университета.

Автор Олег Григорьевич Усенко – кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории

Ответственный за выпуск серии «Университет – учителю» кандидат педагогических наук, доцент, декан ФПК ОНО
Галина Юрьевна Ксензова

Лекция 1. ВВОДНАЯ (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ, МЕТОДОЛОГИЯ, ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ, ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ)

Спецкурс посвящён спорным и нерешённым вопросам истории **народных выступлений** в России XVII–XVIII вв. Речь пойдёт прежде всего о выступлениях русского населения, а также о тех интернациональных движениях, главными участниками которых были представители русского народа.

В его истории XVII и XVIII века оказались переломным этапом. Это был период оформления и расцвета крепостнической системы, период утверждения абсолютизма и подчинения церкви государству, период генезиса капиталистических отношений и перехода России от средневековья к Новому времени. Уже исходя из этого можно составить представление об актуальности темы.

Действительно, без изучения истории народных выступлений XVII–XVIII вв. трудно рассчитывать на успешное решение таких важнейших проблем, как эволюция государственного строя России, внутренняя политика самодержавия в данный период, невозможно абстрагироваться от выступлений народных масс и тем исследователям, которые изучают историю православной церкви – историю, куда XVII и XVIII века вписали интереснейшую главу под названием «Раскол». Помимо этого, изучение массовых движений социального протеста помогает понять специфику российского общества XVII–XVIII вв., законы его развития как целостной системы.

Неоценимую помощь история народных выступлений может оказать исследователям русской средневековой культуры вообще и народной культуры эпохи феодализма в частности, а также тем, кто занимается проблемами исторической психологии. Лозунги и стремления восставших были тесно связаны с фольклорными представлениями, однако в ходе народных выступлений XVII–XVIII вв. проявлялись и те черты народного сознания, которые не нашли отражения в произведениях фольклора и, более того, не стали предметом сознательного описания в письменных источниках. Поэтому в ряде случаев для адекватного понимания того или иного фольклорного текста просто необходимо знание характерных особенностей социального протеста в данный период времени. Анализ же этих особенностей напрямую связан с изучением психологии повстанцев, их эмоций и побуждений, стереотипов их поведения и мотивов деятельности. В свою очередь, подобное исследование даёт богатый материал для суждений о характерных чертах мышления трудового населения

России вообще, а также отдельных его слоёв и категорий.

Однако, в конце концов, изучение социального протеста важно и само по себе. Во-первых, это самостоятельное направление в исторической науке, столь же равноправное, как и все другие. Во-вторых, данное направление поднимает тот пласт нашего прошлого, степень изученности которого оставляет желать лучшего. Речь идёт о «народной истории» – об истории, творимой самими трудящимися в состоянии и ощущении полной свободы. Большинство выступлений социального протеста в России XVII–XVIII вв. вспыхивало и развивалось по сценарию, созданному народным сознанием, и в ходе их трудящиеся массы выступали уже не объектом, а субъектом политики, пусть на время, но вершителями судеб России.

История социального протеста как целостная и самостоятельная проблема впервые была поставлена и стала активно изучаться после 1917 года. Причиной тому были как цензурные рогатки, препятствовавшие публикациям на эту тему до революции, так и то обстоятельство, что господствующим направлением в русской исторической науке XIX – начала XX в. была т. н. «государственная школа». Подавляющее большинство историков того времени

усматривало в развитии феодального государства главным образом прогрессивные черты. Соответственно народные выступления протеста получали чаще всего негативную оценку. Они представлялись вспышками анархии, проявлениями невежества и отсталости народа.

Смена общественного строя в стране привела к переоценке народных выступлений против феодального гнета. «Смена веков» была также связана с формированием в 20–30-х гг. т. н. «марксистской методологии», одним из догматов которой был классовый подход и связанная с ним апология «классовой борьбы». Аксиомой стали известные слова из «Манифеста Коммунистической партии» о том, что «история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 424).

Применительно к феодальной эпохе, наряду с термином «классовая борьба», употреблялось выражение «антифеодальная борьба». Что же до понятия «социальный протест», то в советское время его применяли крайне редко и неохотно, причём опять-таки в качестве синонима к слову «борьба». Подобная, так сказать, «агрессивность» понятийного языка была обусловлена ещё и тем идеологическим фоном, что господствовал в советском обществе с 20-х по конец 80-х гг. Советской идеологии была присуща абсолютизация насилия

как средства решения общественных проблем. Насильственные («революционные») действия преподносились в качестве наиболее эффективных инструментов строительства «светлого будущего». А поскольку в советском обществе все проявления социального протеста, напротив, подавлялись, то вступал в действие психологический закон «замещения» – и то, что невозможно было в настоящем, многие искали и находили в прошлом. Таким образом, для одних исследователей восхваление участников народных восстаний было выполнением социального заказа, для других – психологической компенсацией того чувства бессилия, которое их не покидало.

Современное российское общество постепенно избавляется от идеологических пут предшествующего времени. Наступила пора и для переоценки советского исторического наследия. В полной мере это относится к историографии народных выступлений, в том числе и выступлений в России XVII–XVIII вв.

Прежде всего выглядит некорректным обозначение всех народных выступлений эпохи феодализма термином «классовая борьба». Во-первых, известны такие формы народного протеста, которые даже с натяжкой трудно назвать «борьбой» (в строгом смысле этого слова). Во-вторых, вызывает сомнения эпитет «классовая». Даже если исходить из того определения классов, что дал В. И. Ленин в работе «Великий почин» (в советской историографии оно было главным), то окажется, что феодальное общество классов – как основных формообразующих элементов – не знало. Деление на классы стало первичным и явным только в условиях буржуазного общества. Что же касается феодального строя, то для него первичным и социально значимым было деление людей по их юридическому статусу – по сословиям. При этом, как известно, **юридические перегородки мешали формированию классов и осознанию классовых противоречий.**

Некорректным выглядит эпитет и в выражении «антифеодальная борьба». К чести советских историков далеко не все из них соглашались не обращать на это внимание. Так, Н. И. Павленко ещё в 1968 г. писал о том, что нельзя называть убийства помещиков, крестьянские побеги и восстания антифеодальной борьбой, поскольку такая борьба подразумевает ликвидацию феодализма как общественной системы. На самом же деле крестьяне выступали против отдельных феодалов – конкретных врагов; их борьба не выходила за рамки феодального строя, имея своей целью лишь обеспечение более

благоприятных условий для ведения крестьянского хозяйства (Павленко, 1968. С. 106). Хотя вызывавший сомнение термин по-прежнему

активно употребляется, однако исследователи отдают себе отчёт в его условности и считают необходимым оговариваться, что под «антифеодальной направленностью» народных выступлений они понимают именно борьбу против конкретных феодалов и представителей царской администрации (см.: Очерки. С. 37). Что ж, скудость понятийного аппарата делает подобный подход вполне допустимым.

К сожалению, советская историография не оставила нам в наследство разработанной и общепризнанной типологии социального протеста («классификации форм классовой борьбы»). Поэтому, не вдаваясь в разбор существующих точек зрения, мы просто обобщим то, что уже наработано, и сформулируем своё собственное мнение на этот счёт.

На теоретическом, абстрактном уровне все формы социального протеста можно разбить на 3 класса: 1) экономический протест, 2) политический, 3) идеологический. В свою очередь, внутри каждого из этих классов можно провести разбивку на типы, исходя из параметров: а) **массовый** протест – единичный, б) легальный – нелегальный, в) «светский» – религиозный, г) активный (насильственный) – пассивный (ненасильственный).

Комбинация тех или иных параметров создаёт множество вариаций (видов) социального протеста. Так, примером **массового** нелегального религиозного протеста, выраженного средствами идеологии, будет **коллективное** самосожжение крестьян-«староверов». В качестве примера массового нелегального религиозного протеста, но уже в сфере политики, подойдёт начальный период «Соловецкого сидения» 1668–1676 гг., когда монахи отказались принять «новопечатные» богослужебные книги и закрыли ворота Соловецкого монастыря перед царской администрацией. Впрочем, посылка войск для осады монастыря заставила монахов перейти от пассивного протеста к активному (см. лекции 3, 7).

Хотя у данной типологии есть достоинства, условность её всё же очевидна. Прежде всего, она не слишком удобна для анализа конкретных, реальных форм социального протеста, ибо не учитывает уровня сознательности протестующих и степень опасности их действий для государства. Стало быть, нужно перейти к разговору о таких классифицирующих понятиях, как «движение», «выступление», «волнение», «мятеж», «бунт», «восстание».

Большинство историков не обращает внимания на корректность употребления перечисленных понятий. К примеру, как синонимы

фигурируют «волнение», «бунт» и «восстание» (см.: Мавродин, 1988. С. 236–266). Между тем правильнее было бы развести эти термины.

«Движение» как историческое понятие обозначает деятельность некоторой совокупности людей, объединённых общими лозунгами, целями и стремлениями общественно-политического характера, причём неважно, входят ли эти люди в единую организацию или вообще не знают о существовании друг друга (ср.: «движение многостаночников», «движение за мир»). Если **участники движения** связаны-таки узами единой организации или просто считают себя соратниками, то здесь уже речь идёт о **выступлении** (ср.: «выступление рабочих Путиловского завода», «выступление крестьян-общинников»). **«Движение» может быть растянуто во времени и в пространстве, «выступление» же всегда локально и**

ограничено жёсткими временными рамками.

Термин «волнение» в исторической литературе определён лишь частично – применительно к выступлениям крестьян, Им обозначается неповиновение помещицкой или правительственной власти, представляющее «по юридическому существу своему нарушение целыми группами крестьян законов, регулирующих крепостные отношения» (Игнатович. С. 42). Данное определение требует уточнений и дополнений, ибо, хотя и применимо к волнениям «рабочих людей» (часто – тех же крестьян), однако его недостаточно для понимания волнений среди казаков и стрельцов. Для двух последних групп указанный термин будет включать не только отказ выполнять распоряжения властей и командиров, не только открытое проявление недовольства со стороны казаков или стрельцов, но также их готовность (психологическую и даже организационную) взяться за оружие.

Вооружённая борьба против правящего слоя описывается в терминах «бунт», «восстание», «мятеж». Последнее понятие чаще всего применяется к антиправительственным выступлениям каких-либо воинских формирований, в остальном же воспринимается как синоним двух других понятий. Между тем, на наш взгляд, «мятеж» может быть заменой только термину «восстание».

Восстание отличается от бунта более высоким уровнем сознательности участников – тем, что восставшие самостоятельно планируют свои действия, сами выбирают стиль своего поведения. Восстание начинается по инициативе народных масс, по их собственному почину; для восставших вооружённая борьба – заранее намеченный пункт деятельности. Бунт же – простая реакция на действия властей, первыми прибегнувшими к оружию как средству наведения

порядка. Да, бунтующие тоже ведут массовую вооружённую борьбу (как и восставшие), однако для них эта борьба – нечто неожиданное, не запланированное заранее, к ней переходят под давлением властей, в ответ на карательные мероприятия, вызванные какой-то иной формой народного протеста. Чаще всего бунт был конечной фазой волнения, а гранью, отделяющей первое от второго, служило появление карательных войск и начало репрессий.

От бунтов и восстаний следует отличать действия «разбойных партий». Взять, например, крестьян. Официальные документы XVII–XVIII вв. «бунтом» именуют выступления крестьян какого-либо помещика против него самого, «разбоем» же – действия беглых крестьян, соединившихся в «партию» и выступавших против разных помещиков, да и не только против них, а вообще против тех, «кто деньги имеет». Кроме того, разбойные отряды были, как правило, немногочисленными: от 20 до 70 человек. Но главное всё же вот в чём: «разбойный человек» никаких созидательных целей не ставил. Он даже не пытался создать какие-то новые отношения в деревне, учредить свою власть, освободить от крепостного гнёта определённую территорию. Он мстил, добивался мимолётных успехов и уходил, укрываясь в лесах и камышах, чтобы совершить новое нападение и вновь скрыться... (см.: Мавродин, 1988. С. 234–236).

С точки зрения психологии, все проявления народного недовольства в период феодализма можно поделить на 3 категории: 1) социальная борьба (синоним с оговорками – антифеодалная борьба), 2) народное сопротивление, 3) **социальный протест в узком смысле**.

«Социальная борьба» (термин не очень удачен, однако лучше, чем «классовая борьба») – всегда **массовая**, коллективная, преимущественно деструктивная по своей направленности, сознательная форма протеста (начинается по инициативе повстанцев). Её конкретные проявления – восстания и крестьянские войны.

«Народное сопротивление» (термин Б. Ф. Поршнева) может быть индивидуальным или коллективным (например, побег), активным (бунт, убийство феодала, разбой) или пассивным

(отказ от работы на господина). Но в любом случае оно является вынужденным шагом, ответной реакцией на действия противника, в руках которого инициатива. «Народное сопротивление» всегда локально, раздроблено, цель его участников – защита интересов своей социальной, группы, своего хозяйства, своей личности.

Социальный протест в узком смысле подразумевает отказ

угнетённых от каких-либо действий, направленных на самовольное изменение существующего порядка вещей. В этом случае народное недовольство сублимируется, тратится на создание фольклорных произведений (прежде всего сатирического или утопического характера, а также посвящённых народным мстителям), на составление челобитных, исков и прошений с жалобами на конкретных представителей царской администрации и землевладельцев. Наконец, негативные эмоции могут получить «культурный» выход в виде роста религиозной экзальтации, усиления народного внимания к вопросам церковной жизни.

В широком смысле термин «социальный протест» охватывает все проявления народного недовольства, охарактеризованные выше. Такая двойственность в понимании термина объясняется недостаточной разработанностью понятийного аппарата. Можно надеяться, что со временем положение выправится, и угроза путаницы будет снята. Но пока ещё терминология не устоялась, нужно постоянно оговаривать, что подразумевается под тем или иным словом, играющим роль понятия.

Соответственно прежде чем идти дальше, необходимо пояснить, наконец, какой смысл мы вкладываем в понятия «народ» и «народные выступления».

К народу (трудовому населению, трудящимся) мы относим: податное население – крестьян, посадских людей, с XVIII в. – однодворцев; казаков (за исключением войсковых старшин); стрельцов и солдат; приходское духовенство и рядовое монашество (не выше игумена). Таким образом, народным массам противостоят привилегированные сословия (бояре и дворяне), владельцы поместий и вотчин (в том числе церковные иерархи, настоятели крупных монастырей), чиновники, обладающие правом решать судьбы людей лично, а также средний и высший командный состав вооружённых сил.

Что же касается движений и выступлений социального протеста, имевших место в России XVII–XVIII вв., то народными будут считаться, очевидно, те, среди участников которых большинство составят представители всех или отдельных слоёв трудового населения.

Долгое время в советской историографии господствовал схематизированный подход к анализу народных выступлений. Если речь шла о выступлениях под религиозными лозунгами, то они чаще всего объявлялись бесперспективными и даже реакционными («религия – опиум народа», – сформулировал К. Маркс). При изучении же выступлений «светского» характера исследователи часто пренебрегали

необходимой полнотой анализа.

Вполне понятная в рамках марксистской методологии сосредоточенность исследователей на экономической подоплёке социального протеста часто оборачивалась огрублением исторической действительности, ибо приводила к тому, что взгляды восставших напрямую увязывались с их экономическим положением. При этом одни авторы обращали главное

внимание на движущие силы и социальную базу движений, не придавая равного значения анализу лозунгов и стремлений их участников. Соответственно о направленности выступлений судили по тому, какие социальные силы в них участвуют.

Другие исследователи, наоборот, за отправную точку анализа брали заявления и программные документы восставших, а уж затем, сообразно полученным выводам, определяли движущие силы и социальную базу движения.

Схематизация истории народных выступлений в России XVII–XVIII вв. обуславливала такой недостаток советской историографии, как приверженность к событийной стороне явлений, описательность, оборотной стороной чего было невнимание к скрытым, глубинным механизмам социального протеста, корнящимся в психологии людей.

Так, уделялось крайне мало внимания вопросу о поводах народных выступлений. Кроме того, анализ представлений и стремлений восставших часто сводился к изучению т. н. «повстанческой идеологии». Причём в эту «идеологию» включались, как правило, только открыто сформулированные цели, лозунги и намерения восставших; она часто оказывалась произвольной конструкцией, соответствующей априорным представлениям исследователя. Более того, сами действия повстанцев рассматривались с точки зрения того, насколько в них реализовалась эта самая «идеология».

Другими словами, «идеологии» отводилась роль высшего уровня в сознании народных масс, главного руководителя их мыслей и поступков. Любые действия и высказывания восставших, не подпадающие, на взгляд исследователя, под проявления сформулированной им «идеологии», либо объявлялись следствием классово-незрелости выступления, либо попросту игнорировались. Подобный подход был характерен и для тех исследователей, которые считали, что при феодализме сознание трудящихся не поднималось до уровня идеологии, замыкаясь в рамках «общественной психологии» (причём понимание последней опять-таки было часто произвольным).

К числу недостатков предшествующей историографии следует отнести и то обстоятельство, что не были разработаны чёткие критерии,

на основании которых можно было бы определить хронологические и географические рамки движения, выделить этапы его развития. Очень часто исследователи, изучавшие одно и то же выступление, называли разные даты его зарождения и окончания, расходились в вопросе о его периодизации. Историографическая разногласия в немалой степени вызвана и тем, что авторы по-разному понимали и те критерии, на основе которых тот или иной индивид (социальная группа) включается в число участников данного движения социального протеста.

Для того чтобы избежать указанных недостатков, необходимо изменить угол зрения на проблему. Прежде всего нужно отказаться от классового подхода, противопоставив ему принцип объективности. Данный принцип требует рассматривать общество как единый организм, где каждый элемент (социальный слой) необходим для нормального функционирования общественной системы в целом. Исходя из этого, не разумно вставать на точку зрения одного класса, одного социального института; исследователь должен занимать беспристрастную, «срединную» позицию.

Большие перспективы исследователям сулит применение системного подхода. Каждое движение социального протеста в России XVII–XVIII вв. можно представить звеном в единой цепи народных выступлений того времени, т. е. элементом определённой системы. Сопоставление народных выступлений между собой, сравнение их по ряду параметров позволяет выделить как общие, типичные черты социального протеста в России XVII–XVIII вв., так и особенные – к примеру, отличия между выступлениями, основными участниками

которых были представители разных социальных слоёв.

Системный подход совершенно определённым образом заставляет подходить и к изучению истории отдельно взятого движения. Всякое выступление в общем виде можно представить как систему из трёх взаимосвязанных элементов: во-первых, это некая совокупность людей, объединённых общностью своих устремлений и поступков; во-вторых, это лозунги и планы действий, социально-политические представления участников движения; в-третьих, руководители (предводитель) выступления.

Анализ взаимосвязей между этими элементами помогает определить хронологические рамки движения и этапы его развития. Переберём возможные варианты. В ходе выступления может измениться состав его участников, однако если их лозунги и цели остаются прежними, то, очевидно, нельзя сказать, что движение умерло. Можно

говорить лишь о том, что начался новый этап его развития. Движение продолжает существовать и после смены его руководства. Причём эта смена совсем не обязательно кладёт начало новому этапу в истории выступления. Для перехода в новое качество нужно, чтобы изменился либо состав участников, либо характер и набор лозунгов, либо то и другое вместе.

Допустим теперь, что меняются лозунги и цели движения. Если они меняются кардинально, то следует говорить о перерождении выступления, о появлении нового движения на старой базе. Если же речь идёт лишь о корректировке лозунгов и целей (т.е. приоритеты остаются неизменными), то это служит указанием, что движение вступило в новый этап своего развития.

Стало быть, конкретное выступление умирает в двух случаях: 1) когда меняются приоритеты в целях и устремлениях его участников, пусть даже состав последних остался прежним, 2) когда не остаётся больше людей, открыто провозглашающих главные лозунги данного движения и действующих сообща (вариант – замена лозунгов повлекла смену движущих сил выступления). Смерть лидера или перемены в руководстве могут положить конец выступлению только в том случае, если это сопряжено с каким-либо из двух вариантов или же с ними обоими.

Системный подход помогает найти критерии и для определения географических рамок народных выступлений. Эта проблема актуальна прежде всего для исследователей тех движений, которые захватывали большие территории и представляли собой совокупность разрозненных вспышек протеста, зачастую отдалённых от очага движения и друг от друга не только в пространстве, но и во времени (типичный пример – крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.).

На наш взгляд, объединять разрозненные выступления рамками единого движения можно лишь тогда, когда они, во-первых, находятся в отношении «причина – следствие» (т.е. «центральное» восстание порождает выступления поддержки и развивается вместе с ними), а во-вторых, когда все участники данных выступлений считают себя соратниками, идут под общими лозунгами, выдвигают единые требования.

Теперь нужно остановиться на термине «участник движения». В советской исторической литературе довольно часто понятия «движущие силы» и «участники движения» употреблялись как синонимы. Для представителей же правящего слоя, принимавших участие в народных выступлениях, был придуман термин «попутчики». Он явно неудачен,

поскольку в нём содержится намек на некоторую заданность, неизменность данного движения, ход которого как бы не зависит от тех, кто некоторое время идёт с ним «по пути». Очевидно, «попутчиков» следует всё же отнести к числу полноправных участников народных выступлений протеста.

Но каковы же критерии участия в движении социального протеста? Они, на наш взгляд, следующие: 1) непосредственная включённость индивида в состав повстанческого войска или организацию восставших вообще, 2) ведение индивидом боевых действий в составе относительно автономной организации (отряда), но при подчинении повстанческому руководству или при поддержании с ним регулярной связи, 3) осознание индивидом (социальной группой) своих действий и планов как составной части данного движения – в условиях полной независимости от повстанческого руководства или же отдалённости от него (основного района восстания).

С точки зрения системного подхода, нельзя ограничиваться изучением лишь идейной (рациональной) стороны повстанческого сознания и сосредоточивать внимание лишь на том, что открыто сформулировано восставшими, что получило вербальное (словесное) выражение. Человеческое сознание вообще представляет собой сплав мышления, переживания и деятельности. Соответственно исследователь социального протеста должен, помимо «идеологии», анализировать эмоциональный и поведенческий аспекты сознания восставших.

Особое внимание следует обращать на интерпретацию поступков людей, поскольку их публичные декларации и словесные намерения могут расходиться с их делами. К тому же в поведении людей проявляются подсознательные установки, мотивы, пристрастия, реализуются их переживания, эмоционально окрашенные представления о себе, своих врагах и союзниках и т.д.

Современные исследователи в сознании участников народных выступлений выделяют политические, правовые, нравственные и религиозные представления. Однако такое деление весьма условно, ибо в средние века все эти взгляды были элементами целостного образования, внутри которого не было никаких граней, – «фольклорного сознания». Они являли собой синкретическое единство, выражались часто в одних и тех же понятиях, которые за счет своей многозначности могли обслуживать совершенно различные (с нашей точки зрения) сферы сознания.

Для обозначения всех психологических феноменов (идей, представлений, установок и эмоций), которые толкали людей к участию

в движениях социального протеста и диктовали им поведение, направляли их деятельность в ходе выступлений, предлагается термин «социально-политические представления». Внутри последних можно выделить относительно автономное образование, которое, несмотря на свой динамический (изменчивый) характер, всё же довольно устойчиво, благодаря чему выполняет функцию интегратора (объединителя) всех перечисленных выше взглядов, т. е. оказывается их ядром. Речь идёт об идеологии участников народных выступлений.

В исторической литературе не оспаривается тезис о наличии социально-политических представлений у народных масс в эпоху феодализма. Но вопрос, была ли у них идеология, и если была, то что из себя представляла, остаётся спорным. Утверждения об отсутствии у трудящихся идеологии в период феодализма основаны на перенесении в прошлое современного понятия «идеология». Под последней обычно понимается система взглядов, выражающая интересы определённого класса, программа его политической борьбы (Рахматуллин. С. 404; Милов. С. 48; Черепнин. С. 9; Гутнова. С. 24). Для сторонников данной точки зрения характерна уверенность, что идеология отличается рациональным и

научным характером, что ей соответствует особая терминология (см. об этом: Буганов, 1974. С. 47–52).

При решении данной проблемы важно последовательно соблюдать принцип историзма, который советует не подходить к явлениям прошлого с мерками современной эпохи, советует оценивать ушедшее с его собственных позиций, по критериям не нашей, а той эпохи.

Во-первых, нужно учитывать исторический, преходящий характер форм идеологии, её изменчивость по мере общественного развития. Это значит, что определение идеологии, верное для нашего времени, может не годиться для средневековья. При этом следует брать во внимание и такую вещь, как субъективный фактор. Имеется в виду возможность выбора между готовыми идеологическими формами и «заготовками», с одной стороны, и созданием собственной идеологической конструкции – с другой (главное, чтобы люди считали данную систему взглядов своей идеологией, чтобы она удовлетворяла их потребность в наглядном выражении их интересов).

Если данная система взглядов помогает какой-либо части общества осознать свои потребности в виде интересов и бороться за них (т. е. вести политическую деятельность), то она есть не что иное, как идеология этой части общества.

Для народных масс в эпоху феодализма функцию идеологии могли

выполнять заложенные в культурной традиции фольклорные представления, связанные с отношением к монарху, правительству, господствующему слою в целом и т.д. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов и религию. Тут можно вспомнить о той роли, которую сыграло протестантство в движениях социального протеста в Западной Европе. Нарождающаяся буржуазия, возглавившая борьбу народных масс против феодальных порядков, своим идейным знаменем сделала то же самое учение, что обслуживало интересы и противоположного лагеря. Однако **христианский** вариант христианской доктрины, буржуазный по своему характеру, в то же самое время удовлетворял и потребности широких народных масс, получивших идейное обоснование для своих стремлений и чаяний – идеологию, полностью соответствующую уровню их развития.

Во-вторых, решая вопрос о том, была ли идеология у народных масс в эпоху феодализма, нужно учитывать и то, насколько лозунги и требования участников народных выступлений соответствовали объективным задачам эпохи. Сообразно с этим нельзя упрекать трудящихся в России XVII–XVIII вв. за то, что они не осознали необходимости изменить общественный строй. Ведь задача ликвидации феодализма как системы могла родиться (и родилась) только в условиях его кризиса, когда в его недрах уже сложился капиталистический уклад (в России это первая половина XIX в.).

В-третьих, следует учитывать и «стиль мышления» изучаемой эпохи, менталитет людей того времени. Необходимо представлять, насколько полно и удачно народные массы использовали объективно обусловленные (данные временем) возможности для самостоятельного анализа общественной жизни, для выработки радикальных лозунгов; каковы были (если, конечно, были) эти самые возможности, в какой степени характер мышления и уровень образованности трудящихся позволял им воспринять передовые учения (если таковое знакомство имело место), насколько требования и лозунги участников народных выступлений соответствовали тому мыслительному материалу, который предоставила им эпоха.

Говоря о России XVII–XVIII вв., следует отметить, что менталитет «низов» – народных масс, во-первых, однотипен менталитету трудящихся в средневековой Западной Европе, а во-вторых, коренным образом отличен от современного, носителями которого являемся мы

сами. Различия между средневековым типом сознания и современным выступают прежде всего как различия между устной и письменной культурами. Для нас наиболее важно отметить следующие черты

устной культуры: легкое верие, веру на слово; огромную роль слухов; ритуальность и символизм; ориентацию на обычай, вечный порядок; большую роль предсказаний и гаданий; невнимание к причинно-следственным связям, к ходу времени и истории; перенос выбора поведения из индивидуального сознания во внеличностную сферу, сферу коллективного опыта (Гуревич, 1981. С. 22–29, 32, 40; Лотман, 1987. С. 4–10).

С «устностью» средневековой культуры «низов» связана такая черта их менталитета, как традиционность. Она проявляется в отсутствии понятий «развитие» и «идеал» (в современном их значении). Функцию идеалов выполняют экспектации (исходящие от окружающих ожидания-требования, образцы одобряемого поведения), основанные на коллективном опыте (СП. С. 200; Мирошниченко, 1976. С. 95). Новое, чтобы не вызывать осуждения, должно представать в образе старого. Познание осуществляется через отождествление полученной информации с прежде усвоенной и проверенной, т. е. как узнавание. Подлинность события удостоверяется соответствием его традициям, коллективному опыту, а также наличием аналогии в сакральных текстах или преданиях (Гуревич, 1984. С. 135; Гуревич, 1981. С. 22, 32, 207; Очерки. С. 14–15). Соответственно достоверные знания ограничены и локальны. Традиционное мышление не знает силлогизмов, поскольку признаёт критерием истины единственно конкретный практический опыт. При этом все абстракции предстают в конкретном, наглядно-образном виде (Лурия. С. 52–60; Гуревич, 1984. С. 96, 103, 113, 151, 205; Клибанов, 1973. С. 80; Щапов, 1867. № 11. С. 157).

Кроме того, средневековое сознание характеризуется ориентацией на сакральное, потустороннее, оборотной стороной чего является известное пренебрежение к земному и практическому, к экономической деятельности. Важность хозяйственных занятий сознаётся, но в системе жизненных ориентиров и ценностей они не занимают главного места. Труд предстаёт необходимостью, определённой Богом для низших слоев общества. Целью трудовой деятельности является лишь воспроизводство непосредственной жизни и «душевная польза» (СП. С. 239; Гуревич, 1984. С. 228; Кон. С. 152; Чёрная, 1980. С. 20).

Вымысел и явь, чудесное и реальное переплетались в сознании людей. Поскольку творцом мира и его центром считался Бог, постольку все мысли о мире так или иначе замыкались на сакральном и носили моральную окраску (Харламов. № 4. С. 228; Гуревич, 1984.

С. 22, 97, 119, 158, 213, 296; Мирошниченко, 1976. С. 93, 97; Чёрная, 1980. С. 18).

Человеческий ум должен был направляться на «угождение Богу», на постижение Бога путём изучения Божественного писания, что практически приравнивало разум к вере и снимало вопрос о каком-либо развитии познавательных способностей человека (Чёрная, 1990. С. 194).

Далее, для средневековья вообще и для народного сознания в России XVII–XVIII вв. в частности характерно превалирование эмоционально-чувственной сферы над рассудочной, несдержанность эмоций и повышенная внушаемость (СП. С. 60; Анцыферова. С. 81–82; Гуревич, 1984. С. 294).

Наконец, носитель средневекового типа сознания не похож на индивидуалиста нового и

нового времени своими личностными характеристиками. В России XVII–XVIII вв. представитель социальных «низов» представлял «соборной» личностью. Он осознавал себя только в группе, благодаря чувству принадлежности к ней и через противопоставление её другим социальным группам. Индивид выступал носителем определённой социальной функции и воспринимался лишь в качестве такового. Его жизненный путь был «запрограммирован» заранее принадлежностью к тому или иному сословию, социальному коллективу, зависел от групповых норм и традиций. Естественно поэтому, что в своей деятельности человек ориентировался больше на оценку со стороны, нежели на собственную самооценку (Гуревич, 1984. С. 144, 215; Клибанов, 1973, С. 82; Мирошниченко, 1976. С. 98; Чёрная, 1980. С. 18–19).

Внешность человека воспринималась как символический знак его сущности, а обычаи, обряды – как священные устои общественного порядка. Изменить внешность, поведение значило или изменить социальный статус (претендовать на подобное изменение), или выступить против законов общества, а стало быть, и против Бога, если, конечно, перемена облика и поведения не санкционирована свыше (Робинсон. С. 353–354; Очерки. С. 5–7; Чёрная, 1980. С. 18; Соловьёв. Кн. 5. С. 340–341). Авторитет личности определялся не столько её заслугами, сколько полномочиями, полученными свыше – от «мира», царя или Бога (ИКЕ. Т. 3. С. 531–532; Плюханова, 1982. С. 190–192).

Конечно, вопрос о том, можно ли сознание народных масс в России XVII–XVIII вв. относить к средневековому типу, до конца ещё не решён, как не решён и вопрос о том, насколько правильно использовать выводы, полученные на западноевропейском материале, для

характеристики сознания трудящихся в России. И всё же, думается, наши выкладки верны – менталитет русского народа в XVII–XVIII вв. действительно принадлежал к средневековому типу. А это значит, что лозунги и стремления участников движений социального протеста в России XVII–XVIII вв. полностью соответствовали объективным условиям интеллектуального развития народа. Планы и воззвания восставших лишь кажутся примитивными, такими они воспринимаются лишь с позиций сегодняшнего дня. Стремление отменить крепостное право и улучшить, исправить феодальную систему (при её сохранении) было тем максимумом, до которого только и могли подняться народные массы при их уровне мышления и образованности.

Итак, мы утверждаем, что у трудящихся России в XVII–XVIII вв. идеология была. Но она имела качественно иную, отличную от современной форму. Народная идеология того времени не претендовала на научность, логичность и стройность, на то, чтобы служить программой (в современном понимании этого слова) политической борьбы «низов» за их интересы. Она не имела специфического понятийного аппарата, строилась на иных мировоззренческих посылах, нежели идеология нашего времени. Идеология трудящихся в России XVII–XVIII вв. была более аморфной и приземлённой, во многом ложной. Однако всё это говорит не об отсутствии народной идеологии, но о её специфике.

Мы предпочитаем функциональное определение идеологии, разумея под ней совокупность явно выраженных и осознаваемых представлений, идей, теорий, которые используются каким-либо классом или сословием в его политической борьбе и выражают в той или иной мере его интересы. Из определения следует, что идеология наличествует лишь в тех проявлениях социального протеста, которые с полным правом можно отнести к сфере сознательной политической борьбы, а кроме того, были характерны для всех слоёв трудового населения. В России XVII–XVIII вв. такими проявлениями социального протеста были только восстания и крестьянские войны. Что же до волнений, бунтов, челобитий и прочего,

то их идейно-психологической основой были социально-политические представления другого, более низкого уровня. Однако нельзя эти уровни разделять и противопоставлять как нечто несовместимое.

Идеологию нельзя отрывать от идейно-психологических феноменов скрытого, латентного характера, т. е. не получивших оформления в лозунгах и воззваниях повстанцев или даже не осознаваемых восставшими. Имеются в виду ориентации, установки, переживания,

стереотипы восприятия и поведения, которые лишь косвенным образом помогают людям осознавать свои потребности в виде интересов, но всё же связаны с этим осознанием, делают его возможным.

Системный подход и принцип историзма подталкивают к тому, чтобы при изучении движений социального протеста использовались данные таких наук, как фольклористика, историческая психология и культурная антропология. Применение междисциплинарного подхода позволяет лучше понять внутреннюю логику и скрытые механизмы поведения восставших, помогает взглянуть на события прошлого глазами их современников и участников.

Таким образом, воссоздание конкретной фактической истории народных выступлений – не самоцель, а лишь средство, средство для нового, более глубокого осмысления прошлого, понимания жизненных проблем людей давно ушедшей эпохи.

Предметом исследования в спецкурсе будут далеко не все формы социального протеста в России XVII–XVIII вв. Для нас главный интерес представляют массовые, коллективные выступления, в которых принимали участие сотни и тысячи людей.

Задачи, которые мы перед собой поставили, таковы:

1) в сознании русских людей – участников народных выступлений XVII–XVIII вв. выявить как общие, типические черты, так и специфические, характерные лишь для определённых слоёв трудового населения,

2) исследовать передаточные механизмы между причинами социального протеста – объективными социально-экономическими процессами – и сознанием трудящихся, их поведением во время массовых выступлений, т. е. изучить глубинные социокультурные факторы возникновения народных выступлений в России XVII–XVIII вв. и закономерности развития последних.

Все проявления социального протеста, на примере которых будут решаться поставленные задачи, можно разбить на 4 группы: 1) массовые выступления «светского» характера, 2) движения под религиозными лозунгами, 3) самозванчество, 4) крестьянские войны.

Разумеется, рассмотреть все выступления социального протеста в России XVII–XVIII вв. просто невозможно. Поэтому нам придётся сделать выборку – взять для анализа строго определённое количество выступлений, причём таких, на примере которых можно судить о характерных чертах социального протеста вообще. Чтобы такая выборка была репрезентативной, она, очевидно, должна представлять все виды массовых движений протеста и, кроме того,

характеризовать особенности этих выступлений в самых различных слоях трудового населения.

На наш взгляд, подобным требованиям отвечает следующий перечень.

А. Движения «светского» характера

1. *Городские выступления*: а) восстания 1648–1650 гг.; б) «медный бунт» 1662 г.; в) восстание в Астрахани 1705–1706 гг.

2. *Стрелецкие выступления*: а) восстание в Москве 1682 г.; б) выступление московских стрельцов 1696 г.

3. *Выступления казаков*: а) движение «вольного казачества» в Центральной России 1615–1618 гг.; б) выступления городских казаков 1648 г.; в) волнения на Дону в 1698 г.; г) восстание под предводительством К. Булавина (1707–1709 гг.); д) «Тарский бунт» 1722 г.; е) выступления донских и яицких казаков 1772 г.

4. *Крестьянские выступления*: а) волнения и бунт посессионных крестьян деревни Маскиной Темниковского уезда (1727–1731 гг.); б) выступление крестьян вотчины графа Бестужева в Псковском уезде (1743 г.); в) движения на землях Железнодорожского монастыря в Галицком уезде (1685–1700 гг.) и на землях Ново-Спасского монастыря в Воронежской губернии (1753–1757 гг.); г) массовые побеги первой трети XVIII в.

5. *Выступления работных людей*: а) волнение на Московском суконном дворе в 1737 г.; б) движение работных людей и мастеровых на заводах князя Репнина в 1755–1761 гг.

Б. Движения под религиозными лозунгами

1. «Чумные бунты» в Москве 1654 и 1771 г.

2. *Движение «раскола»*: а) «капитоновщина», б) «староверие» – деятельность т. н. «расколоучителей», «Соловецкое сидение», выступление раскольников летом 1682 г. в Москве, восстание на Дону в 80-х гг. XVII в., массовые самоуморения, «Тарский бунт» 1722 г.; в) раннее сектантство.

В. Самозванчество

1. Движения в поддержку самозванцев-«мессий» и лжеесвятых.

2. Выступления во главе с претендентами на царский трон.

Г. Крестьянские войны

1. Начало XVII в.; 2. 1670–1671 гг.; 3. 1773–1775 гг.

Нетрудно заметить, что данная выборка (в сущности, классификация) весьма условна. И не только потому, что некоторые выступления характеризуются смешанным составом участников. Дело в том, что такие движения, как «раскол», самозванчество, крестьянские

войны, взаимопроникали, тесно переплетались между собой. Впрочем, главное не в этом – выборка всё-таки помогла очертить границы исследования. **Теперь пора перейти к разговору об источниках и литературе, необходимых для нашей работы.**

Хотя в спецкурсе используются и архивные материалы, большей частью мы всё же будем опираться на опубликованные источники. Кроме того, нужно оговориться, что в ряде случаев мы будем использовать в качестве источника литературу, т. е. подкреплять свои умозаключения цитатами из источников и фактическими данными, взятыми в том или ином исследовании. При отсутствии доступа к необходимым документам такой подход вполне возможен, если, конечно, им не злоупотреблять.

Документы и материалы по истории совместных выступлений стрельцов и посадских людей опубликованы в следующих сборниках: 1) Городские восстания в Московском государстве XVII в. М.; Л., 1936 (здесь собраны источники, повествующие о событиях 1648 г. в Москве, Козлове и Курске); 2) Восстание 1662 г. в Москве. М., 1964; 3) Восстание в Москве 1682 года. М., 1976. Что же касается восстаний в Новгороде и Пскове, а также в Астрахани, то, к сожалению, источники о них большей частью не опубликованы. Посему нельзя не обратиться к работам М. Н. Тихомирова (Классовая борьба в России XVII века. М.,

1969) и Н. Б. Голиковой (Астраханское восстание 1705–1706 гг. М., 1975).

История «чисто» стрелецких выступлений (из числа тех, что попали в поле нашего зрения) нашла отражение в таких публикациях, как «Восстание московских стрельцов: 1698 год (Материалы следственного дела)» (М., 1980) и монография В. И. Буганова «Московские восстания конца XVII века» (М., 1969).

Опубликованных источников по истории казацких выступлений, имевших место в России XVII–XVIII вв., не очень много. Внимание публикаторов обращалось прежде всего на восстание под руководством К.А. Булавина. Львиная доля документов попала в сборник, изданный Историко-археографическим институтом АН СССР под названием «Булавинское восстание (1707–1708 гг.)» (М., 1935). Ряд материалов об этом восстании был напечатан в «Письмах и бумагах Петра Великого» (СПб. – Пг. – М.; Л., 1912–1951. Т. 6–8), «Материалах по истории СССР» (М., 1957. Вып. 5), а также в журнале «Исторический архив» (1960. № 6).

Из других казацких выступлений документальными публикациями

отмечены лишь волнения на Дону в 1698 г. и события в городе Тара 1722 г. О волнениях донских казаков рассказывают следственные материалы, опубликованные М. М. Богословским (Пётр I: Материалы для биографии. М., 1945. Т. 3). По истории же «Тарского бунта» нам известна только одна публикация. Речь идёт о сочинении известного старообрядческого писателя Семёна Денисова, изданном А. И. Мальцевым в сборнике «Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода» (Новосибирск, 1982). Естественно, этого мало, поэтому дополнением служит работа Н. Н. Покровского «Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.» (Новосибирск, 1974).

Кстати, публикация А. И. Мальцева и монография Н. Н. Покровского незаменимы и при изучении такого движения, как «раскол», поскольку в них содержатся сведения о самосожжениях «староверов» – т. н. «Елунской гари» 1722 г.

Большую помощь в изучении казацкой психологии могут оказать произведения фольклора, бытовавшие на Дону в XVII–XVIII вв. Мы используем следующие публикации: 1) Исторические песни XIII–XVI вв. М.; Л., 1960; 2) Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966; 3) Исторические песни XVIII века. Л., 1971; 4) Ермак легендарный: Донские песни и предания. Ростов н/Д., 1987; 5) Тумилевич Ф. В. Песни казаков-некрасовцев. Ростов н/Д., 1947; 6) Тумилевич Ф. В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н/Д., 1961; 7) Тумилевич Ф. В., Полторацкая М. А. Фольклор Дона. Ростов н/Д., 1941. Сб. 2; 8) Савельев А. М. Сборник донских народных песен. СПб., 1866; 9) Пивоваров А. Донские казачьи песни. Новочеркасск, 1885; 10) Листопадов А. М. Донские былины. Ростов н/Д., 1945; 11) Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков. М.; Л., 1960.

Богатый фактический материал (и пока единственно доступный) о движении «вольного казачества» Центральной России в 1615–1618 гг. содержат работы А. Л. Станиславского: 1) Казачье движение 1615–1618 годов // Вопр. ист. 1980. № 1; 2) Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М., 1990.

Выступления городовых («служилых») казаков стали объектом пристального внимания со стороны Е. В. Чистяковой и Н. Н. Покровского. Перу последнего принадлежит монография, посвящённая восстанию в Томске (Томск 1648–1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989). В работе Е. В. Чистяковой (Городские восстания в России в первой половине XVII века: 30-е – 40-е годы. Воронеж, 1975) содержатся сведения о выступлениях стрельцов и

казаков в «украинных» городах – Козлове, Челнавске, Талецком остроге, Воронеже, Бобрике, Карпове.

Наконец, выступления донских и яицких казаков 1772 г. описаны в работах А. П. Пронштейна «Земля Донская в XVIII веке» (Ростов н/Д., 1961), И. Г. Рознера «Яик перед бурей» (М., 1966) и В. В. Мавродина: 1) «Крестьянская война в России в 1773–1775 годах: Восстание Пугачёва» (Л., 1961. Т. 1); 2) «Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России в XVIII в. (1725–1773 гг.)» (Л., 1964).

Исследование В. В. Мавродина 1964 г. (кстати, переизданное в 1988 г. в его книге «Рождение новой России») может служить источником фактических сведений и по истории выступлений крестьян и рабочих людей. Интересующий нас материал содержится также в статье Н. А. Горской, повествующей о движении крестьян Железоборовского монастыря (Тенденции классовой борьбы крестьян в конце XVII в. // Вопр. ист. 1981. № 9), и в монографии Н. В. Козловой (Побеги крестьян в России в первой трети XVIII века. М., 1983).

Перейдём теперь к движениям под религиозными лозунгами. Источники, рассказывающие о московских «чумных бунтах», опять-таки не опубликованы. Поэтому позволено обратиться к литературе. Основные сведения о событиях 1654 г. даёт С. М. Соловьёв (История России с древнейших времён. М., 1961. Кн. 5), а также В. С. Румянцев («Чумной бунт» 1654 г. в Москве // Вопр. ист. 1980. № 5; Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986).

История выступления 1771 г. нашла отражение в следующих работах: 1) Самсонов А. М. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955; 2) Алефиренко П. Чумной бунт в Москве в 1771 г. // Вопр. ист. 1947. № 4.

Для общего знакомства с историей «раскола» вполне подойдёт исследование Н. М. Никольского «История русской церкви» (М., 1983; 1985). Однако многие важные события там описаны очень кратко, а некоторые вообще отсутствуют. Например, автор не включил в свою книгу сведения по истории «капитоновщины». Между тем есть все основания полагать, что именно с «капитоновщины», а не с реформ патриарха Никона, начался т. н. «раскол русской церкви».

Опубликованных источников по движению «капитонов» очень **мало**, к тому же они труднодоступны. Соответственно главным подспорьем для нас станут статья В. С. Шульгина «"Капитоновщина" и её место в расколе XVII в.» (Ист. СССР. 1969. № 4) и уже знакомая нам работа В. С. Румянцевой «Народное антицерковное движение в

России в XVII веке» (М., 1986).

Работа В. С. Румянцевой может служить путеводителем и при изучении истории раннего «староверия» («старообрядства»). Но, говоря об этой теме, следует отметить вот что. Большинство источников по движению «раскола» (как опубликованных, так и архивных) рассказывает о «староверии» – наиболее мощном и массовом течении в раскольническом движении. Потому и укрепился ошибочный взгляд, что старообрядчество и «раскол» суть одно и то же. На самом же деле в XVII и XVIII столетиях понятием «раскол» объединяли всю совокупность массовых выступлений и течений общественной мысли, оппозиционных в той или иной мере официальной церкви и её доктрине (Мельников. С. 218; Румянцева, 1986. С. 3).

Таким образом, нельзя видеть в «расколе» единое движение – единое по составу участников, организации и лозунгам. Если же мы все-таки употребляем обороты типа «движение раскола», «раскольническое движение», то нам при этом следует помнить об

условности такого словоупотребления.

Источники, представляющие «староверие» прежде всего как течение общественной мысли, собраны в следующих публикациях: 1) Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875–1894. Т. 1–9 (сост. Н. И. Субботин); 2) Памятники первых лет русского старообрядчества. Вып. 1–2 // Летопись занятий имп. Археографической комиссии. СПб., 1912. Т. 24; 1914. Т. 26; 3) Памятники истории старообрядчества XVII века // Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39; 4) Пустозёрская проза. М., 1989; 5) «Житие» протопопа Аввакума и другие его сочинения (разл. издания).

Существует группа источников, в которых деятельность т. н. «расколоучителей» (идеологов «староверия») отражена слабо, зато они ценны тем, что представляют старообрядчество как массовое, по сути своей народное движение протеста. Можно указать такие публикации: 1) Судные процессы XVII–XVIII вв. по делам церкви // Чтения в имп. Обществе истории и древностей Российских. 1882. Кн. 3; 2) Есипов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861–1863. Т. 1–5; 3) Баскин И. П. Раскольничьи легенды о Петре Великом // Исторический вестник. 1903, май. С. 513–548; 4) Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов о раскольниках в городах России: 1654–1684 гг. М., 1990.

Из моря литературы, посвящённой старообрядчеству, укажем лишь наиболее серьезные и богатые фактическим материалом

исследования. К таковым относятся капитальный труд А. П. Шапова «Русский раскол старообрядства...» (2-е изд. Казань, 1859) и две работы П. С. Смирнова: «Внутренние вопросы в расколе в XVII в.» (СПб., 1898); «Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века» (СПб., 1909).

Документы по истории «Соловецкого бунта» содержатся в «Актах исторических, собранных и изданных Археографическою комиссиею» (СПб., 1842. Т. 4), а также в 3-м томе уже упомянутых «Материалов для истории раскола...». Основными же исследованиями по данной теме являются: 1) Сырцов И. Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII в. Кострома, 1888; 2) Савич А. А. Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Пермь, 1927; 3) Борисов А. М. Хозяйство Соловецкого монастыря и борьба крестьян с северными монастырями в XVI–XVII вв. Петрозаводск, 1966; 4) Чумичева О. В. Страницы истории Соловецкого восстания (1666–1676 гг.) // Ист. СССР. 1990. № 1.

Историю «раскольнического мятежа» летом 1682 г. помогают восстановить следующие источники: 1) Романов С. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5; 2) Медведев С. Созерцание краткое лет 7190, 7191, 7192, в них же что содеяся во гражданстве // Чтения в имп. Об-ве истории и древностей Российских. 1894. Кн. 4; 3) Румянцев И. И. Никита Константинов Добрынин (Пустосвят). Сергиев Посад, 1916. Приложения.

Помимо И. И. Румянцева, историю раскольнического выступления летом 1682 г. освещают в своих работах С. М. Соловьёв (История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. 7), В. И. Буганов (Московские восстания конца XVII века, М., 1969) и О. Г. Усенко (Стрельцы и раскольники летом 1682 г. // Вестник Московского ун-та. Серия № 8: История. 1990. № 2).

О волнениях и восстании раскольников на Дону в 80-х гг. XVII в. рассказывают материалы, опубликованные в 12-м томе «Дополнений к Актам Историческим» (СПб., 1872), а также фундаментальное исследование В. Г. Дружинина «Раскол на Дону в конце XVII века» (СПб., 1889).

Наиболее доступным источником, повествующим о массовых самоуморениях, является

полемическое сочинение инок Евфросина «Отразительное писание о новоизобретённом пути самоубийственных смертей», написанное им в 1691 г. и опубликованное Х. Лопарёвым 200 лет спустя (Памятники древней письменности. СПб., 1895. Т. 108). Что касается литературы, то интерес историков вызывали

прежде всего «гари» – массовые самосожжения. Среди работ, им посвящённых, следует выделить две: 1) Сапожников Д. И. Самосожжение в русском расколе (Со второй половины XVII в. до конца XVIII). М., 1891; 2) Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898.

Эта же работа П. С. Смирнова, наряду с исследованием В. С. Румянцевой 1986 г., содержит важные сведения о генезисе и первоначальной истории сектантского направления в «расколе». История сектантства не только в XVII, но и в XVIII столетии рассматривается в работах А. И. Клибанова (К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века // Ист. СССР. 1963. № 6; Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977) и М. Б. Плюхановой (О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982; О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII–XVIII веков // Уч. зап. Тартуского ун-та. 1985. Вып. 645).

История первоначального сектантства теснейшим образом связана с движениями в поддержку самозванцев. Соответственно один и тот же фактический материал может использоваться иногда в двух направлениях, особенно если речь идёт о самозванцах-«мессиях» или «святых». К сожалению, о деятельности последних опубликованных источников почти нет. Пробел могут восполнить (правда, лишь частично) указанные выше работы Н. М. Никольского, В. С. Шульгина, В. С. Румянцевой, А. И. Клибанова и М. Б. Плюхановой. Вообще же, надо сказать, история самозванчества религиозной окраски ещё не написана, поскольку взоры исследователей обращались главным образом на самозванных царей и царевичей.

Психологии людей, решивших объявить себя претендентами на царский трон, посвящены следующие работы: 1) Успенский Б. А. Царь и самозванец: Самозванчество в Россия как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982; 2) Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987; 3) Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Уч. зап. Тартуского ун-та. 1973. Вып. 308.

Социокультурные механизмы, обеспечивавшие самозванным «государям» народную поддержку, исследуются в работах К. В. Чистова (Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967), С. М. Троицкого (Самозванцы в России XVII–XVIII веков // Вопр.

истории. 1969. № 3) и К. В. Сивкова (Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Истор. записки. 1950. Т. 31).

Львиная доля источников, рассказывающих о лжецарях и лжецаревичах, опубликована в сборниках документов и материалов по истории крестьянских войн в России.

Говоря о войне начала XVII в., следует назвать сборник «Восстание И. Болотникова: документы и материалы» (М., 1959). Многие из него перепечатано в «Материалах по истории СССР: Для семинарских и практических занятий» (М., 1989. Вып. 3). Однако

последняя публикация содержит и документы, не вошедшие в сборник 1959 г., – в частности, открытые позже. И все-таки большое количество документов по истории первой крестьянской войны в России ещё только ждут опубликования.

В этом смысле второй крестьянской войне повезло. Фактически все источники по её истории напечатаны, причем компактно, в нескольких сборниках. Прежде всего следует назвать следующие издания: 1) Крестьянская война под предводительством Степана Разина. М., 1954–1976. Т. 1–4; 2) Записки иностранцев о восстании Степана Разина. Л., 1968; 3) Иностранные известия о восстании Степана Разина. Л., 1975. Интересные сведения о действиях восставших приводит в своих мемуарах Я. Я. Стрейс (Три путешествия. М., 1935).

Изучение крестьянской войны 1773–1775 гг. также облегчается тем, что большинство посвящённых ей источников издано в нескольких сборниках: 1) Пугачёвщина. М.; Л., 1926–1931. Т. 1–3; 2) Восстание Емельяна Пугачёва: Сборник документов. Л., 1935; 3) Крестьянская война 1773–1775 гг. в России: Документы из собрания Государственного Исторического музея. М., 1973; 4) Документы ставки Е. И. Пугачёва, повстанческих властей и учреждений: 1773–1774 гг. М., 1975; 5) Сборник документов по истории СССР: Для семинарских и практических занятий. М., 1973. Ч. 5.

Прежде чем перейти к анализу фактического материала, нужно сделать последнюю оговорку. В социально-политических представлениях участников народных выступлений мы выделяем два уровня: идеологический и «субидеологический». К первому относятся: 1) повод выступления, цели, которые ставят перед собой его участники, их лозунги и планы действий; 2) представления повстанцев о том, кто их враги и союзники и как определить тех и других, отношение к ним восставших; 3) отношение повстанцев

к себе, своим действиям и движению, в котором они участвуют; 4) взгляды, выражающие отношение масс к правящему монарху, его окружению к господствующему слою в целом, 5) народные представления о «воле» и «свободе», мнения о существующем и желательном устройстве общества; 6) религиозные идеи, получившие политическую окраску или злободневность, взятые на вооружение участниками народных выступлений.

К «субидеологическому» уровню в сознании участников движений социального протеста мы причисляем: 1) взгляды на собственность, богатство и труд; 2) представления о справедливости и законности; 3) понимание равенства и особенности народного демократизма; 4) представления о сущности и роли авторитета; 5) установки, ориентации, стереотипы мышления и поведения людей в ходе выступлений социального протеста; 6) идейно-эмоциональную основу религиозных взглядов – идеи, предрассудки, убеждения, связанные с верой в бога, но не относящиеся впрямую к теоретической, богословской сфере и даже часто не осознаваемые их носителями.

ЛЕКЦИЯ 2. «СУБИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ» ПРЕДСТАВЛЕНИЯ УЧАСТНИКОВ НАРОДНЫХ ВЫСТУПЛЕНИЙ В РОССИИ XVII–XVIII вв.

«Субидеологию» можно назвать базой, фундаментом социально-политических представлений участников народных движений, поэтому характеристику последних логично начать именно с этого уровня.

1. Установки, ориентации, стереотипы мышления и поведения.

В поведении и мышлении участников движений социального протеста проявилась такая черта народного мировосприятия, как «диффузное сознание» – безотчётная экстраполяция (перенесение) своих личных представлений и опыта для моделирования поступков и

рассуждений других людей, «подстановка» своих взглядов и убеждений в сознание окружающих, представителей самых различных слоёв общества.

В принципе такая «растяжка сознания» представляет собой неизбежный стереотип всякой ориентации в обществе, поскольку человеку совершенно естественно исходить из личного опыта в своих оценках и прогнозах. Однако современный человек даёт себе отчёт в том, что позиции других людей могут сильно отличаться от его собственных, он допускает возможность несовпадения реальных фактов

и своих ожиданий. Что же до народных масс в средневековой России, то их способность к таким допущениям была выражена гораздо слабее. В их сознании восприятие и обобщение происходили на основе т. н. «диффузных комплексов».

В народном сознании хранился определённый набор шаблонных ситуаций и их оценок, стереотипных схем («архетипов сознания»), которые накладывались на явления действительности и помогали в них разобраться. Для такого типа мышления характерно перенесение «ближайших» (привычных, изученных) ситуаций на широкий круг явлений с целью упорядочивания новой информации, причём подобная «диффузия» затрагивает прежде всего те сферы сознания, которые лежат вне практического и наглядного мышления (Выготский. С. 175–176).

В литературе отмечена следующая особенность крестьянского правосознания эпохи феодализма: в спорах с феодалами одним из аргументов крестьян были ссылки на действия и права их предков и на общинный обычай (Гутнова. С. 305; ИКЕ. Т. 3. С. 532). Другими словами, для крестьян было само собой разумеющимся, что такие ссылки, с точки зрения их оппонентов, тоже аргумент, причём в той же степени, что и для самих общинников. Сознание господ мыслилось крестьянами по образу и подобию своего собственного.

Проявления «диффузного сознания» окрашивают и отношение донских казаков к «басурманам», нашедшее своё выражение в произведениях фольклора. Например, казачьи песни рассказывают, как татары дуванят добычу, как «орда крымская» думает думу «во едином круге» (ИП. № 31; ИП XVII в. № 107). В песенном Азове (подвластном Турции) жители оказываются «мужиками», причём казаки – герои песни боятся, что Бог (не Аллах!) даст азовцам немного «ума-разума» (ИП XVII в. № 89, 92). Казаки, разумеется, прекрасно знали, что татары – мусульмане, однако и в песнях о взятии Казани Ермак, переодетый нищим, идёт туда «христарадничать» (ИП. № 361). Причём турецкий султан и казанский хан ведут себя с Ермаком точно так же, как и русский царь, – потчуют и жалуют его (ИП. С. 525, 547–548).

Воззвания С. Разина, обращённые к исповедующим ислам татарам и чувашам, содержат призывы стать за православную веру. Разинские атаманы в своих письмах к стрельцам (своим противникам) называли последних «атаманами-молодцами», т. е. казаками, считая, очевидно, что стремление стать казаком не может не владеть умами других людей, раз оно столь естественно для восставших (КВ. Т.2,

ч. 1. С. 91, 252).

«Диффузное сознание» было характерно и для участников булавинского восстания. Так, обращаясь к жителям «русских городов, сёл и деревень» (март 1708 г.), К. Булавин призывал стать не только за церковь, православную веру и государя, но и «за всё Великое Войско Донское» (БВ. С. 450–451). Два месяца спустя в своём письме к тем же людям булавинский

атаман Никита Голый обещал в обмен на поддержку восставших дать «коней и ружьё и платье и денежное жалованье», т. е. наградить тем, о чём прежде всего мечтали казаки (БВ. С. 466).

Конечно, булави́нцы имели основания считать, что все слои трудящихся мечтают стать казаками, – к такому убеждению мог подтолкнуть хотя бы не прекращающийся приток беглых на Дон. Однако те, кто оставался дома, кто по-прежнему нёс тягло, очевидно, слабо связывали свои интересы с далёким Доном. Но об этом восставшие и мысли не допускали.

Интересный материал содержат манифесты и указы Е. И. Пугачёва. Можно заметить, что в ряде случаев номенклатура пожалований зависит не столько от того, кто адресат, сколько от того, кто автор (конкретный составитель) послания. Например, Н. И. Павленко обратил внимание, что в указе жителям и гарнизону Оренбурга от 1 октября 1773 г. среди пожалований упомянуто «море». Исследователь пишет: «Не поддается объяснению, как могли жители Оренбурга, далеко отстоявшего от морских берегов, воспользоваться благами морей. Кстати, морем жаловал Пугачёв и башкир, хотя дары его могли интересовать их ещё меньше, чем жителей Оренбурга» (Павленко, 1986. С. 67).

Многое станет понятным, если посмотреть, кто же был автором этих указов. Ими же были яицкие казаки (Документы. С. 25–29, 373). В процессе работы над манифестами казаки-составители исходили из личных, своих представлений о том, что самое важное для других людей, чем их можно поднять на борьбу под руководством «Петра III». Авторы указов, по всей видимости, даже не подозревали, что другим категориям населения могут быть безразличны пожалования, которые для самих казаков были столь желанными. Именно поэтому кочевники-башкиры жаловались не только «морями» (возможностью грабить на Каспии «басурман»), но и «лесами, рыбными ловлями», «покосами», «хлебом», «посевом» (Документы. № 6–8; Сборник док-тов. С. 189, 191, № 4–5). Бессознательной «диффузией» личных представлений авторов (опять-таки яицких казаков) объясняется и

однотипность пожалований в манифестах, обращённых к гарнизонам крепостей и приписным крестьянам (октябрь – ноябрь 1773 г.). Содержание этих документов соответствовало прежде всего казачьим представлениям о вольной и сытой жизни (см.: Документы. № 10–13, 18; Сборник док-тов. С. 193, 194, № 8, 10).

Итак, степень радикальности и агитационности пугачевских воззваний напрямую зависела от кругозора тех, кто их писал. Поэтому кажется закономерным, что документы, в которых, как пишут исследователи, «наиболее отчётливо выражена антифеодальная направленность крестьянской войны», которые обеспечили Пугачёву широчайшую поддержку среди крестьян, – послания в Челябинск и указы июня – августа 1774 г. – были написаны отнюдь не представителями «низов» (если брать их менталитет). Авторами этих документов были разорившиеся купцы, немало повидавшие на своём веку и успевшие даже поработать на уральских заводах. Имеются в виду И. С. Трофимов (А. К. Дубровский) и И. Н. Грязнов (см.: Документы. С. 14). Это ещё раз доказывает, что «диффузное сознание» было характерной особенностью именно народного мировосприятия.

Другой чертой народного мировосприятия (правда, характерной и для средневекового сознания вообще) было использование патриархально-семейных представлений и понятий для осмысления социальных отношений внесемейного характера. Известно, к примеру, что С. Разина, как и Е. Пугачёва, повстанцы называли «отцом», «батюшкой». Если вспомнить, что «батюшкой» в произведениях фольклора величают царя, то с Пугачёвым всё станет вроде бы ясно. Но в случае с Разиным интересно было бы проанализировать тот контекст, который окружал указанное обращение.

Насколько можно судить, первыми стали звать С. Разина «отцом» казаки его отряда

после возвращения из Персии. Я. Стрейс, говоря о пребывании разинцев в Астрахани в августе – сентябре 1669 г., отмечает, что «простые казаки были одеты, как короли», и тем не менее во время бесед с Разиным «становились на колени и склонялись головою до земли, называя его не иначе, как батька или отец» (Стрейс. С. 200). Здесь можно усмотреть благодарность казаков («голытьбы» в недалёком прошлом) за своё благополучие, достигнутое благодаря С. Разину. Сходные чувства, очевидно, обуревали и тех донских казаков, которые в сентябре 1669 г. стали звать С. Разина «отцом», хотя и не ходили с ним в Персию. Они ведь тоже получили огромные барыши, поскольку накануне персидского похода ссужали неимущих разинцев оружием и одеждой «для

добычь исполу» (т. е. за половину будущей добычи) и теперь «с теми посыльщики своими добыч делили» (КВ. Т. 1. С. 154).

«Батюшкой» С. Разин оставался и для участников крестьянской войны 1670–1671 гг. Так его называли не только рядовые повстанцы, но и «войсковые атаманы», ближайшие помощники Разина (см.: КВ. Т. 2, ч. 1. С. 149, 252, 492). Тут уже можно видеть не только чувство благодарности за улучшение материального положения повстанцев, но и религиозные мотивы. Астраханские стрельцы и солдаты, перешедшие на сторону С. Разина, ставили его выше собственных родителей. При осаде Астрахани они кричали жителям, что «если даже их братья, отцы или дети вздумают обороняться, они не пощадят своих собственных родителей, жён и детей, а всех порубят в куски...». В то же время Разин для них был «отцом-избавителем», «отцом и спасителем» (Записки иностранцев. С. 62).

Эпитеты «избавитель», «спаситель» были атрибутами Христа, соответственно можно сделать вывод, что трудовой люд воспринимал С. Разина в качестве Мессии, посланного свыше. По крайней мере, он стоял на одном уровне с патриархом Никоном, которого повстанцы тоже звали «отцом» и «батюшкой» (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 31, 109). Таким образом, в стремлении восставших почувствовать себя «детьми» Разина улавливается и желание приобщиться к сакральному, «небесному». Но в таком случае повстанцы должны были брать на себя повышенные обязательства в послушании и верности.

Действительно, Я. Я. Стрейс пишет, что соратники Разина «повиновались его малейшему знаку и были ему верны, как если бы он был самым великим монархом в мире» (Стрейс. С. 204). Л. Фабрициус тоже сообщает, что все распоряжения Разина мгновенно приводились в исполнение. Если же с этим медлили, предводитель восставших впадал в ярость и отказывался от звания атамана, предлагая выбрать другого. Тут «все падали ему в ноги и все в один голос просили, чтобы он снова взял саблю и был им не только атаманом, но и отцом, а они будут послушны ему и в жизни, и в смерти» (Записки иностранцев. С. 54).

Итак, общей основой для применения эпитетов «отец», «батюшка» в обращении к какому-либо лицу, обладающему властью (в том числе и к монарху), очевидно, следует считать чувство благодарности за благодеяния с его стороны или надежду на таковые. Но в зависимости от ситуации и планов говорящего конкретный смысл данных эпитетов мог усложняться или даже вообще меняться.

Последний тезис можно проиллюстрировать на примере булавинского

восстания. В письме казацким старшинам И. Зерщикову и В. Поздееву (апрель 1708 г.) К. Булавин звал их «батюшками», разумея, очевидно, покровительство ему в прошлом с их стороны (см.: Подъяпольская. С. 39). В данном случае речь идёт лишь о выказывании

уважения, никаких обязательств социального характера лидер восставших не принимает. Иное дело – письмо кубанским казакам-раскольникам. Здесь Булавин, обращаясь к ним от имени «всего Войска Донского», величает их «батюшками-государями» (БВ. С. 463).

Эпитет «государь-батюшка» устойчиво связан с фольклорным образом царя, поэтому его употребление в последнем случае можно интерпретировать следующим образом. Повстанцы дают понять, что от воли кубанцев зависит выполнение их самого насущного желания (действительно, в то время булавинцы собирались уйти от царского гнева на Кубань), при этом повстанцы добровольно берут на себя роль младшей, зависимой стороны в предполагаемых отношениях верховенства – подданства.

Подобную «ситуативность» народного сознания в России XVII–XVIII вв. – зависимость конкретного смысла ключевых слов (понятий) от ситуации, в которой они употребляются, – следует учитывать и при анализе идеологии восставших (лозунгов, программ, воззваний).

Возьмём, к примеру, слова С. Разина в казацком кругу перед походом на Астрахань (июнь 1670 г.), где он «говорил, чтоб им итить в Астарахань всем грабить купчин и торговых людей: не дороги де им бояря, дороги де им купчин и торговых людей животы» (КВ. Т. 1. С. 237). Это предложение вроде бы расходится с прежними речами Разина – призывами расправиться с боярами-заговорщиками, задумавшими истребить царскую фамилию, призывами «изменников из Московского государства вывести и чорным людем дать свободу». Как всё это объяснить?

По мнению Н. И. Павленко, «в движении возобладали разбойные элементы», и причиной тому были донские казаки, составлявшие движущую силу движения и оказывавшие «решающее воздействие на его цели» (Павленко, 1986. С. 66).

Однако дело, думается, в другом. С. Разин сначала не собирался идти на Астрахань, предполагая из Царицына «итить вверх Волгою к Москве». Он двинулся вниз по реке потому, что узнал о высылке против него отряда стрельцов под командованием князя С. Львова (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 51). В 1669 г. Разин стал названным сыном князя, получив от него в дар икону Богородицы (Записки иностранцев. С. 48, 52). Очевидно, руководитель восставших

надеялся на то, что легко нейтрализует отряд С. Львова, привлечёт и его и стрельцов на свою сторону. (Действительно, так оно и случилось – см.: Стрейс. С. 203, 208). Однако С. Львов принадлежал к «боярам» – был помощником астраханского воеводы, а значит, с точки зрения повстанцев, подлежал казни. Поэтому атаман восставших заранее скорректировал свои лозунги, чтобы в скором будущем сохранить жизнь своему названному отцу. Таким образом, когда С. Разин говорил своим сторонникам, что «не дороги де им бояря», он имел в виду прежде всего князя С. Львова.

Отсюда следует, что термин «бояре» был далеко не однозначным, что его смысл мог меняться от случая к случаю. Действительно, этим термином разницы обозначали не только представителей высшей администрации, но и карательные войска – «служилых людей» (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 160).

Термином «бояре» обозначали карательные войска и булавинцы. Так, в одном из писем атаман Лукьян Хохлач сообщал, что «он на Соволе (реке – *О. У.*) бояр побил» (Кабинет. Л. 487). Однако чаще всего соратники К. Булавина «боярами» называли представителей высшей администрации – воевод и губернаторов (Павленко, 1986. С. 71). Но тот же Л. Хохлач 29 апреля 1708 г. послал письмо стольнику С. Бахметеву, пришедшему на р. Хопёр с войсками, в котором приветствовал «всех бояр». При этом повстанцы убеждали Бахметева «стать с ними заодно за веру христианскую. И им нет дела ни до бояр, ни до торговых людей, ни до черни, ни до солдат...» (БВ. С. 230). Как видно, в данном случае смысл термина «бояре»

сужается до минимума – это С. Бахметев и его помощники (очевидно, офицеры).

Руководители крестьянской войны 1773–1775 гг. под «боярами» разумели то всех «власть имущих» – придворных, чиновников, офицеров, помещиков (см.: Сборник док-тов. С. 191, 199, № 5, 19; Документы. С. 37, № 24), то лишь гражданскую администрацию в противовес «генералам» (см.: Сборник док-тов. С. 168, 204, № 3, 27; Документы. С. 32, № 16).

«Ситуативный», «случайный» смысл был и у призыва «стать за дом пресвятой Богородицы, за православную веру». Его широко употребляли «капитоны» и «староверы», не принявшие реформ патриарха Никона. Для них «вера» и религиозные обряды, символы были синонимами. Это вроде бы укрепляет впечатление, что указанный призыв – чисто религиозный. Однако лозунг «стать за дом пресвятой Богородицы и за православную веру» был популярен и во время

народных выступлений «светского» характера, где вопросы вероучения стояли не на первом месте.

Для московских стрельцов в 1682 г. и для участников булавинского восстания этот лозунг означал верную службу царю – борьбу против его внешних и внутренних врагов (см.: Восстание 1682 г. С. 38; БВ. С. 195–196, 203–204, 450–452). Почему царистские воззрения масс требовали привлечения религиозной терминологии, об этом мы поговорим позже. А пока отметим, что и для разинцев упомянутый лозунг представлял призывом послужить «государю» – защитить его от «изменников», совершить поход на Москву, истребляя «бояр» и воевод. Кроме того, услугой царю, с точки зрения восставших, было бы возвращение с их помощью Никона на патриарший трон (см.: КВ. Т. 1. С. 253; Т. 2, ч. 1. С. 31, 91; Т. 2, ч. 2. С. 74, 94). Впрочем, призыв «порадеть за дом пресвятой Богородицы, и за великого государя, и за батюшку за Степана Тимофеевича, и за всю православную христианскую веру» мог быть приглашением подключиться к восстанию, поддержать его (см.: КВ. Т. 2, ч. 1. С. 252).

Лозунг защиты веры и церкви, осенявший действия астраханцев в 1705 г., означал расправу с «изменниками» – теми, кто вводил бранобритие, курение, «немецкое платье», – и с иностранными офицерами (см.: Уголовные дела. Ед. хр. 17. Л. 4–4 об.). Таким образом, в данном случае интересующий нас призыв опять-таки увязывался со службой царю, осложняясь, правда, стремлением сохранить национальные традиции, которые, собственно, и разумелись под словом «вера». Такое же «внешнее», формально-обрядовое понимание «веры» и борьбы за неё проявилось в истории пугачевского движения. «Пётр III» жаловал раскольников «крестом и бородой», «древним крестом и молитвой, головами и бородами», провозглашал отмену «немецких обычаев» (см.: Документы. № 10, 41, 45; Сборник док-тов. С. 193, 202, 203, № 8, 24, 25).

Характерной особенностью народного сознания в России XVII–XVIII вв. (равно как средневекового мышления вообще) была его «приземлённость», «конкретность». Имеется в виду неспособность оперировать «чистыми» абстракциями, что компенсируется их конкретизацией, представлением в наглядно-образном и чувственном виде.

Наиболее интересные примеры «приземления» абстракций содержатся в произведениях т. н. «расколоучителей» – идеологов «староверия». Например, протопоп Аввакум был убеждён в том, что душа – «вещь телесовидна»; хотя она – «яко ангел некий, чистейший дух»,

но в то же время «плотна есть, единовидна и единосоставна» (см.: Клибанов, 1973. С. 86).

Друг и соратник Аввакума поп Лазарь доказывал, что и ангелы – отнюдь не духи бесплотные: «У ангелов он, Лазарь, глаголаше власы быти, и торочки на главах, и зеркала в руках, и крыла у них» (Материалы. Т. 6. С. 118).

«Конкретность» мышления Аввакума и Лазаря повлияла на то, что они фактически впали в ересь, пытаясь уяснить догмат о единстве и троичности Божества. Они стали разделять Христа и Бога-сына, дойдя, таким образом, до четверения Троицы.

По свидетельству дьякона Федора, их сподвижника и оппонента в спорах, Лазарь говорил, что «Троица рядком сидит: Сын одесную (справа – О. У.), а Дух Святой ошую (слева – О. У.) Отца на небеси на разных престолах, – яко царь небесный с детьми сидит Бог Отец, а Христос на четвёртом престоле особном сидит пред Отцем небесным» (Материалы. Т. 6. С. 107–108).

Аввакум тоже считал, что Христос восседает на 4-м престоле (Материалы. Т. 6. С. 121). При этом он подчёркивал равенство всех ипостасей Бога (точнее, уже не ипостасей, а отдельных божеств): «Зри, Игнатий соловьянин, и веруй трисущную Троицу. Существо едино на трое равно разделяй; на трое течёт источник божества. (...) Несекомую секи, небось, по равенству, едино на три существа, или естества. (...) Три цари небесные, три непостижимые. Комуждо особно сидение: Отцу и Сыну и Святому духу» (цит. по: Смирнов, 1898.С. 220).

Конечно, само четверение Бога нельзя отнести к особенностям народного сознания в целом. Такое понимание догмата характеризует представления лишь небольшой группы людей (Аввакума, Лазаря и части их последователей). Однако подоплёка такого отношения к Богу – установка на «приземление» абстракций – без сомнения, характерная черта массового сознания в эпоху феодализма.

Доказательством служит, например, типологическое сходство описанийрая, что встречаются в произведениях фольклора (см.: Домановский–Новиков. С. 13), с представлениями о «том свете» участников раскольнического движения. По замечанию Н. М. Никольского, рай Аввакума «мало чем отличается от того сказочногорая, где жернова чудесные стоят – повернутся, тут тебе и каша да пироги. Рай этот только для тех, кто трудился и скорбел на земле» (Никольский. С. 165).

Явно земной характер носят описаниярая и у «хлыстов» – представителей сектантского направления в «расколе». Судя по их

песням и преданиям, у Бога Саваофа на 7-м небе дворец, там он «ликует»; престол его находится в особом «кабинете», где «ангелы трепещут, его на престоле всегда тешут». Христос – царский сын в смарагдовой короне, «полковник полковой»; на 7-м небе у него тоже «грады, зелены сады, троны, дворец, золотой престол», а также канцелярия, где ангелы записывают имена сектантов и прочих людей в особую «книгу животную». Богородица для «хлыстов» – «царица-матушка», у неё на небе терем и служанки-девушки, совсем как у барыни-помещицы. В то же время Богородица отождествляется с «матерью святой землёй», питающей людей своими дарами (Никольский. С. 285).

В поступках участников народных выступлений в России XVII–XVIII в. можно увидеть и столь характерную для средневекового сознания тягу к ритуальности, подчёркнутой знаковости поведения.

В эпоху феодализма господствовало представление о неразрывной связи внешнего и внутреннего в человеке. Подразумевалось, что облик и поведение индивида должны соответствовать его «естеству» (земной сущности). Поскольку главным назначением «естества» было «угождение Богу», поскольку сохранение общественной иерархии тоже было угодно Богу, то сущность человека определялась его «чином». Понятие «чин» было

широким, оно охватывало место человека в обществе, его происхождение, занятия и юридический статус, а также образ жизни и нормы поведения, предписанные для лиц данного социального положения (см.: Чёрная, 1980. С. 13–14, 18–19).

Таким образом, одежда, жесты, манера поведения человека были теми критериями, с помощью которых окружающие могли определить его «чин» и оказать соответствующие знаки внимания. Не мудрено, что участники народных выступлений придавали большое значение своей внешности и отношению к ним окружающих.

Согласно Я. Стрейсу, после возвращения из персидского похода разинцы носили одежды из шёлка, бархата и других дорогих тканей, подобающих лишь знати, причём у многих наряды были затканы золотом, а некоторые украшали свои шапки драгоценными камнями (Стрейс. С. 200). Один из «генералов» Е. Пугачёва ходил в парче, а сам «Пётр III» носил казацкую одежду, всю вышитую золотом (Рукопись. С. 590, прим.; 593–594, прим). Пугачёв специально указывал, чтобы лиц, произведённых им в «полковники», почитали «принадлежащим образом», встречали «с принадлежащей церемонией» (Документы. С. 43, 45, 47, 49, № 33, 37, 40, 42; Сборник

док–тов. С. 200–201, 207, № 22, 23, 31).

Помимо облачения в богатые одежда, повышению социального статуса, на взгляд повстанцев, служило и занятие командирских должностей в организации восставших. Руководители движений социального протеста в России XVII–XVIII вв. ставили себя на одну доску не только с дворянами, но и с боярами, князьями.

Например, в то время обращение к постороннему на «-вич» было свидетельством того, что данное лицо занимает очень высокое положение в обществе, принадлежит к знатному роду, И вот что интересно – как разинцы, так и булавицы, говоря о своих противниках из числа бояр, сохраняли в их отчествах «-вич» (см.: КВ. Т. 2, ч. 1. С. 346, 425; Т. 2, ч. 2. С. 157; Т. 3. С. 233, 236; ПиБ. Т. 7, вып. 2. С. 655). Но одновременно с «-вичем» писали своё отчество и С. Разин, и К. Булавин (см.: КВ. Т. 2, ч. 1. С. 52, 65, 91; БВ. С. 450, 452, 456, 457, 460). Кроме того, на «-вич» звали себя и обращались друг к другу их ближайшие соратники – «войсковые атаманы» и «войсковые старшины» (см.: КВ. Т. 2, ч. 1. С. 201, 252, 270; Т. 2, ч. 2. С. 74; ПиБ. Т. 7, вып. 2. С. 655). Наконец, подтверждением того, что руководители восставших ставили себя на одну доску с представителями знати, служат слова С. Разина, сказанные однажды пленным стрельцам: «Вы де, мясники, слушаете бояр, а я де вам чем не боярин?» (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 20).

Теперь становится понятным, почему в преданиях о С. Разине причиной его выступления называется инцидент его с астраханским воеводой из-за шубы. Очевидно, для народных масс оскорбление, демонстративное неуважение было при определённых условиях достаточным основанием для того, чтобы задумать восстание. Подобный взгляд проявился и в речах донского казака Кирея Матвеева (Чурносова), который в 1688 г. показывал себя оскорблённым из-за того, что не получил за Крымский поход жалованье сукном. Он обвинял князя В. В. Голицына в присвоении этого сукна и обещал, что «то де сукно зашумит во всё государство» (КВ. Т. 3. С. 387).

Соответственно нельзя сбрасывать со счетов и то, что у Разина действительно могли быть сугубо личные мотивы разделаться с воеводой И. С. Прозоровским – мотивы, рождённые неуважительным отношением последнего к предводителю казаков. Я. Стрейс пишет, что в 1669 г., когда воевода через своего посланника потребовал от С. Разина вернуть астраханских стрельцов, приставших к нему, атаман «охотников за зипунами» не смог сдержать своего гнева: «Добро же, передай своему начальнику Прозоровскому... чтобы

этот малодушный и трусливый человек... не смел так разговаривать и повелевать и делать мне предписания, как своему крепостному, когда я рождён свободным и у меня больше силы, чем у него. Пусть стыд выест ему глаза за то, что он меня встретил без малейших почестей как ничтожного человека...» (Стрейс. С. 203).

Для участников движения «раскола» тоже было характерно представление о нерасторжимости внешнего и внутреннего в человеке. Правда, религиозный характер движения заставлял видеть в сущности человека главным уже не «чин», а «веру» (в данном случае – отношение к реформам патриарха Никона).

Возьмём, например, протопопа Аввакума. А. Н. Робинсон пишет: «Для Аввакума "житие", "вера" и "образ" человека (*modus vivendi*, идеология, облик) были неразделимы. В обстановке ожесточённой общественно-религиозной борьбы... образ жизни всякого русского человека, по представлениям Аввакума, стал целиком определяться сущностью исповедуемой им "веры" ("старой" или "новой")» (Робинсон. С. 353). Как показала Е. В. Душечкина, протопоп Аввакум был убеждён, что приверженность к «никонианству» наделяет человека совершенно определённым типом поведения. «Никониане» постоянно грешат, ведут «блудодейный» образ жизни, идут на поводу у дьявола, пьянствуют, объедаются и потому получают эпитет «толстобрюхие». Напротив, сторонники «правoverия» отличаются религиозной экзальтацией («духовным житием»), воздержанностью в быту, готовностью страдать, у них «вся чувства тончава», им «само царство небесное валится в рот». При этом оказывается, что место человека в социальной иерархии и его «вера» тоже связаны жёстким образом. Если сторонников «старой веры» Аввакум зовёт «немошными», «убогими», «простолюдинами» (хотя среди них были выходцы не только из «низов»), то «никониан» – «сильными», «властями», хотя опять-таки не только феодалы и чиновники приняли никоновские нововведения (см.: Душечкина. С. 9, 15, 20).

2. Характерные особенности народной религиозности

Остановимся лишь на некоторых чертах массового религиозного сознания в России XVII–XVIII вв. – чертах, имеющих отношение к психологии социального протеста, проявившихся в оценках и поступках участников народных выступлений.

Одной из таких черт было неразличение сакрального символа и того, что стоит за ним, слияние знака и денотата (обозначаемого). Наглядным примером служит отношение простых людей к иконе.

В народном сознании не было места для свободного, абстрактного отношения к «лика́м». Иконы были ипостасью Бога и святых, т. е. соприродны им. «Лик» – это не просто образ, это само божество в его земном, материальном виде. Другими словами, изображения Бога и святых воспринимались как их воплощения – в буквальном смысле этого слова.

Обращение с иконами было весьма почтительным, оно строилось на строгом соблюдении ряда принципов, запечатлённых даже в языковой практике. Так, нельзя было сказать «купил икону» – «образа» не покупали, а «выменивали» на деньги. Иконы нельзя было вешать на гвоздях, а также выбрасывать. Ветхие «образа» хоронились на кладбищах или пускались вниз по течению реки. Если же чей-либо «лик» погибал во время пожара, то вместо слов «икона сгорела» говорили «вознеслась».

Как ни парадоксально, однако почитание икон имело свои пределы. Во-первых, очень многие из простонародья, будучи в церкви, поклонялись только «своим», личным

(«собинным») иконам, не обращая внимания на другие. Во-вторых, существовала практика «наказания» икон – их могли повернуть «лицом» к стене, «лишить» огня лампы, убрать в сундук, соскоблить изображение и т. д. Подобные поступки обусловлены тем, что для трудящихся Бог и святые были не столько образцами для подражания, сколько чудотворцами и заступниками, помощниками в земной жизни. Если же мольбы и просьбы, обращённые к небесным силам, оставались невыполненными, если Бог (или угодник) не выполнял своих благодетельных функций, то его ждала кара за нарушение негласного договора с верующими. Люди с молитвами обращались к иконе – на ней же вымещали и негодование (см.: Очерки. С. 291–293; Румянцев. С. 109).

Среди характерных особенностей народной религиозности в России XVII–XVIII вв., без рассмотрения которых трудно понять поведение участников движений социального протеста, нельзя не отметить т. н. «обрядоверие». Речь идёт о формальном, чисто «внешнем» понимании религии, которая сводится к совокупности обрядов, традиций и ритуалов, наделяемых магической силой (Очерки. С. 289). В народном сознании, которое сливало знак и обозначаемое, «церковный обряд получил значение пропедевтического (подготовительного – О. У.) средства богопознания и в этом значении становился как бы рядом с основными источниками вероучения» (Ключевский. С. 422).

В чём же конкретно проявлялось «обрядоверие»? Например, в

40

уверенности, что молитва действует сама по себе, автоматически, вне зависимости от того, как, с каким чувством и мыслями её произносят. Главное – чтобы ни одно слово не было изменено или переставлено. Нельзя было ничего менять и в религиозных ритуалах. Так, инок Авраамий, один из первых «расколоучителей», утверждал, что неправильное исполнение церковных обрядов лишает их всякой силы и тут уже никакое религиозное чувство не поможет добиться желаемого результата (Ключевский. С. 436–437).

Впрочем, в массовом сознании того времени и не было разделения чувства и обряда, внутреннего мира человека и его ритуального поведения. И то и другое охватывалось понятием «вера» – понятием, в котором, как мы уже видели, на первом месте стояла именно «внешняя», ритуально-обрядовая сторона.

Далее, поскольку религиозное чувство, взятое в «чистом» виде (т. е. как переживания, личный опыт богопознания), фактически не признавалось, то нет ничего удивительного в том, что оно могло, воплощаясь в обрядах, объективироваться, отделяться, от человека. Например, один соловецкий подвижник в XVII в. признался как-то раз, что «келейное правило» (обязательство класть в день 30 поклонов) у него заготовлено на 30 лет вперёд. Из этого следует, что в общении с Богом, в достижении личной праведности главным было выполнить некий план, некую совокупность ритуалов. Причём смысл ритуала был не в том, чтобы выразить, воплотить религиозное чувство, а, наоборот, в том, чтобы возбудить его, доказать наличие этого чувства Богу, окружающим и даже самому себе.

Но если работа души заменяется трудом телесным, если духовная практика предстаёт обязательной для выполнения системой обрядовых действий и правил благоповедения, то религиозное чувство отчуждается от человека, а богопочитание становится мастерством, умением молиться, чтобы успешнее вымолить желаемое (см.: Ключевский. С. 444–445).

«Обрядоверие» было стержнем и русского национального сознания. В средневековой России одним из главных этнических признаков являлась принадлежность к той или иной конфессии. Русский человек мог быть только православным. И наоборот, вплоть до конца XV в. всякий православный – будь то болгарин или грек – считался на Руси «своим». В то же время католики ставились на одну доску с язычниками и мусульманами.

С падением Византийской империи многое переменилось. В умах русских людей стала

православие сохранилось лишь на Руси. Отныне любой чужеземец вызывал подозрение. Недоверие к иностранцам среди простого народа усилилось в XVII–XVIII вв. Виной тому были появление униатской церкви (1596 г.), польско-шведская интервенция начала XVII в., церковно-обрядовые реформы патриарха Никона и культурно-бытовые новшества, введённые Петром I по западноевропейскому образцу.

Очевидно, требуется пояснить, причём здесь реформа Никона и нелюбовь к иноземцам. Дело в том, что ближайшими сподвижниками Никона, реализаторами его реформаторских идей, были выходцы из Византии и Западной Украины (Румянцева, 1986. С. 94). Не случайно, таким образом, в церковно-обрядовых реформах середины XVII в. народные массы увидели попытку уничтожить «истинное православие» и ввести в России «латинство». К тому же образцами, на основе которых правилась богослужебные книги, служили греческие тексты вкупе с книгами, напечатанными в Италии – оплоте «латинства» (Никольский. С. 131–132).

И всё-таки в неприятии никоновских «новшеств» первичным было чувство негодования против их содержания – реформы противоречили принципам «обрядоверия». В рамках русского традиционного сознания обновление ритуальной стороны религии выглядело ересью, святотатством. Именно в этом коренилось недоверие к реформам. Поиск же их инициаторов («виновников») был уже вторичным актом, результат которого, кстати, был заранее известен, ибо пойти против традиции, освящённой авторитетом отцов и дедов, русских святых и мучеников, пойти против них могли, естественно, только чужаки или выродки. Найти же их («обнаружить») труда не составляло.

Итак, без учёта «обрядоверия» нельзя понять причин, породивших массовое движение «староверов». Однако историю этого движения нельзя понять и без учёта другой черты народной религиозности в России XVII–XVIII вв. Имеется в виду «традиционная концепция текста» – отношение к богослужебным и «душеспасительным» книгам, своеобразная практика их понимания и толкования.

Защитники «старой веры» воспринимали религиозно-богослужебные тексты как нечто неизменное, данное свыше, как откровение, которое не может существовать иначе, нежели в своей первоначальной и законченной форме. Соответственно, сакральный текст не подлежал никаким исправлениям, ведь изменение даже одной буквы нарушало гармонию целого. «Таковую концепцию текста, – считает С. Матхаузерова, – можно назвать субстанциональной, так как слово само по себе здесь равняется означаемой

субстанции, предмету; слово и бог составлены из одной материи и читать такой текст – значит войти в сферу влияния той же материи, так что исчезает разница между субъектом и объектом восприятия». Напротив, сторонники никоновских реформ, в частности Симеон Полоцкий, отстаивали «релятивистскую», рационалистическую концепцию текста – допускавшую критическое отношение субъекта (читателя) к тому, что он воспринимает.

На взгляд единомышленников Никона, «правда» (смысл) текста состоит не в его застывшем звучании, а в постоянном диалоге с познавательными способностями читателя, в конфронтации с развивающимся уровнем его мышления. С. Полоцкий доказывал, что слова, обозначающие и описывающие некий объект, пусть даже он имеет сакральный характер, могут меняться, причём меняться по воле наблюдателя, в зависимости от его точки зрения.

Кроме того, наблюдатель (которым является как автор текста, так и его редактор или просто читатель) способен наделить объект описания новыми свойствами, выражающими субъективной взгляд человека, его впечатления в процессе восприятия. Однако все эти дополнительные краски и оттенки не касаются сущности объекта. Применительно к религиозному тексту последнее замечание следует понимать так: внесённые в него уточнения и дополнения не меняют его сакральной природы (см.; Матхаузерова. С. 273–274).

Нас интересует прежде всего «субстанциональная» концепция текста. Поближе познакомиться с ней нам помогут обличения «никоновской справки», т. е. произведения «расколоучителей» с критикой тех изменений, что были внесены при патриархе Никоне в тексты богослужебных книг.

Возьмем, к примеру, замечания Никиты Добрынина (Пустосвята), которые содержатся в его «великой челобитной» 1665 г. Основная часть челобитной открывается разбором фразы, найденной автором в одной из «новопечатных книг»: «Ибо лучше иметь именовать Бога тму и неведение, нежели свет». Никита в этом сравнении Господа с тьмою увидел ересь. Он всё воспринял буквально, т. е. не понял характера этой фразы, имеющей смысл только в данном, строго определённом контексте. Будучи же вырванной из контекста, фраза приобретает характер абсолютной истины и действительно вступает в противоречие с ортодоксальным определением Бога, усвоенным Никитой и гласившим, что Господь – это «свет» (см.: Румянцев. Приложения. С. 158–162).

Ересью назвал Н. Пустосвят и слова, внесённые при Никоне в

молитву таинства крещения. Обращение к Богу, ранее звучавшее как «Тебе молятся звезды», стало произноситься таким образом: «Тебе собеседуют звезды» (под ними разумелись ангелы). Но ведь ангелы, – рассуждает Никита, – не сопредельны Господу, поэтому звёзды никак не могут быть его собеседником (см.: Румянцев. С. 339). И здесь Добрынин видит лишь буквальный, прямой смысл фразы, не замечая добавочного, переносного смысла, даже не допуская мысли о возможности двойственного прочтения текста. Говоря современным научным языком, он отождествляет понятия «значение» и «смысл».

Всякий религиозно-богослужебный текст, по мысли Добрынина, соприроден горным силам, является «богодухновенным» и потому может повествовать лишь о сакральном, высшем. Вследствие такого подхода Никита не способен уловить перепад в изложении, когда вдруг рождается морализаторская сентенция, дополняющая – прямо посередине рассказа – смысл «священного» текста поучением для его читателей. Например, недоумение у Добрынина вызвало поучение (принадлежащее, кстати, **издревле почитаемому на Руси монаху Дамаскину**), в котором говорится о некоем преступнике, ожидающем той же казни, что была когда-то уготована Христу: «Тако да имате перед собою смерть вашу, якоже и он, иже имать распинатися за некое погрешение, носит крест на раме своем, и ходит трепеща, и ожидая смерти, тако и вы да чаете смерть вашу». Никита решил, что здесь речь идёт об Антихристе, ибо Иисус уже был распят, да не за «некое погрешение», а за все грехи человечества (см.: Румянцев. Приложения. С. 162).

Сходным образом обманулся и поп Лазарь, который не смог понять переносного смысла выражений, включённых в «Ектении о здравии и спасении» (см.: Елеонская. С. 151). Вслед за Никитой Пустосвятом к уверенности, что в результате «книжной справки» оказался отринутым сам Господь Бог, пришли протопоп Аввакум и дьякон Фёдор. Почвой для такой уверенности было изменение 8-го члена символа веры, который ранее читался так: «и в Духа Святаго Господа истиннаго и животворящего». Исключение слова «истиннаго» было воспринято как поклонение какому-то «неистинному» Духу Святому (см.: Румянцев. С. 419–425; Материалы. Т. 5. С. 129–130; Смирнов, 1898. С. 5).

По мнению С. Матхаузеровой, в замечаниях Никиты, Фёдора, Аввакума и Лазаря просматривается целенаправленная теория, основе которой лежит идея абсолютного перевода – абсолютного по

отношению к смыслу, содержанию текста, Авторами замечаний руководит «мысль, что перевод, одинаково точный в отношении и выражения, и содержания, невозможен, значит – надо ориентироваться на "разум", т. е. значение. Выражение становится ниже содержания, ниже смысла...» (Матхаузерова. С. 276).

Противоположных позиций придерживается С. Полоцкий, который отстаивает «теорию перевода-компенсации». Он считает, что можно ради точной передачи и мысли, и выражения убрать или добавить слово, т. е. изменить текст (Матхаузерова. С. 276–277). Поэтому С. Полоцкий просто не понимает логику Никиты Пустосвята, хотя полемике с его «великой челобитной» посвятил специальное произведение – «Жезл правления».

Никита Добрынин сетовал, что в новопечатных книгах искажён «разум» (значение). Например, обращение к Богу-сыну стало звучать так: «Боже наш» (ранее – «Сыне Божий»). В результате Христос, который был всегда для Никиты именно сыном Божьим, становится на место отца, замещает Бога (см.: Румянцев. С. 440). Но С. Полоцкому нет дела до глубинных причин возмущения Никиты, ибо он мыслит иными категориями, опирается на иные установки в сознании. Новый вариант молитвы Иисусу для Полоцкого предпочтителен тем, что это точный перевод с греческого текста, взятого, таким образом, за эталон (см.: Румянцев. С. 441).

Однако Никиту Пустосвята подобный довод убедить никак не может. С его точки зрения, истинность текста лишь в последнюю очередь проверяется посредством сличения с другим, эталонным текстом, причём на роль эталона может претендовать не всякий просто более древний текст. Эталон должен удовлетворять ещё одному – главному – требованию: быть «заслуженным», «прославленным» текстом, т. е. таким, с которым связано поддержание и укрепление православного «благочестия». В этом смысле образцами, по мнению Добрынина, могут быть лишь древнерусские «харатейные» (рукописные) и старопечатные книги, но никак не греческие, так как греки «от великаго гонения бессерменска... христианское благочестие всё истеряли и ныне нам от них уже нечево искати...» (Румянцев. Приложения. С. 374). Аналогичный взгляд на греческие книги содержится и в челобитных Аввакума, Фёдора, соловецких монахов (см.: Памятники. Стб. 758–760; Материалы. Т. 1. С. 244–254, 408–409).

Таким образом, смысл текста для идеологов «староверия» не ограничивался лишь областью непосредственного содержания. В

семантическое поле произведения входила и вся история его существования и функционирования в обществе. «Разум», которым «староверы» наделяли текст, включал в себя не только его смысл, но также его социальную значимость – место, которое он занимал в системе российского «благочестия».

Однако был и третий – философский – пласт в «традиционной концепции текста». Об этом говорит анализ раскольнических возражений против изменения грамматических форм русского языка.

Уже, по крайней мере, в XVI в. на Руси существовала тенденция закреплять за определёнными формами глагола значение вечности, беспредельности, безначальности и

бесконечности (например, «сый» и «бе» – формы причастия и аориста от глагола «быть»), а за другими, остальными глагольными формами – значение преходящего, «мимошедшего», имеющего начало и конец (Матхаузерова. С. 280). Однако правка богослужебных книг, предпринятая патриархом Никоном, строилась по принципам, изложенным в украинских грамматических пособиях, не учитывающих своеобразного отношения к языку, характерного для русского средневекового сознания. Да и руководили правкой, как мы знаем, люди, получившие западноевропейское образование, воспитанные на культуре барокко (Румянцева, 1986. С. 94). Носители новой для России культуры, «справщики» не считали чем-то недопустимым ради красоты или ясности изложения убрать или добавить слово, изменить структуру предложения, исправить время глагола (см.: Матхаузерова. С. 277–278).

Для «староверов» же – носителей традиционного (средневекового) сознания – подобное редактирование было кощунством и святотатством. По их разумению, одни глагольные формы предназначены были выражать вечное пребывание, а другие – лишь тленное, человеческое. Соответственно «расколоучители» занимались отнюдь не буквоедством, когда требовали употреблять в молитвах и текстах, повествующих о Боге, такие формы прошедшего времени, как «быст» (но не «был еси»), «несть конца» (вместо «не будет конца») и «бываше» (но не «был еси» и не «бывал еси»). Такое словоупотребление соответствовало представлениям о мире высших существ как мире вечном и беспредельном, где нет движения, в полном смысле этого слова, где движение не происходит, а как-то длится (Матхаузерова. С. 280–281).

Например, Никита Пустосвят усмотрел ересь в следующих словах о Христе: «яко и он младенец изначала дар бе». Никита посчитал, что в этих словах отрицается божественное достоинство

Христа – он исповедуется как воплотившийся несовершенным образом, поскольку получается, что Спаситель был только лишь даром Господу (см.: Румянцев. Приложения. С. 170–171). Без сомнения, такой вывод не мог бы родиться в голове Никиты, если бы тот не связывал с формой «бе» вневременную длительность, в отличие от «был еси» или «был есть». Подобным образом Добрынин вряд ли стал бы возражать против того, чтобы о Богородице говорили «деторождаеши» и «чистая детотворивши», если бы не считал, что данные формы прошедшего времени выражают многократное повторение действия в прошлом. С его точки зрения, говорить так о Богородице – значит называть её матерью всех детей на свете (Румянцев. Приложения. С. 380–381).

Наконец, неверное прочтение новопечатных книг «староверами» было обусловлено и тем, что последние оказались не готовыми к практике активного использования знаков препинания (запятых) и сложных предложных конструкций для усиления эмоционального воздействия текста – практике, столь характерной для литературы барокко.

К примеру, всё тот же Никита Пустосвят, прочитав «Скрижаль» (толкование церковных служб, помещённое в предисловии к новопечатному служебнику), назвал ересью фразу: «Умно слышим, и да не прельщаемся, сугуба быти Христа». Смысл её таков: будем разуметь, что у Христа два естества, и не будем прельщаться другими учениями. Однако Никита увидел здесь предписание считать Иисуса простым человеком, как это делали ариане. По-видимому, его смутило сложное построение фразы – разбивка основной мысли вводным предложением. В другом случае, встретив аналогичную конструкцию, Никита разделил предложение на 3 смысловые части и обнаружил соответственно сразу 3 ереси (см.: Румянцев. С. 349–350, 352).

Подобные ошибки допускали и другие «расколоучители». Так, дьякон Фёдор, независимо от Никиты, пришёл к тому же выводу, что и Пустосвят, когда прочитал исправленный текст

молитвы крещения. И тот и другой обратили внимание на слова: «Да не снидет со крещающимся, молимся тебе, Господи, дух лукавый, помрачение помыслов и мятеж мысли наводяй». Не разобравшись в знаках препинания и соответственно в структуре предложения, Никита и Фёдор посчитали, что речь идёт о молении «духу лукавому», заменившему «никонианам» истинного Бога (см.: Румянцев. С. 382–383; Смирнов, 1898. С. 5).

3. Представления о равенстве и авторитете, особенности демократизма участников народных выступлений в XVII–XVIII вв.

В историографии распространено мнение, что представления трудящихся о равенстве носили главным образом уравнительный, «примитивно-демократический» характер (см., например: Клибанов, 1973. С. 84–85; Матвиевский. С. 54). Многие исследователи говорят об «идеях равенства и свободы» в сознании участников народных выступлений, о «всеобщем равенстве» восставших. Но авторы либо никак не конкретизируют свои замечания, либо ссылаются на практику «кругов», где, по мнению учёных, присутствовали все повстанцы, и на практику «дуванов», на которых добыча якобы распределялась поровну (см.: Маньков. С. 134; Буганов–Чистякова. С. 43–45; Голикова, 1973. С. 250; Сахаров, 1974. С. 159).

Впрочем, некоторые авторы считают, что народное понимание равенства не включало в себя уравнительности и отрицания частной собственности (см.: Коган. С. 91; Степанов. Т. 1. С. 151). Так, Б. Ф. Поршневу заметил, что, хотя понятие «равенство» для крестьян в эпоху феодализма тождественно понятию «обобществление», оно (равенство) всегда связано с представлением о строго определённой, конкретной общности, в рамках которой это понятие имеет смысл. Кроме того, для крестьян передел земли «поровну» означал не что иное, как равное право на участие в дележе, а не равную долю в нём (см.: Поршневу. С. 315–316).

Ну что же, начнём разговор с темы дележей («дуванов»). Например, И. В. Степанов пишет, что из разинцев участвовали в дуванах лишь те, кто был в повстанческом войске, причём величина пая зависела от личных заслуг и положения данного лица в войске (Степанов. Т. 1. С. 99). Между тем в источниках упоминается, что доля из дувана выделялась также и тем, кто не был в составе повстанческого войска, но пользовался авторитетом у С. Разина и других восставших, – в частности, астраханскому митрополиту и князю С. Львову (Записки иностранцев. С. 57). Из этого же свидетельства Л. Фабрициуса вытекает, что далеко не каждый повстанец, входя в войсковую организацию, принимал участие в дележе добычи, поскольку дуван после захвата Астрахани был рассчитан на 1160 человек. Между тем под знамёнами Разина тогда было гораздо больше людей.

Создаётся впечатление, что участие в дуване и величина пая зависели не столько от заслуг данного лица, сколько от его места (должности, звания) в организации восставших или же от его социального статуса вообще (т. е. и вне повстанческой среды). К примеру,

после захвата Астрахани (июнь 1670 г.) пай на дуване получили не только те рядовые «казаки», кто участвовал в штурме города, но и те, кто не участвовал, однако имел большой стаж службы С. Разину. Среди последних были, например, яицкие стрельцы, приставшие к Разину ещё во время персидского похода или сразу после него, а также астраханские стрельцы, перешедшие на сторону восставших под Чёрным Яром (КВ. Т. 3. С. 263, 265, 267). В то же время беглый крестьянин, приставший к разинцам ещё на Дону, однако не воевавший, ибо не имел оружия, получил на дуване в Астрахани «надел» в 2 раза меньше,

чем те, кто был на приступе (КВ. Т. 2, ч. 2. С. 42–43).

Интересно, что конфискация имущества, подлежащего дувану, проводилась уже после взятия Астрахани и не стихийно, грабительски, а организовано, в соответствии с определённым порядком. Основная масса повстанцев город покинула, оставив лишь есаулов, сотников и «знатных казаков» (последних – по одному из десятка на выбор жребия). «И как де выслали ясаулы казаков из городов (имеются в виду астраханский кремль и посад – *О. У.*), тогда астраханцов дома разорили и животы пограбили и изо обеих городов животы за город на стан в курени для дувану вывозили». Сам дуван (делёж) проводили всё те же есаулы и сотники, и если посмотреть на величину пая, то окажется, что рядовые казаки получили меньше своих командиров. Последним «досталось многое платье соболье и лисье, и суелы (видимо, сулеи. – *О. У.*) серебряные, и сукна». Рядовые же повстанцы, разбитые на «десятки» (которые были ещё и первичной боевой единицей), получили – на десятерых – по такому паю: «два киндяка, 3 кумача, 10 ансырей шёлку, 3 сафьяна, 1 дороги, полотна аршин с 8, денег 20 алтын»*. Самого же С. Разина на дуване не было – «ему де, Стеньке, принесли, что ему понадобилось» (КВ. Т. 1. С. 256–257).

Нечто подобное наблюдалось и во время крестьянской войны начала XVII в.: «какая-то часть захваченного имущества не шла в общий делёж по казачьему образцу, а находилась в распоряжении Болотникова как вождя повстанцев» (Корецкий. С. 145). То, что

* Сулеи – маленькие бутылки с узким и продолговатым горлом, которые привешивались к поясу на цепи (в дороге); киндяк – крашенная набивная бумажная ткань; кумач (кумачи) – бумажная ткань преимущественно красного цвета; дорога (дороги) – полосатая или клетчатая шёлковая ткань; сафьян – тонкая и мягкая кожа, выделанная из козьих и овечьих шкур; ансырь – мера веса, с середины XVI в. равная фунту (409,512 г); алтын – 3 копейки или 6 денег; аршин – мера длины, с XVI в. равная 72 см.

неравноправие на дуванах было обычной практикой, доказывают и примеры из истории булавинского восстания. В начале апреля 1708 г. в Усть-Хопёрском городке повстанцы захватили «государевы хлебные запасы», приготовленные для отправки в Азов. На дуване восставшие получали разные доли – по четверти (около 8 пудов), по две четверти и по три четверти на человека. Особое положение было у К. Булавина, которой получал наиболее ценные трофеи. Например, после разгрома Сумского казачьего слободского полка Булавин приказал доставить ему захваченную «рухлядь» и коней (БВ. С. 202, 298).

Если же говорить о религиозных движениях социального протеста, лозунги которых заставляли людей думать прежде всего о вечном, нетленном, о спасении своей души, то и в этом случае мы придём к выводу, что представления оппозиционеров нельзя назвать уравнительными и «примитивно-демократическими».

Да, православное учение доказывало всеобщее равенство тем, что все люди суть «рабы божии» и ответственны перед Господом за свои поступки. Однако такое уравнительство было чисто умозрительным, духовным. Мало того, что христианство освящало систему социального неравенства («Воздайте Богу богово, а кесарю кесарево»), христианское учение опиралось и на тот факт, что реальные, живущие на земле люди не одинаковы: одни – праведники, другие – грешники, одни грешат больше, другие – меньше. Соответственно каждого человека ждала своя судьба после Страшного суда. Где же тут уравниловка? Речь, скорее, идёт о «христианском демократизме».

Надо сказать, что «христианский демократизм» был подоплёкой и тех представлений о равенстве, которые мы находим в сознании участников «светских» выступлений протеста.

Но во время религиозных выступлений данный пласт воззрений выходил на первый план, становясь главным регулятором общественной и мыслительной деятельности людей.

К примеру, протопоп Аввакум, размышляя о равенстве и неравенстве, исходил именно из богословской традиции. Для его произведений, по словам А.И. Клибанова, характерно «утверждение всеобщего равенства людей, но не как основанного на признании их индивидуальной самооценности, а напротив, на одинаковости людей, их естественной природы и положения перед Богом» (Клибанов, 1973. С. 84).

И всё-таки Аввакум не ограничивался указаниями на то, что все православные – «рабы божии», что все они грешны («шелудивы»)

и являются братьями «по духу». Идеолог «староверия» проповедовал мысль о моральной ценности человека, о его ответственности за все дела и помыслы. И если, как считал Аввакум, равенства на земле достичь невозможно, то на небе – в «Божьем царстве» – оно будет обязательно, правда, не для всех, а только для избранных, заслуживших райскую жизнь (см.: Сарафанова. С. 385–388). Таким образом, и тут мы сталкиваемся с представлениями о равенстве для «внутреннего пользования» – рассчитанными лишь на строго определённую совокупность людей. Равенство оказывается оборотной стороной неравенства.

Впрочем, удивляться этому не стоит. Участники народных выступлений, очевидно, просто не могли представить себе других отношений между собой, отличных от тех, которые связывали их с самого рождения. Принимая участие в движениях социального протеста, трудящиеся опирались на представления, господствовавшие в русском обществе периода феодализма. Например, в XVII в. даже паевое участие в торговле («складной торг») определялось общественным положением участников. Лица разного социального статуса получали неравные доли из общего дохода (см.: Очерки. С. 49).

Итак, демократизм участников движений социального протеста в России XVII–XVIII вв. был весьма относительным. Это не могло не отразиться и на понимании восставшими авторитета, его сущности и роли в повседневной жизни. Защитники «старой веры» (тот же Аввакум) ставили авторитет человека в зависимость от того, какой образ жизни он ведёт, насколько слова человека соответствуют его делам, а также от того, есть ли у него дар Божий – к примеру, дар проповедника (см.: Робинсон. С. 354; Никольский. С. 163–164).

В свою очередь, участники «светских» выступлений протеста больше обращали внимания на такой фактор авторитетности, как социальный статус человека. Уважение к тем, кто стоит на более высоких ступенях социальной лестницы, проглядывает в действиях участников всех известных нам народных движений (речь не идёт об отношении к «изменникам» и «худым людям»).

Во время первой крестьянской войны на руководящих постах у восставших было много представителей привилегированных сословий (взять хотя бы князей Г. П. Шаховского и А. А. Телятевского, воевод Г. Ф. Сунбулова и П. П. Ляпунова, сына боярского И. Пашкова). Можно вспомнить и о казацких атаманах И. М. Заруцком, получившим от Лжедмитрия II звание боярина и деревни в вотчину, а также С. Чертенском, вышедшем из дворян (Пронштейн–Мининков. С. 45, 57, 60, 89).

«Царевич Пётр» («Илейка Муромец»), сам будучи из казаков, «неизменно ставил во главе армии или отдельных отрядов титулованных лиц» (Скрынников. С. 157).

Борьбу против притеснителей-воевод в «украинных» городах в 30–40-х гг. XVII в. обычно возглавлял «авторитетный человек», иногда это было лицо официальное – например, стрелецкий голова (Чистякова. С. 163). Участники «Соляного бунта» в Москве (1648) согласились пощадить боярина Б. И. Морозова, поддавшись на уговоры царя, патриарха, князя Д. М. Черкасского и дяди царя Н. И. Романова (см.: ГВ. С. 38).

Для С. Т. Разина значимой была не только связь с казацкой верхушкой, но и дружба с представителями высших сословий. Вернувшись из Персии, он в Астрахани пировал с воеводами и дьяками (КВ. Т. 3. С. 293). Захватив Царицын, он часто бывал в гостях у монастырского казначея, а овладев Астраханью, – у митрополита Иосифа (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 20; Т. 3. С. 203). Разин держал при себе племянника царицынского воеводы, всячески афишировал свой союз с князем С. Львовым (КВ. Т. 1. С. 188, 210, 220, 238).

Рассылая «прелестные письма» по деревням и сёлам, разинские атаманы обращались в первую очередь к старостам и выборным крестьянам (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 346). О том, каким образом крестьяне понимали сущность авторитета и какова была его роль, красноречиво рассказывают следующие факты. В декабре 1670 г. «скудные и бедные люди» Тамбовского уезда хотели повиниться великому государю, но их «держали и унимали некоторые зажиточные люди», сносившиеся с разинцами (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 423). Наоборот, в ноябре 1670 г. в Ветлужской волости Галицкого уезда сила авторитета обернулась против повстанцев. Сначала по письму атамана И. Иванова крестьяне арестовали всех приказчиков, но последние сумели не только «привести в послушание» сельчан, но также организовать их на бой с разинцами (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 290, 346).

Понимание авторитета как производной от социального статуса индивида было характерно и для стрельцов астраханского гарнизона. В 1698 г. они хотели поднять восстание (узнав о событиях в Москве), но их «старики удержали» (Уголовные дела. Ед. хр. 12. Ч. 2. Л. 1). Однако в 1705 г. восстание всё-таки вспыхнуло. И вот что интересно – в письме на Дон от «астраханского войска и всех посадских людей» имелось только 146 подписей, принадлежащих, очевидно, повстанческому руководству и наиболее уважаемым («старым») горожанам. При этом восставшие пытались получить

подписи у митрополита и у трёх офицеров, скрывшихся в его доме от гнева стрельцов (см.: Голикова, 1973. С. 226, 231). Далее, астраханские старшины считались главными и в других городах, примкнувших к восстанию, но никакого жалованья они не получали. Последнее означает, что они способны были себя прокормить сами, несмотря на то, что прежние занятия им пришлось оставить (иначе говоря, обладали достаточным состоянием). Действительно, глава восставших астраханцев – Яков Носов – был купцом. Причём он был избран в руководители против своей воли – лишь подчинясь решению «мира» (см.: Голикова, 1973. С. 88).

Донских казаков, перешедших на сторону Е. Пугачёва, тот жаловал тем, что ставил их на командирские посты. Однако из них только «старшины были допущены к его руке» (Пронштейн–Мининков. С. 332–336). Указы «Петра III», рассчитанные на привлечение башкир, адресовались их старшинам. Последние за службу Пугачёву получали чин «полковника» с выдачей соответствующей грамоты (см.: Документы. С. 43, 373, 386, № 6–8, 33; Сборник док-тов. С. 189–190, 207, № 4–5, 31). Высшие звания получали и офицеры, перешедшие на сторону восставших (см.: Документы. С. 45–46, 388–389, № 36–38; Сборник док-тов. С. 201, № 22).

Типичную картину являют собой и представления булавицев, для которых авторитет человека прямо вытекал из его социального статуса. Об этом свидетельствуют, во-первых, письма К. Булавина и Н. Голого, среди адресатов которых на первом месте всегда стоят

представители высшей администрации, «начальные люди», старосты и пр. (см.: БВ. С. 450, 466). Во-вторых, представления булави́нцев о равенстве и авторитете характеризует следующий факт: те повстанцы, которые вошли вместе с Булавиным в Черкасск (май 1708 г.), жили «врознь: знатные по куреням, а бурлаки – по анбаром и по базам» (Кабинет. Л. 524).*

Своеобразие повстанческого демократизма ярко характеризуется тем, каким способом и кого именно выбирали булави́нцы себе в руководители. Так, в конце марта 1708 г. жители г. Борисоглебска без боя склонились к восставшим, впустив их в город. Лишь подьячий Ф. Катасонов пытался помешать булави́нцам увезти с собой порох из «государевой казны», за что «ево они били». Однако через

* Курень – дом; баз – хозяйственная постройка (загон, скотный двор, сарай); бурлак – житель Дона без прав казака, наёмный работник; «знатные» казаки – наиболее авторитетные и известные (благодаря своим подвигам, богатству или должности).

несколько дней «приезжали в Борисоглебской воры ж человек с 30 и, собрав тамошних жителей в круг, выбрали в атаманы и есаулы охотников... а в полковники подьячего Филимона Катасова выбрали поневоле...» (Кабинет. Л. 468).

Источники, рассказывающие о круге булави́нцев в Пристанском городке (март 1708 г.), отмечают, что К. Булавин «полковников и знаменщиков выбрал неволею», причём одного из кандидатов (И. Шуваева) даже бил за то, что тот не желал быть «полковником». В этом кругу, насколько можно судить, принимали участие не все восставшие, а по 20 «лучших людей» из казацких городков по Хопру, Медведице и Бузулуку, а также ближайшее окружение К. Булавина (см.: БВ. С. 168–169, 378). Когда же в начале апреля 1708 г. глава восставших заявил, что в Усть-Хопёрском городке «будет вся река в съезде», он опять-таки не имел в виду сбор всех казаков Дона поголовно. «Съезд» оказался собранием повстанческих «полковников» и есаулов (см.: БВ. С. 205).

Напрашивается вывод, что участие в повстанческих кругах было ограниченным, что там присутствовали главным образом «делегаты по должности» – элита восставших. Причём из присутствующих на кругах далеко не каждый имел право решающего голоса. К примерам из истории булави́нского восстания можно добавить и такой.

На кругу в Паншине (апрель 1670 г.) решался вопрос о путях разинского движения. Первым выступил С. Разин, предложивший соратникам решить, куда идти – «на море ли, по Волге или к иному царю служить». Ответное слово старшин оказалось решающим: «И в кругу старшина сказали ему, Стеньке, и всем казаком, что они иному царю служить не хотят, а пойдем де мы все на Волгу на бояр и воевод». Последующие речи (а говорили их только «казаки донские») лишь обосновывали решение старшин и выражали готовность повстанцев умереть за общее дело (КВ. Т. 1. С. 253).

В подобном кругу, созванном после взятия Царицына, опять-таки право решающего голоса принадлежало «природным» донским казакам (быть может, лишь они и участвовали в работе круга). «А в кругу де он, Стенька, воровским казаком говорил – куда де им в Русь итить лутче, Волгою или рекою Доном? И ему де, Стеньке, воровские казаки в кругу говорили – итить де им рекою Доном не мочно, потому что де Дон река коренная, и как де запустошить украинные городы, которые к Дону блиско, и у них де на Дону (подчёркнуто мной – О. У.) запасов не будет» (КВ. Т. 2, ч. 1. С. 31).

Ограниченным, по-видимому, был состав кругов и в Астрахани после ухода оттуда С. Разина. По крайней мере, на круге, приговорившем митрополита Иосифа к смерти, присутствовал далеко не весь гарнизон. Об этом свидетельствуют слова астраханца С. Анофриева, который говорил впоследствии на допросе, что при казни митрополита он не присутствовал, поскольку «в тое пору был в рядовых казаках и в кругу не был, а был дома» (КВ. Т. 3. С. 234).

4. Представления участников народных выступлений о природе собственности и богатства

Средневековое отношение к труду было кратко охарактеризовано в лекции 1, когда речь шла о различиях между современными представлениями и сознанием трудящихся в России XVII–XVIII вв. С трудовыми представлениями связаны и воззрения народных масс на природу собственности и богатства.

В современном понимании собственность – это прежде всего отношение между людьми по поводу вещи, это особая социально-психологическая конвенция, которая заставляет одних людей признавать данную вещь «чужой», а другим людям позволяет смотреть на ту же вещь как на свою, принадлежащую только им и никому более. С точки зрения юридической собственность – это диалектическое единство трех прав – пользования, распоряжения и владения, получивших письменное документальное закрепление за конкретным человеком или учреждением (юридическим лицом).

Такое понимание собственности, если говорить о России XVII–XVIII вв., было характерно в лучшем случае для наиболее просвещённой части «верхов» – той, что была носителем «письменной» культуры. Что же касается народных масс, то их представления не выходили за рамки средневековой («устной») культуры.

Как известно, в добуржуазных обществах существовала собственность не только на средства производства и продукты труда, но и на людей. Причём собственность на личность непосредственных производителей могла иметь различные формы. В России XVII–XVIII вв. мы находим и рабство (холопство), и различные виды крепостной зависимости – частновладельческих, государственных и посессионных крестьян, посадских людей, «рабочих людей». Помимо этого, специфика феодальной собственности заключалась в том, что главным её объектом была земля.

Верховным собственником всех земель при феодализме считался монарх, который в обмен на службу жаловал своих вассалов (подданных)

поместьями и вотчинами. В свою очередь, наиболее крупные землевладельцы могли иметь своих вассалов. Таким образом, феодальная собственность была условной и иерархичной. Её также можно назвать корпоративной и разделённой. Главное средство производства – земля – находилось в совместном владении всей корпорации феодалов, при этом один и тот же участок земли находился одновременно в верховной собственности монарха и в непосредственной собственности землевладельца.

Двойственная природа феодальной собственности сказывалась и на положении (следовательно, представлениях) народных масс. Ни одна из категорий трудящихся в России эпохи феодализма не могла похвастаться полной, неограниченной собственностью на землю. В народном сознании верховным собственником земли был царь, который воплощал в себе идею государства, не существующую в «чистом», абстрактном виде для трудящихся (см.: Острась. С. 76). В результате всё, что нельзя было отнести в собственность отдельного лица, зачислялось в «государеву казну». При этом народные массы, считая справедливым

покушение на собственность боярина или другого знатного господина, отвергали всякую мысль о возможности расхищения с чьей-либо стороны «казны государя» (Домановский. С. 268).

Далее, говоря о структуре земельной собственности, нельзя забывать о наличии общинной организации, её огромном значении в жизни трудящихся. Общинный способ самоорганизации был универсальным. Его использовали не только крестьяне, но и «служилые люди по прибору» (казаки, стрельцы), посадские люди, наконец, монахи, добывавшие хлеб насущный личным трудом, т. е. ещё не привлёкшие на монастырские земли крестьян. Для всех этих категорий было характерно сосуществование общинной и личной собственности на земельный надел (монастыри – исключение).

Для народных масс в России XVII–XVIII вв. первичным (следовательно, главным) источником прав на землю были не царь и не феодальный господин, а община – «мир». Земельный надел получал только член общины, выход же или исключение из неё означали потерю всяких прав на обрабатываемую землю. Границы земельных владений сельской общины совпадали с пределами трудовой колонизации её членов. По мнению крестьян, право собственности общины распространялось на все земли, «куда из этой деревни топор, соха и коса ходили» (Данилова. С. 14). Сходным образом и донские казаки считали своими (принадлежащими всему «войску») любые угодья,

которыми пользовались хотя бы время от времени, как бы далеко эти угодья не лежали (см.: Записки. С. 361–362; БВ. С. 90–93).

Таким образом, для народных масс было характерно трудовое понимание собственности, выразить которое можно простой формулой: «Земля принадлежит тем, кто её обрабатывает». Исходя из этого помещик или вотчинник воспринимался как «пятое колесо в телеге» — как лишнее звено в структуре собственности. Его терпели только потому, что он находился на службе у государя, и терпели только до тех пор, пока в сознании крестьян он был связан с образом государя, пока добросовестно выполнял свой общественный долг.

Трудовое понимание собственности роднило западноевропейское и русское крестьянство (см.: Гуревич, 1984. С. 244–285). Значит, эту черту можно считать универсальной, характерной для сознания трудящихся на протяжении всего средневековья.

Итак, «из п р а в д ы хозяйственной жизни крестьянина естественно вытекало отрицание барской эксплуатации. Ненависть к барину и стремление к борьбе против него» (Мирошниченко, 1976. С. 99). В России XVII–XVIII вв. наиболее упорной была борьба за землю. Одни феодалы увеличивали барскую запашку за счёт своих же крестьян, другие захватывали участки на «чёрных» землях или же вели наступление на владения казаков и однодворцев. Реакция всех притесняемых была, как правило, одинакова. Они не останавливались перед тем, чтобы с оружием в руках защитить то, что считали своей собственностью. Одновременно царю подавалась жалоба.

Не обращаться к монарху трудящиеся не могли, ибо он воспринимался не только в качестве верховного собственника всех земель, но и гаранта справедливости, народного заступника. Но такой подход к разрешению конфликтов был на руку феодалам, поскольку в большинстве случаев победившей стороной оказывались именно они. И дело здесь не в том, что царский суд защищал эксплуататоров, несмотря на все доводы эксплуатируемых. Дело в том, что сами эти доводы не воспринимались как доказательства – те ссылки и сведения, что приводили в суде трудящиеся, не были аргументами в глазах царской администрации. Здесь можно говорить о перманентном конфликте двух культур – «письменной» и «устной».

С точки зрения письменной культуры в споре за землю главным доказательством

правоты является письменный документ, подтверждающий права собственника. В России XVII–XVIII вв. таким документом была запись в писцовых книгах, материалах межевания или

царская жалованная грамота, которая, кстати, могла оформлять права собственника на спорные земли как до, их захвата (освоения), так и после него. В любом случае предъявление подобного документа означало выигрыш судебной тяжбы.

Сознание трудящихся, как мы знаем, было продуктом устной культуры. Для неё же характерна ориентация на обычай, «старину». Соответственно свои права на землю крестьяне доказывали чаще всего не документами, а ссылками на то, что этой землёй владели их деды и прадеды, что она испокон веку находится в собственности общины и обрабатывается трудом крестьян (см.: ИКЕ. Т. 3. С. 532). Подобным образом доказывали свои права на землю и донские казаки.

В начале XVIII в. между Войском Донским и Изюмским слободским полком шла борьба за соляные промыслы и угодья по рекам Бахмут, Красная и Жеребец. Первыми насельниками этих земель следует признать жителей Изюмского полка, ибо они уже к 1700 г. владели ими «изстари». Причём в 1703 г. право собственности изюмцев было узаконено соответствующей грамотой «по указу великого государя» (см.: БВ. С. 94–95). Что же касается донских казаков, то они появлялись на Бахмуте и соседних реках лишь «наездом», т. е. эпизодически. Однако это не мешало им смотреть на спорные земли как на свои, принадлежащие Войску Донскому, и прогонять с них изюмцев. Жители «вольного Дона» опирались на «казацкую обыкность» (обычай, традиции), в соответствии с которой они владели землями без документов – «без крепостей» (Записки. С. 362). Лишь после того, как в 1705 г. спорные земли были «отписаны на государя», донские казаки перестали «выбивать» с них изюмцев (ДД. 1706 г. Ед. хр. 19).

Народное отношение к богатству в России XVII–XVIII вв. также было сложным, неоднозначным. С одной стороны, христианское учение и церковь преподносили бедность в качестве добродетели: «Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит?» (Мат. 16, 26); «Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и ещё говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь угодное ушко, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мат. 19, 23–24).

Подобная пропаганда имела определённый успех. Нельзя сказать, что для простых людей бедность стала предметом гордости, но всё-таки ею и не всегда стыдились. Не случайно до наших дней дошли поговорки: «Бедность не порок», «От сумы да от тюрьмы не

зарекайся». В XVII в. была необыкновенно популярна пословица: «Привыкай, коровка, ко ржаной солодке» (Пушкарёв. С. 106). Можно вспомнить и о том, что протопоп Аввакум отождествлял «правоверных» с «немошными», «убогими», осуждая «никониан» за их богатства и благополучие (см.: Душечкина. С. 9, 20).

С другой стороны, обретение высокого уровня благополучия было желанной целью широких слоев населения. Богатство автоматически повышало авторитет человека: «Коли богат, то всем брат»; «Богату, хотя глупу, всяк деет место»; «Богата, хоть дурака, всяк почитает»; «Буду богат – буду рогат: кого захочю, того избоду» (см.: Пушкарёв. С. 110–111). Однако средневековые народные представления о способах и целях обогащения существенно отличаются от современных, рождённых в эпоху индивидуализма.

В народной среде не всякое богатство ценилось, становилось объектом одобрения со

стороны окружающие. «Неправые» пожитки осуждались народом (Иванов. С. 229). Богатство нужно было заслужить или получить случайно, благодаря своему везению. Другими словами, обогащение не вызывало осуждения, если оно было наградой за моральные добродетели, за верную службу государю или же результатом вмешательства сверхъестественных сил (Гутнова. С. 294–297). С точки зрения масс, лучше и честнее найти клад, нежели обогащаться за счёт других людей. Соответственно богатство, полученное несправедным путём, не только вызывало негодование, но в определённой ситуации как бы даже взывало к тому, чтобы его изъяли, вернули тем, за счёт кого оно создавалось.

По мнению П. Я. Мирошниченко, наиболее радикальные указы Е. Пугачёва – «Петра Ш» – основывались на следующей логике: раз дворяне живут за счёт крестьян, то все их богатства созданы крестьянским трудом, следовательно, эти богатства принадлежат крестьянам, которые не только могут, но и должны вернуть их себе назад. (Мирошниченко, 1976. С. 95). Очевидно, так же рассуждал и И. Болотников, когда призывал «чернь» и «рабов» грабить имения «бояр своих» и торговых людей (см.: Восстание И. Болотникова. С. 85, 161, 197; Материалы по истории СССР. С. 16, 21, 84).

По средневековым представлениям главным смыслом обогащения не могло быть удовлетворение личных потребностей и достижение утилитарных, практических целей. То есть вкладывание денег в развитие производства, самодостаточная погоня за прибылью воспринимались как нечто ненормальное, неразумное. Богатство было не целью, а средством – средством прожить жизнь достойно.

Высокий уровень благополучия был нужен человеку для самоутверждения и поддержания своего социального статуса. Богатство выполняло прежде всего знаковую функцию, выступая средством обособления индивида и в то же время его интеграции в обществе. Богатство нужно было тратить, причём тратить так, чтобы осчастливить как можно больше людей, привлечь их к себе, вызвать в них уважение к своей персоне. Богатство ценилось потому, что с его помощью можно было возвыситься в глазах окружающих, но для этого и окружающие должны были вкушать плоды благополучия. Средневековое сознание в спутники роскоши и достатку назначало щедрость (см.: Гуревич, 1984. С. 228, 255–259).

Разумеется, все эти представления далеко не всегда соответствовали тому, что имело место в реальности. Они имели характер идеала, рекомендаций. К тому же претворять эти пожелания-представления в жизнь могли только избранные, главным образом представители господствующего сословия. Однако в России XVII–XVIII вв. «верхи» применение своим богатствам видели не в щедрости, а в мотовстве, в показной трате, не сопряжённой с благодетельствованием других. Таким образом, средневековое отношение к богатству в XVII–XVIII вв. стало характерной чертой *народного* сознания.

Как мы помним, участники народных выступлений протеста очень внимательно, щепетильно относились к внешним знакам внимания и к своему облику и поведению на людях. Тот же С. Разин, разгуливая в 1669 г. по улицам Астрахани, сопровождавшим его толпам «разбрасывал дукаты и другие золотые монеты» (Стрейс. С. 202). Можно вспомнить и обычай повстанцев давать долю на дуване даже тем, кто не принимал участия в восстании, но был в почёте у восставших. К числу ранее приведённых примеров уместно добавить и такой. С. Разин часть своих трофеев регулярно отсылал на Дон, в Черкасск (там, очевидно, присланное дуванилось), а также одаривал всех, кто вызывал его расположение или просто пользовался авторитетом у повстанцев (см.: КВ. Т. 1. С. 151, 176, 190; Т. 2, ч. 1. С. 20, 23; Т. 3. С. 124, 177).

Таким, образом, стремление к личному обогащению в народном сознании увязывалось с

представлениями о нормах коллективного жития. Оно не было ведущим в поведении восставших, ибо подчинялось их взглядам на природу авторитета и сущность равенства, а также представлениям о том, кто является врагом повстанцев и как следует с ним поступать (см. лекцию 5).

5. Представления участников народных выступлений о справедливости и законности

Эти представления в России XVII–XVIII вв. группировались вокруг понятия «правда». Категория «правда» по своему смыслу была чрезвычайно ёмкой. Она включала в себя не только понятия справедливости и законности, но и понимание истины, морали, права, представления о нормативном поведении («чине»), а также понятие должного порядка вещей, вытекающее из представлений о Боге и монархе (см.: Поршневу. С. 310–311; Мирошниченко, 1976. С. 93–97; Коломиец. С. 244–245).

Справедливость в понимании народных масс была позитивной оценкой, моральной характеристикой со знаком «плюс» каких-либо социальных явлений и человеческих поступков. Всё, что воспринималось как проявление справедливости, в то же время выступало как нечто неизбежное, нормальное и желательное. Поэтому синонимом справедливости было «добро». При этом право определять, что есть «добро» и можно ли применять данный эпитет к тем или иным явлениям и поступкам, принадлежало не индивиду, не отдельному человеку, а тому социальному коллективу, с которым человек себя отождествлял, – «первичной социальной группе», говоря языком психологов. В России XVII–XVIII вв. такой группой мог быть посад, сельский «мир», казачья или приходская община, монастырская «братия». Как показывает анализ пословиц, бытовавших в середине XVIII в., поступки, справедливые с точки зрения конкретного лица, воспринимались как таковые (как «добрые») этим же лицом только тогда, когда и окружающие видели в них осуществление справедливости, т. е. после санкции со стороны коллектива. Вот примеры: «Добро тогда будет добром, когда люди похвалят»; «На что тем хвалиться, что в люди не годится» (см.: Иванов. С. 231).

Оборотной стороной справедливости была истинность. Последняя заключалась в соответствии всего, что происходит в мире, должному, вечному, свыше установленному порядку вещей. Творцом всего считался Бог, соответственно истина раскрывалась как некий набор законов мироздания, устоев общественного и вселенского порядка, воплощающих Божий замысел. Конкретными воплощениями истины, с точки зрения трудящихся в России XVII–XVIII вв., были «Божья правда» (которая не ограничивалась одними религиозными установлениями), а также общественные традиции и ценности, в соответствии с которыми жили народные массы.

Поскольку толкование «Божьей правды», соблюдение религиозных

предписаний, содержание традиций и социальных ценностей – всё это зависело от интересов «первичной социальной группы», от особенностей её существования, постольку образ истины в сознании трудящихся был всегда конкретен, представляя собой продукт не просто коллективного сознания, но сознания сугубо конкретной, данной социальной группы. При этом образ истины в том виде, как его создавали трудящиеся, был не только отражением действительных фактов («сущего»), но и отражением должного, желаемого – чаяний и ожиданий, даже вымыслов, соответствующих интересам данной общности (социальной

группы). Короче говоря, истиной было то, что считалось, называлось истиной в данном коллективе (см.: Гуревич, 1981. С. 98–99; Гуревич, 1984. С. 178, 180, 190; Берман. С. 176).

Отсюда следует, что в разных сословных категориях, а внутри них в разных социальных группах (коллективах) представления об истине (следовательно, и о справедливости) могли быть весьма различными. И действительно, часто бывало так, что справедливое для одних, в данной системе воззрений, оказывалось жестокой несправедливостью для других, с их точки зрения. Нечто подобное происходило и с представлениями о законности.

В народном сознании «законность» представляла совокупностью как существующих норм, так и норм воображаемых, желательных для трудящихся (см.: Литвак. С. 209; Гуревич, 1984. С. 194).

По современным понятиям законность решений или поступков обеспечивается их согласованием с тем или иным законом, получившим письменное, документальное оформление. Однако, как мы помним, народное сознание в России XVII–XVIII вв. было продуктом «устной» культура, для которой характерно господство обычного права. Соответственно народное понимание законности было весьма своеобразным, отличным от сегодняшнего.

Право считалось Божьим установлением, основой всей жизни общества. Оно в глазах народа не могло не быть справедливым, не быть «правдой». Другими словами, несправедливые (с точки зрения трудящихся) законы считались не обязательными к выполнению. Но была и обратная зависимость. Справедливость основывалась на праве, требовала ссылки на него, т. е. правового оформления.

Воплощением права, его источником и хранителем, по мнению народа, был монарх. Отсюда всякий политический акт, всякое движение, выходящее за пределы «мира» – первичной социальной группы, требовали высочайшей санкции (см.: Гуревич, 1984, С. 170–183,

287; Литвак, С. 209; Харламов. № 4. С. 220). Не случайно столь популярны были челобития и апелляции к монарху во время выступлений социального протеста в России XVII–XVIII вв.

Вспомним хотя бы, сколь настойчиво идеологи «староверия» пытались привлечь на свою сторону царя Алексея Михайловича и его сыновей, наследовавших трон. В первые 30 лет существования «староверия» главной целью раскольников был «праведный царский суд», который бы отверг «никонианство» и восстановил «правоверие» в ранге официальной религии.

В глазах идеологов «староверия» царь был не только правителем государства, но и главой церкви, гарантом её благополучия. Никита Пустосвят адресовал монарху титулы: «всепресветлейший между царями», «достоинейший царь во всей подсолнечной», «наша христианская глава» (Румянцев. Приложения. С. 356–364). Подобный взгляд на царя объединял и других «расколоучителей» – Ивана Неронова, Аввакума, Лазаря, Фёдора и пр. Анализ их челобитных, адресованных царю, показывает, что за «великим государем» оставлялось право вмешиваться во внутренние дела церкви, решать важнейшие вопросы религиозной жизни (см.: Анкудинова. С. 62).

Итак, в народном сознании царь был воплощением не только справедливости и законности, но и права. В то же время монарх был и слугой права, главным его реализатором и защитником, ибо оно являлось даром Божьим. Сообразно с этим всякая власть, в том числе и царская, имела свои пределы, положенные Богом. По убеждению масс, никому из власти предрержащих нельзя было превышать свои полномочия или же пренебрегать ими. Поэтому в народном сознании постоянно присутствовала идея о возможности давления на царя, его критики, а также идея «законного» выступления против него и его слуг (Домановский. С.

257; ИКЕ. Т. 2. С. 446; Крутиков. С. 181, 184; Покровский. С. 87).

Проиллюстрировать сказанное можно такими примерами. Участники «Соляного бунта» 1648 г. в своей челобитной, поданной царю 2 июня, указывали монарху: «Ты... должен (подчёркнуто мной – О. У.) повелеть всех неправедных судей искоренить, неразумных сместить и на их место выбрать справедливых людей, которые бы за свой суд и за службу перед Богом и перед твоим царским величеством отвечать могли». При этом восставшие напоминали: «тебе меч злым на казнь, а добрым на милость был вручён, чем тогда всякая неправда была бы исправлена» (ГВ. С. 48, 51).

В так называемой Пятой челобитной протопопа Аввакума (1669)

63

приводится афоризм, **принадлежащий дьякону Фёдору**: «Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий» (см.: Поньрко. С. 263). Из этой мысли, укоренившейся в народном сознании, вытекало, что в определённых случаях возможно не только давить на монарха, но и противиться ему. Приведём цитату из «подмётного письма» начала XVIII в.: «Аще которая мирскаго могущества власть начнёт возносить свою бровь, на Божий закон из преданного ей предела правды выступать, и таковую власть всевышний Господь Бог смиряет и гордыне ея той Сам удобно противится...» (Есипов. С. 231).

Далее, поскольку народное правосознание основывалось на обычае, традиции, поскольку носителем традиции была община – первичная социальная группа, то фактическим источником права был не царь, а именно община – крестьянский «мир», посадская организация, казачье «Войско» и т. д.

Всякая община была ещё и неким социально-психологическим феноменом, представление о котором опиралось на оппозицию «мы – они». В понятие «мы» трудящиеся включали, во-первых, всех членов первичной социальной группы, а во-вторых, Бога и царя. Этим и объясняется популярность и устойчивость убеждения, что истинный монарх не может не быть защитником народа и радетелем его интересов. Ну а поскольку царь, с точки зрения трудящихся, был как бы членом их общины, то его действия и решения они прогнозировали, исходя из собственных представлений и ожиданий. В народных предсказаниях чаяния и стремления масс как бы отделялись от их носителей, превращаясь в желания и намерения царя. Другими словами, предполагаемая «царская воля» была в действительности не чем иным, как трансформированной волей «мира» (общины), как преобразённым правосознанием самих трудящихся (Литвак. С. 208–209; Кавтарадзе. С. 8–10; Буганов–Чистякова. С. 49).

Собственно говоря, здесь мы встречаемся с одним из проявлений «диффузного сознания». Именно переносом, «подстановкой» своих представлений в сознание других людей можно объяснить характерную для участников народных выступлений уверенность в том, что царь поступит именно так, как они ожидают. Взять, к примеру, отношение к монарху Булавиных. Свои письма от 4 мая 1708 г., адресованные царю и предводителям карательных отрядов, К. Булавиных рассылал не просто в надежде получить царский указ с запрещением для правительственных войск идти войной на казаков. Для Булавина и его соратников этот указ уже фактически существовал: «А буде

64

вы, полководцы, преслушав ево, великого государя, указа, насильно поступите...»; «А буде они, полководцы, преслушав твой, великого государя, указ, насильно поступят...» (БВ. С. 454; ПиБ. Т. 7, вып. 1. С. 198; Т. 7, вып. 2. С. 652).

Хотя образ царя в народном сознании был мифологизирован, само наличие этого образа способствовало тому, что для трудящихся воля «мира» (первичной социальной группы) была выше, чем воля властей и феодалов (см.: Фёдоров. С. 98).

Так как общинные (групповые) традиции и ценности были в буквальном смысле законами жизни трудящихся, так как средневековая личность осознавала себя только в группе, то индивидуальное понимание законности (т.е. оценки своих поступков самим человеком) практически полностью совпадало с её коллективным (групповым) пониманием. Главенствовал принцип: «Воля "мира" – закон, обязательный к выполнению».

Именно эта формула лежит в основе фундаментального принципа общинной жизни – принципа, согласно которому решения, оформленные или преподносимые как воля всего коллектива, обязательны для всех членов «мира» без исключения, пусть даже эти решения противоречат личным интересам кого-либо (см.: Поршнева. С. 335). О том, как данный принцип осуществлялся в ходе выступлений социального протеста, мы уже знаем. Достаточно вспомнить выборы «атаманов» и «полковников» астраханцами в 1705 г. и булавицами тремя годами позже. Право на самоотвод процедурой выборов не предусматривалось, и тех, кто не хотел согласиться с решениями круга, заставляли силой – в буквальном смысле этого слова.

Наконец, законность, по мнению трудящихся, заключалась в соответствии поступков и притязаний данного лица его «чину». Как уже говорилось, понятие «чин» включало в себя нормы поведения для каждого социального слоя и соответствующие критерии для оценки того или иного типа общественного поведения. Это понятие было продуктом мнения о незыблемости системы социального разделения и представления о том, что сущность («естество») человека проявляется в его облике и поведении вся целиком (Чёрная, 1980. С. 15, 18–19). Таким образом, деятельность индивида, не предусмотренная коллективными представлениями о его «чине», вызывала осуждение как «незаконная». Причём такая реакция характеризовала чаще всего отношения межгрупповые или межсословные, нежели отношения *внутри* какой-либо общности.

Культурные преобразования в России XVII–XVIII вв. сыграли

огромную роль в обострении отношений между «верхами» и «низами», в поддержании ситуации, когда одно и то же событие, один и тот же поступок, с точки зрения «верхов» и «низов», были одновременно справедливыми и несправедливыми, законными и незаконными. Дело в том, что нормы поведения и обычаи, повседневный образ жизни и политические решения власти предрежащих в XVII–XVIII вв. меняли свой характер, ориентируясь на каноны западноевропейской культуры. Особенно бурно этот процесс пошёл с начала XVIII в. Однако в народном сознании представителям привилегированного сословия предписывались традиционные, уже устаревшие нормы поведения, постоянные нарушения которых толкали трудящихся на «законные» и «справедливые» выступления протеста (см. лекции 4, 7).

Всё только что сказанное относится и к представлениям народных масс о царе и «царском чине». Несоответствие этих представлений реалиям придворной и политической жизни стало благодатной почвой для самозванчества – характерного явления российской истории XVII–XVIII вв. (см. лекцию 8).

Исходя из народных представлений о справедливости и законности, очевидно, и следует оценивать те различия, что имеются в содержании «прелестных писем» И. Болотникова и С. Разина, с одной стороны, и указов Е. Пугачёва – с другой.

Как известно, Болотников и Разин ограничивались в своих воззваниях главным образом призывами деструктивного характера (расправляться с угнетателями, захватывать их

имущество и т. д.). У Пугачёва же налицо и определённая позитивная программа – имеются в виду его пожалования казакам, крестьянам, башкирам и пр. Этот факт некоторые исследователи интерпретируют в том смысле, что антифеодальная идеология народных масс к 70-м гг. XVIII в. возшла в своём развитии на новую ступень. Получается, что ранее повстанцы и их вожаки даже не догадывались о необходимости широких социальных преобразований, за личностями своих врагов не видели общественных явлений и институтов.

Здесь нужно иметь в виду следующее. Такие социальные реформы, как отмена крепостного права и перевод помещичьих крестьян в разряд государственных (вековая мечта крепостных), затрагивали бы основы общественного устройства. Соответственно, проводить эти реформы мог лишь тот, в чьём ведении и находилось общество, – только царь.

Скорее всего, Болотников и Разин не меньше Пугачёва ненавидели крепостной гнёт, они тоже мечтали о коренном переустройстве

общества (в понятиях того времени, разумеется). Но руководители первых крестьянских войн просто не считали себя вправе провозглашать какие-либо реформы или обещать их народу от своего имени. Это значило бы посягнуть на прерогативы «великого государя». Что касается Е. Пугачёва, то он сам был для народа «великим государем». Имя «Петра III» не только *позволяло* ему провозгласить широкие социальные преобразования, но и *обязывало* сделать это. Никто другой, по убеждению масс, не мог удовлетворить их чаяний.

К сожалению, говоря об особенностях мироотношения участников народных выступлений в России XVII–XVIII вв., мы опираемся на ограниченное число примеров, поскольку в дошедших до нас источниках отразилась история далеко не всех движений социального протеста, к тому же в ряде случаев полнота имеющейся информации оставляет желать лучшего. Однако можно заметить, что представления «субидеологического» уровня взаимосвязаны, представляют собой единую систему. Это наблюдение согласуется с данными науки, ведь установлено, что психика человека представляет собой не просто конгломерат отдельных черт и свойств, но систему взаимосвязанных элементов, где наличие одного компонента подразумевает присутствие другого и в равной мере обусловлено им (см.: СП. С. 96–101).

Возвращаясь к теме лекции, можно отметить, например, что представления о демократии связаны с такими чертами народного сознания, как понимание природы и роли авторитета, как отношение к собственности и богатству, а также представлениями о справедливости и законности. Последние, в свою очередь, сплавлены, с комплексом царистских воззрений трудящихся и с народными представлениями о врагах трудового люда.

Стало быть, если в поведении и сознании участников самых различных выступлений обнаруживается какая-либо общая черта, если эта черта подразумевает наличие других особенностей мышления и поведения, которые проявляются в истории хотя бы нескольких выступлений из данного списка, то вполне допустимо полагать: эти особенности характерны для участников *всех* движений, в том числе и тех, чья история в этом аспекте представляет собой «белое пятно». Поэтому в подобных случаях вполне возможно обобщать полученные выводы, т. е. экстраполировать (переносить) их на историю других народных выступлений, о которых источники говорят скупой. Дополнительным основанием для такой методики служит тот факт, что менталитет всех слоёв трудящихся был однотипен, точнее, един.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анкудинова – Анкудинова Л.Е. Общественно-политические взгляды первых раскольников и народные массы // Уч. зап. Ленингр. ун-та: Серия истор. наук. 1959. Вып. 32, № 270.

Анцыферова – Анцыферова Л.И. К проблеме изучения исторического развития психики // История и психология. М., 1971.

БВ – Труды Историко-археографического ин-та АН СССР. М., 1935. Т. 12: Крестьянские и национальные движения накануне образования Российской империи: Булавинское восстание (1707–1708).

Берман – Берман Б.И. Читатель жития // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Буганов, 1974 – Буганов В.И. Об идеологии участников крестьянских войн в России // ВИ. 1974. № 1.

Буганов–Чистякова – Буганов В.И., Чистякова Е.В. О некоторых вопросах истории второй крестьянской войны в России // ВИ. 1968. № 7.

Восстание 1682 г. – Восстание в Москве 1682 г. М., 1976.

Выготский – Выготский Л.С. Избранные психологические исследования. М., 1956.

ГВ – Городские восстания в Московском государстве XVII в. М.; Л., 1936 (сост. К. В. Базилевич).

Голикова, 1973 – Голикова Н.Б. К истории Астраханского восстания 1705–1706 гг. // Россия в период реформ Петра I. М., 1973.

Голикова, 1975 – Голикова Н.Б. Астраханское восстание 1705–1706 гг. М., 1975.

Гуревич, 1981 – Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гуревич, 1984 – Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Гутнова – Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI– XV вв.). М., 1984.

ДД – РГАДА. Ф. 111 (Донские дела). Оп. 1.

Данилова – Данилова Л.В. О внутреннем строе сельской общины

Северо-Восточной Руси // Россия на путях централизации. М., 1982.

Документы – Документы ставки Е. И. Пугачёва, повстанческих властей и учреждений: 1773–1774 гг. М., 1975.

Домановский – Домановский Л.В. Народное потаённое творчество // Русская литература и фольклор (XI–XVIII вв.). Л., 1970.

Домановский–Новиков – Домановский Л.В., Новиков Н.В. Русский антицерковный фольклор // Русское народно-поэтическое творчество против церкви и религии. М.; Л., 1961.

Душечкина – Душечкина Е.В. Мировоззрение Аввакума – идеолога и вождя старообрядчества // Русская филология. Тарту, 1967. Сб. 2.

Елеонская – Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.

Есипов – Есипов Г.В. Раскольниковы дела XVIII столетия. СПб., 1863. Т. 2.

Записки – Грамота Петра I от 14 октября 1704 г. // Записки Одесского об-ва истории и

древностей. Одесса, 1844. Т. 1.

Записки иностранцев – Записки иностранцев о восстании Степана Разина. Л., 1968.

ИКЕ – История крестьянства в Европе: Эпоха феодализма. М., 1985. Т. 2; М., 1986. Т. 3.

ИП – Исторические песни XIII–XVI вв. М.; Л., 1960.

ИП XVII в. – Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966.

Игнатович – Игнатович И.И. Крестьянские волнения // Великая реформа. М., 1911. Т. 3.

Иванов – Иванов П.В. Мечты трудовых слоёв населения России о желательных им условиях жизни (40–60-е гг. XVIII в.) // Уч. зап. Курского пед. ин-та. 1968. Т. 53, ч. 1.

КВ – Крестьянская война под предводительством Степана Разина. М., 1954. Т. 1; 1957. Т. 2, ч. 1; 1959. Т. 2, ч. 2; 1962. Т. 3.

Кабинет – РГАДА. Ф. 9 (Кабинет Петра I). Отделение 1. Оп. 2. Кн. 18. Ч. 1.

Кавтарадзе – Кавтарадзе Г.А. Крестьянский «мир» и царская власть в сознании помещичьих крестьян (конец XVIII в. – 1861 г.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1972.

Клибанов, 1973 – Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-

69

историческое явление // История СССР. 1973. № 1.

Ключевский – Ключевский В.О. Очерки и речи: 2-й сборник статей. 3-е изд. Пг., 1918.

Коган – Коган Л.А. Народное миропонимание как составная часть истории общественной мысли // Вопросы философии. 1963. № 2.

Коломиец – Коломиец Л.И. О фразеологических сочетаниях языка украинских актов XIV–XVI веков // Начальный этап формирования русского национального языка. Л., 1961.

Кон – Кон И.С. К проблеме национального характера // История и психология. М., 1971.

Корецкий – Корецкий В.И. О формировании И. И. Болотникова как вождя крестьянского восстания // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.: проблемы, поиски, решения. М., 1974.

Крутиков – Крутиков В.И. Правосознание крестьян и его отражение в крестьянском движении // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж, 1983.

Литвак – Литвак Б.Г. О некоторых чертах психологии русских крепостных первой половины XIX в. // История и психология. М., 1971.

Лотман, 1987 – Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Лурия – Лурия А.Р. Психология как историческая наука // История и психология. М., 1971.

Мавродин, 1988 – Мавродин В.В. Рождение новой России. Л., 1988.

Маньков – Маньков А.Г. Крестьянская война 1667–1671 гг. // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.; Л., 1966.

Матвиевский – Матвиевский П.Е. Типические черты примитивного демократизма в быту и сознании крестьянства XVII–XVIII вв. // Героические страницы истории народов нашей Родины. Челябинск, 1976.

Материалы – Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1; 1880. Т. 5; 1881. Т. 6.

Материалы по истории СССР: Для семинарских и практических занятий. М., 1989. Вып. 3.

Матхаузерова – Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. 1976. Т. 31.

Мельников – Мельников П.И. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 6.

70

Милов – Милов Л.В. Классовая борьба крепостного крестьянства в XVII–XVIII вв. // ВИ. 1981. № 3.

Мирошниченко, 1976 – Мирошниченко П.Я. Представления трудящихся о «правде» и проблема исторического значения классовой борьбы периода кризиса крепостничества // Материалы XV сессии Симпозиума по проблемам аграрной истории. Вологда, 1976. Вып. 2.

Никольский – Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.

Острась – Острась Э.С. Использование крестьянами в борьбе за землю обычного и государственного права (На материалах Левобережной Украины второй половины XVII–XVIII веков) // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж, 1983.

Очерки – Очерки русской культуры XVII века. М., 1979. Ч. 2.

ПиБ. – Письма и бумаги Петра Великого. Пг., 1918. Т. 7, вып. 1; М.; Л., 1946. Т. 7, вып. 2.

Павленко, 1968 – Павленко Н.И. По поводу книги М. Т. Белявского «Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е. И. Пугачёва» // История СССР. 1968. № 3.

Павленко, 1986 – Павленко Н.И. К вопросу о роли донского казачества в крестьянских войнах // Социально-экономическое развитие России. М., 1986.

Памятники – Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1 // Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39.

Плюханова, 1982 – Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Подъяпольская – Подъяпольская Е.П. Восстание Булавина. М., 1962.

Покровский – Покровский Н.Н. Правовое регулирование крестьянского общественного сознания русским абсолютистским государством // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж, 1983.

Понырко – Понырко Н.В. Дьякон Феодор – соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. 1976. Т. 31.

Поршнев – Поршнев Б.Ф. Феодализм и народные массы. М., 1964.

Пронштейн–Мининков – Пронштейн А.П., Мининков Н.А. Крестьянские

71

войны в России XVII–XVIII вв. и донское казачество. Ростов н/Д., 1983.

Пушкарёв – Пушкарёв Л.Н. Общественно-политическая мысль России: Вторая половина XVII века. М., 1982.

Рахматуллин – Рахматуллин М.А. Проблема общественного сознания крестьянства в трудах В. И. Ленина // Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма. М., 1970.

Робинсон – Робинсон А.Н. Идеология и внешность: Взгляды Аввакума на изобразительное искусство // ТОДРЛ. 1966. Т. 22.

Рукопись – Рукопись конца XVIII – начала XIX в. о бунте Е. Пугачёва // Труды Саратовской Учёной Архивной Комиссии. Саратов, 1888. Т. 1, вып. 5.

Румянцев – Румянцев И.И. Никита Константинов Добрынин (Пустосвят). Сергиев Посад, 1916.

Румянцева, 1986 – Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.

СП – Социальная психология: История. Теория. Эмпирические исследования. Л., 1979.

Сарафанова – Сарафанова Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. 1958. Т. 14.

Сахаров, 1974 – Сахаров А.Н. Степан Разин – предводитель Крестьянской войны // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.: проблемы, поиски, решения. М., 1974.

Сборник док-тов – Сборник документов по истории СССР: Для семинарских и практических занятий. М., 1973. Ч. 5.

Скрынников – Скрынников Р.Г. Смута в России в начале XVII в.: Иван Болотников. Л., 1988.

Смирнов, 1898 – Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. М., 1898.

Соловьёв – Соловьёв С.М. История России с древнейших времен. М., 1960. Кн. 5; 1962. Кн. 7.

Степанов – Степанов И.В. Крестьянская война в России в 1670–1671 гг. Л., 1966. Т. 1; 1972. Т. 2.

Стрейс – Стрейс Я.Я. Три путешествия. М., 1935.

Уголовные дела – РГАДА. Ф. 6 (Уголовные дела по государственным

преступлениям). Оп. 1.

Фёдоров – Фёдоров В.А. Некоторые проблемы крестьянского движения в России периода разложения крепостничества // Проблемы истории общественной мысли и историографии. М., 1976.

Харламов – Харламов И.Н. Странники: Очерки из истории раскола // Русская мысль. 1884. № 4–6.

Черепнин – Черепнин Л.В. Об изучении крестьянских войн в России XVII–XVIII вв. // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.: проблемы, поиски, решения. М., 1974.

Чёрная, 1980 – Чёрная Л.А. Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1980.

Чёрная, 1990 – Чёрная Л.А. Русская мысль второй половины XVII – начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура. М., 1990.

Чистякова – Чистякова Е.В. Городские восстания в России в первой половине XVII века (30–40-е годы). Воронеж, 1975.

Щапов – Щапов А.П. Умственные направления русского раскола // Дело. 1867. № 10–12.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВИ – Вопросы истории

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома) АН СССР

73

ОГЛАВЛЕНИЕ

Лекция 1. Вводная	3
постановка проблемы	3
понятийный аппарат исследования	6
методология	9
задачи исследования	19
обзор источников	21
исследовательский подход	27
Лекция 2. «Субидеологические» представления участников народных выступлений в России XVII–XVIII вв.	28
1. Установки, ориентации, стереотипы мышления и поведения	28
2. Характерные особенности народной религиозности	39
3. Представления о равенстве и авторитете, особенности демократизма участников народных выступлений	48
4. Представления участников народных выступлений о природе собственности и богатства	55
5. Представления участников народных выступлений о справедливости и законности	61
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	68

Редактор Л.В. Тарасова

Технический редактор А.Г. Босюкова

Подписано в печать 20.06.94. Формат 60x84 1/16. Бумага типографская.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 4,5. Уч.-изд. л. 4,2. Тираж 500 экз.

Заказ 258.

Отпечатано на ротапинтере ТГУ.