

О. Г. УСЕНКО

**ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО
ПРОТЕСТА В
РОССИИ XVII–XVIII ВЕКОВ**

Часть 3

Тверь 1997

**Министерство общего и профессионального образования
Российской Федерации**

Тверской государственный университет

О. Г. УСЕНКО

**ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА
В РОССИИ XVII–XVIII ВЕКОВ**

Часть 3

Пособие для учителей истории средней школы

Тверь 1997

[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

Олег Григорьевич Усенко
ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА
В РОССИИ XVII–XVIII ВЕКОВ

Часть 3

Пособие для учителей истории средней школы

Редактор Л. В. Тарасова
Технический редактор И. Г. Добродеева
План издания 1997 г.

Подписано в печать 21.10.97. Формат 60 x 84 1/16. Бумага типографская. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 5,75. Уч.-изд. л. 5,5.

Тираж 100 экз. Заказ 165.
Тверской государственный университет, типография
Адрес университета и типографии:
г. Тверь, ул. Желябова, 33.

ISBN 5–7609–0007–2

© Тверской государственный университет

[с. 2]

ЛЕКЦИЯ 7. ИДЕЙНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННЫХ ДВИЖЕНИЙ В РОССИИ XVII–XVIII вв.

Насколько можно судить, в основе всех выступлений социального протеста под религиозными лозунгами лежало стремление людей спасти свою душу, избежать смертного греха или Божьей кары. В отдельных случаях это стремление было ничем не прикрыто, проявлялось в чистом виде; в других же случаях оно было связано с желанием людей защитить свои религиозные взгляды от еретиков и святотатцев. Сообразно с этим в России XVII–XVIII вв. обнаруживаются 3 типа поводов религиозно-общественных движений:

1) массовая эсхатология – ожидание скорого “конца света”, толкающее людей к поиску путей личного спасения;

2) демонстративное святотатство (с точки зрения народа) церковных и светских властей (подтипы: а) “иконоборчество” и покушение на собственность Господа и Богоматери, б) “перемена веры”, т. е. религиозно-обрядовые реформы, проводимые “сверху”);

3) ненаступление “конца света” в обстановке затянувшегося “антихристового царства”.

Заранее следует отметить, что 2-й и 3-й типы поводов выполняли свои функции лишь потому, что накладывались на эсхатологические ожидания масс, т. е. оба они могут рассматриваться как усложнённые модификации повода 1-го типа. Кроме того, 2-й и 3-й типы часто увязывались и друг с другом, образуя некое единство.

I. МАССОВАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Ожидание скорого “конца света” было одной из отличительных черт русского общественного сознания в XVII–XVIII вв. Но истоки этой особенности мировосприятия русских людей коренятся в более раннем времени. Эсхатологические идеи присутствовали в русском религиозном сознании со времени принятия христианства, но впервые стали актуальными во второй половине XV в. Флорентийская уния (1439) и падение Константинополя (1453) были расценены как переход Запада и Византии в “царство Антихриста”, и на Руси стали готовиться к наступлению “конца света”, причём многие ждали его уже в 1492 г. (Никольский. С. 109; Харламов. № 9. Ч. 2. С. 6-7).

Дело в том, что Пасхалия (перечень дат празднования пасхи) была рассчитана лишь на 7000 лет с момента сотворения мира. Не

только для книжников, но и для простых людей (вероятно, связанных с ересью “жидовствующих”) это число было роковым. По истечении 7000 лет ожидалось второе пришествие Христа, и в некоторые летописи и списки Пасхалии под 1492 г. была помещена приписка: “Зде страх, зде скорбь. Аки в распятии Христово сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в не же чаем всемирное твое пришествие” (Беляков–Белякова. С. 21, 23). И хотя “конец света” не наступил, вера во второе пришествие Христа осталась непоколебимой.

XVII столетие стало эпохой Ренессанса эсхатологических идей, которые проявили способность объяснять всё происходящее в природе и обществе. В 1596 г. была заключена Брестская церковная уния, в которой православные книжники-ортодоксы увидели знак перехода Украины и Белоруссии под власть Антихриста и дурное предзнаменование для самой России (Щапов. С. 74). Недобрыми “знамениями” оказались и природные бедствия начала XVII в. Весенние дожди и неожиданный мороз в августе погубили весь урожай 1601 г. Наступил жестокий голод, который продолжался до 1603 г. Апокалиптические ожидания подстегнула комета 1604 г., которую связали с появлением Лжедмитрия I и началом Смуты. Наконец, в польско-шведской интервенции русские люди усмотрели нашествие “антихристовой рати” (Харламов. № 9. Ч. 2. С. 8–9; Карамзин. С. 364–366, 368–369).

Окончание Смуты лишь ненадолго пригасило массовые эсхатологические ожидания, которые подпитывались падением авторитета церкви и раздражением трудящихся против усиления феодального гнёта. Кроме того, событиям Смутного времени (кризису власти, обилию самозванцев, похождениям Марины Мнишек, избранию на царство Михаила Романова) нашлись аналогии в книжных предсказаниях, согласно которым до пришествия Антихриста будет эпоха “беззаконных царствований”. Одно из предсказаний упоминало о правлении “жены-блудницы”, с которой расправится архистратиг Михаил, посланный Богом (Щапов. С. 459). Как известно, М. Мнишек была схвачена и посажена в тюрьму в 1614 г., после перехода мятежной Астрахани под власть М. Романова.

В огонь эсхатологических ожиданий подлили масла два сборника антикатолических сочинений, изданные в Москве при патриархе Иосифе. Имеются в виду “Книга Кирилла Иерусалимского” (“Кириллова книга”), напечатанная в 1644 г., и “Книга о вере”, увидевшая свет в 1648 г. В них излагалось учение о грядущей кончине

4

мира и втором пришествии Христа, причём доказывалось, что переживаемое время – самое близкое к этому событию (Румянцева, 1986. С. 48, 51). Данные утверждения “Книга о вере” подкрепляла теорией поэтапного завоевания мира Антихристом: “... По тысяще лет от воплощения Сына Божия Рим отпаде от восточныя церкви; в 595 лето по тысяще жителие Малой России к римскому костелу приступили. Се второе оторвание христиан от церкви. Оберегая сие пишем: егда исполнится 1666 лет, да чтобы от прежних вин зло некако и нам не пострадати” (цит. по: Щапов. С. 75).

Таким образом, воцарение Антихриста в России ожидалось в 1666 г., а “конец света” и второе пришествие Христа – в 1669, ибо согласно “Апокалипсису” срок владычества Антихриста составит 3,5 года (Знаменья... С. 43–44).

Осознание того, что наступают “последние времена”, подкреплённое недовольством жизнью, толкало наиболее активных и мыслящих людей на поиски путей личного спасения. Эти поиски породили “капитоновщину”.

Движение “капитонов” свою историю ведёт с конца 30-х гг. XVII в. Его основателем был монах Капитон, выходец из дворцового села Даниловского Костромского уезда. В 40-х гг. движение распространилось не только в Костромском, но и Вологодском уезде, а в начале 50-х гг. XVII в. оно охватывало уже и Владимирский, Суздальский, Ярославский, Гороховецкий и Шуйский уезды, т. е. обширную территорию в центре и на северо-востоке страны (Румянцева, 1986. С. 77–78).

Среди участников движения преобладали крестьяне. Основой учения и поведения “капитонов” был уход от мира в лесные пустыни и строжайший аскетизм – ежедневный тяжёлый труд, неприхотливость в одежде и быту, отказ от мясной, молочной и даже рыбной пищи, соблюдение частых постов. Сам Капитон ел только сухой хлеб (и то раз в 2–3 дня) и носил вериги (каменные плиты) в 3 пуда. Он даже спал в них, причём не лежа, а повиснув, зацепившись веригами за крюк в потолке (Румянцева, 1986. С. 71, 74; Шульгин. С. 131–132).

Всё это можно было бы расценить как типичное для средневековья проявление христианского аскетизма, если бы не одно обстоятельство. Уже в 1652 г. новопоставленный митрополит Ростовский Иона заклеил “капитонов” как “душевных разбойников” и “раскольников” (Румянцева. 1986. С. 78). Отметим – церковные реформы, которые свяжут с именем патриарха Никона, ещё только

5

планировались, а так называемый “раскол русской церкви” уже начался, и начался он с движения “капитонов”.

“Капитонов” можно считать первыми русскими протестантами. Они не считали нужным ходить “к церкви божией к пению” и прибегать к услугам священников. Вместо богослужений “капитоны” совершали коллективные моления, которые проходили часто в “простых храминах”, т. е. в неосвященных помещениях, обычных домах. При этом отрицание института (а значит, и таинства) священства дополнялось у них отрицанием других церковных таинств – крещения, миропомазания, причастия, брака, елеосвящения, покаяния (Румянцева. 1986. С. 72, 75–76; Шульгин. С. 135).

В какой-то мере Капитона и его последователей можно назвать также “иконоборцами”, поскольку они поклонялись только образам “ветхаго писма и старого и зачаделаго, аки бы издревле писаны”. Капитон порицал иконописцев, которые изображали Богородицу “в ризах позлащенных одеянна и приукрашенна... в царских одеяниях и в венце, яко царица Небесе и Земле”. Первый “расколоучитель” доказывал, что “на пресвятой убо Богородице багряницы царския не бысть никогда же”. Не принимал Капитон и образ Богородицы, где та изображалась без младенца Христа на руках (Румянцева, 1986. С. 77).

Массовость и радикализм движения “капитонов” объясняются тем, что его идейным знаменем была антихриология – учение о воцарении на земле Врага Христова*. По мнению В. С. Шульгина, это учение являлось на деле отрицанием существующего строя как “царства Антихриста”. Из этого закономерно вытекало и отрицание церкви, освящающей ненавистные порядки, и отрицание церковных таинств. Действительно, если земной мир – царство Антихриста, значит Бог уже не влияет на земные дела, следовательно традиционные формы общения с Господом больше не имеют значения (Шульгин. С. 134–135).

Однако люди не могут быть брошены Богом на произвол судьбы, оставлены один на один с Антихристом. Им должен помогать пастырь, пророк, посланный Господом. Капитон как раз и называл себя “посланным вышняго Бога” (Румянцева, 1986. С. 76).

* Из обличений тобольского митрополита Игнатия явствует, что Капитон знал содержание “Кирилловой книги” и “Книги о вере” (Румянцева, 1986. С. 71).

II. ДЕМОНСТРАТИВНОЕ “СВЯТОТАТСТВО” ВЛАСТЕЙ

I. “Чумные бунты”. Народные выступления в Москве 1654 и 1771 г. сходны между собой не только тем, что вспыхнули во время эпидемий чумы, но и тем, что поводы их были аналогичны – “иконоборчество” и покушение на собственность Господа и Богородицы со стороны властей.

Предыстория первого “чумного бунта” началась 18 мая 1654 г., когда царь Алексей покинул столицу и во главе войска отправился на войну с Речью Посполитой. У руля государства был оставлен патриарх Никон – “собинный друг” молодого царя. Первым делом Никон предпринял меры по изъятию и уничтожению икон “нового письма” (“фряжских икон”), т. е. написанных в западноевропейской живописной манере (Румянцева, 1986. С. 99–100).

Как такие иконы воспринимались традиционалистами, людьми, воспитанными на византийских и древнерусских канонах, показывают язвительные слова протопопа Аввакума: “Пишут Спасов образ Еммануила, лице одутловато, уста червленая, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишю сабли при бедре не писано” (РИБ. Стб. 282–283).

По приказу Никона “новописанные иконы” изымались не только из храмов и часовен, но и частных домов. Естественно, это вызвало недовольство. И тут патриарх совершил неосторожный поступок. По его указанию первая партия конфискованных икон была подвергнута публичному надругательству. Очевидец (Павел Алеппский) сообщает: “Никон

выколол глаза у этих образов, после чего стрельцы, исполнявшие обязанность царских глашатаев, носили их по городу, крича: Кто отныне будет писать иконы по этому образцу, того постигнет примерное наказание” (Румянцева, 1986. С. 100).

Действия патриарха и его сподручных вызвали волну возмущения в народе, не воспринимавшем такого отношения к “образам” Господа, Богоматери и святых. Как уже говорилось (см. лекцию 2, § 2), в массовом религиозном сознании икона была не столько изображением, сколько воплощением, ипостасью небожителя. Народные массы не делали различия между знаком и обозначаемым, между “ликом” и самим представителем горних сил (Очерки. С. 291–293). Совершенно естественно поэтому, что посадские люди и низшее духовенство столицы расценили действия властей как святотатство и покушение на собственность или даже на саму личность Вседержителя, Богоматери и сопутствующих им сил. К тому же далеко не все знали, что

7

уничтожению подлежат лишь “фряжские иконы” – слухи грозили тотальным иконоборчеством.

В. С. Румянцева подчёркивает, что волнения в столице не могли быть вызваны реформами Никона, поскольку те ещё не успели развернуться (Румянцева, 1986. С. 100). Ситуацию обострила эпидемия чумы, которая началась в июле 1654 г. Царская семья и знать покинули Москву. К отъезду стал готовиться и патриарх, но жители города “всем миром” решили его не выпускать. П. Алеппский так объясняет подобное решение: “В это время случилась моровая язва и солнце померкло перед закатом 2-го августа. Они подумали: всё случившееся с нами есть гнев божий на нас за надругательство патриарха над иконами. Образовались скопища, враждебные патриарху, которые покушались убить его, ибо царя в то время не было в Москве и в городе осталось мало войска” (цит. по: Румянцева, 1986. С. 100).

Жизнь патриарху спасла царская грамота с повелением покинуть Москву. Но только после того, как Никон показал эту грамоту сотским (представителям посадской общины), его отпустили из города.

Итак, в начале августа 1654 г. столица была охвачена волнением посадских людей, которое чуть было не переросло в восстание. Однако подобная метаморфоза не произошла. В чём же дело? Очевидно, дело в том, что “наивный монархизм” трудящихся перевесил в их сознании недовольство патриархом и желание наказать его за “измену”.

Однако отъезд Никона горожан всё-таки не успокоил. Эпидемия продолжалась и каждый день уносила тысячи жизней. Отпевать же умерших было некому: большинство церковнослужителей покинули столицу. Правда, в Успенском соборе Кремля службы отправлялись, но за огромные деньги – 3 рубля и выше. Чаще всего умерших погребали без обряда в общих ямах, тем самым оставшиеся в живых брали грех на душу. И тут зазвучали проповеди “капитонов”, критиковавших духовную иерархию, церковные таинства и обрядность. Но лейтмотивом этих проповедей было доказательство того, что “се zde Христос”, т. е. наступило время Страшного суда (Румянцева. 1986. С. 101).

Слова о наступлении “последних времён” получили живой отклик в сердцах москвичей. Люди поняли, что нужно действовать, спасать свои души. Истребить “изменников” (Никона и его сподручных) было уже невозможно, ибо те были далеко, но вот сообщить

8

об их злодеяниях царю – такое было вполне по силам.

25 августа “многие земские и розных слобод люди” заполнили Соборную площадь в Кремле. Они принесли икону Спаса Нерукотворного, которую показали воеводе и поведали: “Взят де образ Спасов на Патриархов двор новгородские сотни у тяглеца у Софронка Фёдорова сына Лапотникова, а отдан де ему тот образ из тиунские избы для переписки, лице выскребено, а скребён де тот образ по патриархову указу” (Румянцева, 1986. С. 101).

Присутствующий здесь же С. Лапотников добавил: “Было де ему от того образа явление, чтоб тот образ явить мирским людям. А мирским бы де людям за такое поругание стать”. Из толпы раздавались возгласы: “На всех ныне гнев божий за такое поругание, а так де делали иконоборцы”. Опять в адрес патриарха Никона посыпались оскорбления и поправки. Ему вспомнили и бегство из города: “А патриарху бы де пристойно быть на Москве и молиться о православных христианах богу, а он де Москву покинул, а попы де от приходских церквей, на него же смотря, многие розбежались и православные де христьяне помирают без покаяния и без причастия”.

Пришедшие в Кремль кричали, что Никон ведет людей “х конечной погибели” и требовали от воеводы написать обо всём царю, чтобы тот, очевидно, приказал схватить “изменников”. При этом высказывались опасения, как бы те “без государева указу куды не ушли”. После того как воевода пообещал выполнить все требования горожан, те разошлись по домам (Румянцева, 1986. С. 102).

Дальнейшему развитию волнения помешала грамота царицы, прочитанная 26 августа “лутчим” и “средним” людям, старостам и сотским. Грамота подчёркивала близость Никона к царю (патриарх именовался “богомольцем царя” и “государевым отцом”), а также объясняла иконоборчество Никона: “А которые иконы скребены... написаны были не по отеческому преданию, с папешкаго и с латынскаго переводу” (Румянцева, 1986. С. 103). Верхушка посада была успокоена, и движение оказалось обезглавленным.

Правда, в конце августа начались грабежи выморочных богатых дворов, которые продолжались вплоть до конца октября. В грабежах принимали участие “воровские” (бежавшие из тюрем) и “малые” посадские люди. Вполне возможно, что и пожар в Кремле, вспыхнувший в ночь на 5 сентября, был делом рук “лихих людей” (Румянцева, 1986. С. 104–105). И всё-таки двухмесячные грабежи нельзя считать продолжением августовского волнения, поскольку они прямо не вытекали из повода указанного выступления.

Таким образом, в августе 1654 г. Москва была охвачена волнением, которое чуть-чуть не переросло в восстание. Логическая незавершённость выступления объясняется, во-первых, тем, что “изменники”, чьи действия послужили поводом движения, успели вовремя скрыться, а во-вторых, они пользовались покровительством царской семьи, чей авторитет в глазах москвичей был незыблем.

Прошло 117 лет, и в Москве разразился новый “чумной бунт”, однако фортуна к “изменникам” была уже не столь благосклонна: на этот раз народное волнение закончилось настоящим восстанием.

В августе 1771 г. эпидемия чумы была в самом разгаре: ежедневно умирало от 400 до 500 человек. Наряду со страхом перед “карой небесной” горожане испытывали злость на московские власти, которые закрывали торговые бани и мануфактуры, запрещали торговать и свозили больных в карантинные дома. Дело в том, что идеи санитарии были чужды большинству населения, поэтому действия властей воспринимались как произвол. Да, по правде говоря, частенько полиция и в самом деле превышала свои полномочия. Соответственно в число “изменников” попали генерал-губернатор П. С. Салтыков (покинувший вскоре город) и обер-полицмейстер Бахметев.

Недовольство народа было направлено и против церковных властей, включая рядовых священников. Дороговизна похоронного обряда была чрезвычайная – погребение обходилось минимум в 6–8 рублей. К тому же священников не хватало (многие покинули столицу). Следствием всего этого было массовое грехопадение: раздетых покойников выбрасывали на улицу или же хоронили во дворах и в садах без отпевания (Алефиренко, 1947. С. 83).

Нет ничего удивительного, что в конце августа по московскому посаду начали ходить слухи о грядущем восстании и о том, что к нему следует готовиться “всем миром”. Например, купец Василий Григорьев слышал на улицах, “что когда будут бить в набат и выстрелит пушка, то чтоб всем бежать с оружием в Кремль к собору...”. Действительно, восстание, вспыхнувшее вечером 15 сентября, началось по набату, который раздавался повсеместно. Только вот повстанцы первым делом направились не в Кремль, а к Варварским воротам Китай-города. И виной тому был повод выступления (как мы помним, характер повода предписывал определённый и не всегда ожидаемый сценарий выступления).

На Варварских воротах висела икона Боголюбской Богоматери. Когда началась эпидемия, фабричный человек Илья Афанасьев

объявил, что видел во сне Богородицу, которая возвестила ему: “Тридцать лет прошло, как у её образа на Варварских воротах не только никто и никогда не пел молебна, но ниже пред образом поставлена была свеча, то за сие хотел Христос послать на город Москву каменный дождь, но она упросила, чтоб вместо оного быть только трёхмесячному мору”. С этого времени у Варварских ворот ежедневно служились молебны и происходил сбор пожертвований на “всемирную свечу” Богородице. Очень скоро сундук, поставленный близ иконы, оказался наполненным деньгами. К воротам же была приставлена лестница, по которой тысячи страждущих поднимались, чтобы приложиться к чудотворной иконе.

Таким образом, икона стала рассадником заразы, ибо здоровый человек, целуя её после больного, рисковал подхватить инфекцию. Архиепископ Московский и Калужский Амвросий приказал перенести икону в близлежащую церковь Кира и Иоанна, а собранные деньги “отдать в воспитательный дом, в коем был он опекуном” (Болотов. С. 450–451; Алефиренко, 1947. С. 84). С современной точки зрения Амвросий поступил правильно, руководствуясь представлениями о санитарии. Однако для рядовых москвичей – носителей средневекового сознания – решение архиепископа выглядело святотатством.

К тому же он, как опекун воспитательного дома, получал доступ к деньгам, собранным для Богоматери. Формально Амвросий посягнул на её собственность. В этом свете он предстал “изменником”, и не случайно слух о его распоряжении, собственно, и породил восстание.

Даже попы, служившие молебны у чудотворной иконы, готовились побить камнями посланников архиепископа. Что касается простых горожан, то они стали вооружаться. Амвросий изменил своё решение: чтобы собранные деньги не были расхищены, он приказал к ним “приложить только консисторскую печать”. Но и это было ошибкой, т. к. москвичи по-прежнему усматривали в этом стремление прикарманить богородичные деньги. Верующие, собравшиеся у Варварских ворот вечером 15 сентября, набросились на посланную Амвросием воинскую команду, та стала обороняться – так и началось восстание. Крики “Грабят Боголюбскую Богоматерь!” подняли на ноги всю Москву. Очевидец пишет: “В тот же вечер обратившаяся от Варварских ворот чернь устремилась ночью на Чудов монастырь и, разломав ворота, искали везде архиерея, грозя убить его” (Болотов. С. 452–453).

Выступление в глазах его участников было совершенно законным

деянием. Во-первых, это было делом “всего мира” (посадской общины в целом), во-вторых, восстание было направлено против “изменников”, посягнувших на собственность Богоматери. Наказать святотатцев было и можно, и должно.

Уже к ночи 15 сентября число участников движения составило около 10 000 человек. Даже дети были вооружены. Весь город бурлил. Оповещённый о драке близ Варварских ворот и страшно перепуганный, Амвросий уехал из Чудова монастыря в Донской монастырь. Разгневанные москвичи, не найдя архиепископа, разгромили Чудов монастырь с находившимися под ним купеческими погребями. Полиция растерялась и бездействовала (Болотов. С. 453–454; Алефиренко, 1947. С. 85).

Утром 16 сентября число восставших увеличилось: уже весь город был вовлечён в движение. Часть москвичей направилась к Донскому монастырю, где на хорах собора был найден Амвросий, тщетно пытавшийся укрыться. Его вывели за стены монастыря и убили. В это время другая часть восставших громила карантинные дома и пыталась взять штурмом дворы московской аристократии. Основная же масса горожан собралась на Красной площади и старалась прорваться в Кремль, куда уже были стянуты оставшиеся в столице “воинские команды” и артиллерия. Во главе гарнизона стал отставной генерал П. Д. Еропкин. Очевидец сообщает: “Толпа просила выдать с руками Еропкина, а ежели не будет выдан, то грозила страшными бедами всему столичному городу и потрясением разорительным государству”.

Двух парламентариев, посланных Еропкиным, восставшие побили камнями, а затем приступили к Спасским воротам, забрасывая солдат булыжниками и кольями. Ответом были залпы картечи, солдаты перешли в штыковую атаку при поддержке конницы. Повстанцы начали разбегаться. Их преследовали по всем улицам, расстреливали, избивали и арестовывали.

Тем не менее утром 17 сентября у Спасских ворот вновь стояла толпа. Горожане требовали “отдать им всех взятых товарищей, содержащихся в Кремле под караулом”. Лишь после того как солдаты и конница повторили свой вчерашний манёвр, восстание было подавлено (Болотов. С. 456–460; Алефиренко, 1947. С. 85–86).

2. “Староверие”. Перейдём теперь к разговору о выступлениях социального протеста, поводом которых явились церковно-обрядовые реформы, воспринятые в народе как святотатство и отступление от “истинной веры”. Имеются в виду реформы, начатые в 1653 г.

патриархом Никоном*.

Сразу нужно оговориться, что восприятие этих реформ оказалось теснейшим образом связанным с массовыми ожиданиями “конца света”. Именно поэтому общественный резонанс никоновских преобразований был столь силён и широк. Следовательно данный вид поводов религиозно-общественных движений также имеет сложную структуру: он включает в себя не только церковно-обрядовые реформы, но и массовую эсхатологию. В определённом смысле здесь можно говорить об эволюции эсхатологических ожиданий, т. е. о модификации, усложнённом варианте 1-го типа поводов. Однако следует учитывать, что протест в обществе рождали не только сами преобразования, но и личности, которые их проводили, и методы их проведения. Никоновские реформы увязывались в народном сознании с богохульством и еретичеством. Таким образом, позволительно их выделить в особый вид (внутри 2-го типа) поводов, рождавших выступления под религиозными лозунгами.

Начальный период “староверия” (1653–1669). В феврале – марте 1653 г. по указу патриарха Никона во все московские храмы была разослана “память” с предписанием для священников и верующих отныне креститься не двумя, а тремя перстами и вместо земных поклонов при совершении некоторых молитв класть в церкви поясные поклоны.

Одновременно по всей стране рассылались только что отпечатанная “Псалтырь”, где была помещена специальная статья о троеперстии и поклонах. С этих событий и начался отсчёт реформам Никона (Румянцева, 1986. С. 95).

До 1658 г., пока Никон оставался на патриаршем престоле, был внесён также ряд изменений в богослужебные тексты – молитвы, псалмы, акафисты и т. д. Наибольшее негодование у противников реформ вызвали следующие “новшества”: написание имени Христа в виде “Иисус” (но не “Исус”); редакция 8-го члена “Символа веры” (вместо фразы “в Духа Святаго Господа *истиннаго* и животворящаго” отныне следовало говорить “в Духа Святаго Господа животворящаго”; вместо “его же царствию *несть* конца” – “его же царствию *не будет* конца”); введение “трегубой аллилуйи” вместо “сугубой” (т. е. слово “аллилуйя” перед хвалой “слава Тебе, Боже” в конце пения псалма теперь повторялось трижды, а не дважды, как ранее).

* Многие историки движение “староверов” отождествляют с “расколом”. Такой подход неверен, поскольку в XVII–XVIII вв. под “расколом” разумели всю совокупность движений, оппозиционных официальной церкви. Главными течениями в “расколе” были “капитоновщина”, “староверие” и сектантство.

В обрядовой сфере, помимо троеперстия, к числу важнейших “новшеств” следует отнести: изменение чинов покаяния, елеосвящения, брака, крещения и миропомазания (последние два были также и сокращены); утверждение в качестве нормы хождения против движущегося солнца во время церковных служб и крестных ходов (ранее допускалось и хождение “посолонь”); полное преобразование чина проскомидии – начального акта литургии, когда священник готовит хлеб и вино для причастия: вместо 6 или 7 просфор отныне предписывалось употреблять лишь 5, при этом на них следовало изображать уже не восьмиконечный крест (“трисоставный”), а четырехконечный – “двоечастный” (Румянцева, 1986. С. 96; Никольский. С. 133–134; Макарий. С. 101–102, 114).

Нельзя не заметить, что многие из проведённых изменений не были новшествами в полном смысле этого слова, поскольку вся их “новизна” заключалась в том, что тот или иной текст (ритуал, чин богослужения) объявлялся каноническим, единственно верным, а все отступления от этого образца, пусть даже освящённые традицией и авторитетом предков, запрещались и преследовались. Таким образом, суть многих “никоновских новшеств” заключалась в стандартизации и унификации православного богослужения и отчасти вероучения. Почему же реформы вызвали массовое и упорное сопротивление?

Остановимся вначале на причинах недовольства низшего духовенства. К первым “староверам”, пожалуй, можно отнести тех приходских священников, которые отказались принять “новопечатные” (т. е. исправленные) богослужебные книги или просто-напросто спрятав их, продолжали служить по-старому.

Н. М. Никольский пишет: “Можно представить себе, какая буря поднялась среди приходского духовенства, когда были разосланы по церквам новые книги. Сельское духовенство, малограмотное, учившееся службам со слуху, должно было или отказаться от новых книг, или уступить место новым священникам, ибо переучиваться ему было немислимо. В таком же положении было и большинство городского духовенства и даже монастыри” (Никольский. С. 134).

Другой причиной возмущения низшего духовенства было то, что изменение некоторых обрядов и ритуальных действий противоречило постановлениям Стоглавого собора 1551 г., т. е. “старине” и каноническому праву. Так, Стоглав запретил “святыя аллилуйи трегубити”, предписал ходить во время службы “посолонь” и провозгласил: “Иже кто не знаменуется двема персты, якоже и Христос,

да есть проклят” (Российское законодательство. С. 294, 313; Никольский. С. 132).

Если говорить о “староверии” как массовом, не ограниченном внутрицерковными рамками движении социального протеста, то необходимо обратить внимание на культурно-психологические факторы неприятия “никоновских новшеств”.

Во-первых, вспомним о характерных чертах народной религиозности в России XVII–XVIII вв. (см. лекцию 2, § 2). Подоплёкой борьбы “никониан” и “староверов” является культурный конфликт – столкновение культуры “низов” и культуры “верхов”, культуры средневековой (“устной”) и культуры Нового времени (“письменной”). “Старообрядцы исходят из того, что их обряд является безусловно правильным; они опираются при этом на традицию, на мистический опыт предшествующих поколений, включая и святых, которые на протяжении многих веков придерживались этих обрядов и, тем самым, практически доказали их действенность и силу. Для новообрядцев же главное – это культурная ориентация: они ориентируются на греков, стремясь привести русские обряды в соответствие с греческими” (Успенский, 1994. С. 334–335).

Во-вторых, для понимания резко отрицательного отношения к никоновским реформам в широких слоях русского общества необходимо также иметь в виду следующее обстоятельство: некоторые “новшества” могли восприниматься как перевернутое (“зеркальное”) отображение привычных обрядов и ритуальных действий. Между тем в народном сознании “вывернутый наизнанку”, “перевернутый” мир предстал как антихристианский. Следовательно обрядовые новации могли сравниваться или даже отождествляться с колдовскими и языческими ритуалами.

Например, магическая практика, альтернативная христианскому официальному культу, включала в себя различные действия левой рукой. В связи с этим надо обратить внимание на то, что при Никоне в литургийном действе правая и левая стороны поменялись местами. Точно так же и хождение против солнца, введённое Никоном, прямо отсылало к ворожейно-колдовской практике, для которой было характерно сознательное игнорирование принципа “нормального” перемещения по кругу, т. е. хождения “посолонь” (Лотман–Успенский. 1994. С. 232–233).

Люди, ставшие идеологами “староверия”, не были невеждами, по широте и глубине знаний они не уступали своим оппонентам (Бубнов. С. 9). Просто “никониане” и “раскольники” по-разному

мыслили (оперировали своими знаниями), по-разному смотрели на одни и те же вещи, использовали разные системы оценок. Причины этого коренились, очевидно, в различных условиях воспитания, образования и жизни (вспомним: соратниками Никона были выходцы из Византии и Западной Украины).

В-третьих, “староверие” переросло рамки внутрицерковной оппозиции благодаря тому, что его лозунги были восприняты “капитонами”, увидевшими в реформах патриарха Никона ещё одно указание на скорое приближение “конца света” (Шульгин. С. 133).

В-четвёртых, вера в то, что наступают “последние времена”, перестала быть особенностью мировоззрения одних лишь “капитонов”. Стремительному распространению эсхатологических ожиданий способствовали природные бедствия 50-х гг. XVII в.

“В 1654 г. прошла страшная моровая язва, истребившая в некоторых деревнях всё население поголовно... Вслед за этим несчастным годом пошли жестокие голодовки 1655–1656 гг.

Крестьяне употребляли для борьбы с этими бедствиями обычные традиционные средства: опахивали селения, старались умиловить божество построением ему церквей, искали и находили новые божества – чудотворные иконы... Но средства оказывались малоудовлетворительными, и как бы в ответ на них разгневанное небо показало новое знамение: "хвостатую звезду и кровавые столпы" (имеется в виду комета – *О. У.*). Как раз в это же время Никон вершил свою реформу, и была разослана первая партия новопечатных книг. Совпадение этой реформы с небесными и атмосферическими явлениями сразу дало сельскому клиру возможность связать небесные явления с земными" (Никольский. С. 158).

Итак, уже во второй половине 50-х гг. XVII в. "староверие" превратилось в подлинно массовое движение, охватившее самые различные слои, но прежде всего – трудовое население России. Поначалу возмущение "никонианством" приняло форму идеологического протеста.

Уже в 1655–1656 гг. в среде провинциального духовенства появились проповедники (например, старец Ефрем Потёмкин), которые возвещали народу, что голод будет 7 лет, причина бедствия – приход на землю Антихриста, и последний – не кто иной, как патриарх Никон (Смирнов, 1898. С. ХСШ, 12–13). Собор 1656 г., предавший анафеме сторонников двоеперстия, заставил по-новому, с позиций эсхатологии, взглянуть на реформы Никона вождей внутрицерковной оппозиции – духовную элиту "староверов".

Первым образованным книжником, всесторонне обосновавшим необходимость борьбы с "никонианством", стал Спиридон (в миру – Симеон) Потёмкин, по происхождению смоленский дворянин, а с 1656 г. – монах московского Покровского монастыря (Румянцев, 1986. С. 120). В своих сочинениях конца 50-х гг. С. Потёмкин по всем правилам тогдашней науки доказывал, что современная ему Россия подпала под власть Антихриста, что реформы Никона – это, во-первых, приметы воцарения Врага Божия, а во-вторых, средство, с помощью которого Антихрист покоряет верующих. Все "никониане", таким образом, становились антихристовыми слугами, а их господин, как предсказывалось, должен явиться миру в 1666 г. Отсюда вытекало, что "конца света" надо ждать в 1669 г. (Бубнов. С. 12–14).

По мере того как роковые даты приближались, напряжение верующих возрастало. Среди "капитонов" начались массовые самоуморения, которые (при соблюдении определённого ритуала) воспринимались как единственный способ очиститься от "скверны антихристовой" и приобщиться к Богу. Сначала душу спасали посредством самоуморения голодом, а в 1665 г. последователи Капитона нашли ещё один путь очищения – "тари", т. е. массовые самосожжения (Шульгин. С. 136).

Росту религиозной экзальтации и её распространению способствовали церковные соборы 1666–1667 гг., которые утвердили нововведения патриарха Никона, а всех "староверов" предали анафеме как еретиков и врагов церкви (Макарий. С. 191–200). Кроме того, церковь обратилась за помощью к государству. В это же время были изданы царские указы, согласно которым розыск и наказание "раскольников" поручались воеводам, причём осуждённые должны были подвергаться "казнениям по градским законам" (по светскому законодательству).

В 1667 г. "расколоучители" Лазарь, Фёдор и Епифаний были наказаны урезанием языка, после чего их вместе с Аввакумом и Никифором сослали к Белому морю, в Пустозёрск, где посадили в "земляную тюрьму" (Пустозёрская проза. С. 26). Таким образом, царская власть открыто выступила на защиту церковных реформ, обрушив всю мощь государства на головы оппозиционеров.

Однако всё это лишь закалило упорство "староверов". Поскольку время проведения соборов совпало с датой ожидаемого явления Антихриста, "раскольники" сделали вывод, что "последние времена" действительно наступили. Этот вывод подкреплялся и участием

государства в преследованиях инакомыслящих. Новая ситуация требовала и новых форм протеста. И тут следует вспомнить “Соловецкое сидение” 1668–1676 гг. Нежелание соловецких монахов принять “новопечатные книги” подвигло их на борьбу с царскими войсками, осадившими обитель. Логика бунта заставила “сидельцев” пересмотреть своё отношение к царю. В декабре 1673 г. они приняли решение “за великого государя богомолье отставить”, т. е. перестали считать монарха своим господином, как бы лишили его царского сана (Чумичева. С. 170, 173).

Впрочем, основная часть “староверов” – жители провинции, не доведённые пока до крайности властями, – об активных действиях не помышляла, а просто готовилась к Страшному суду. Вот что пишет, например, о поведении крестьян Н. М. Никольский: “С 1668 г. забросили поля и все полевые работы; а когда наступил роковой 1669 г., в пасхальную ночь которого (или в ночь под Троицын день) должна была, по расчётам книжников, произойти кончина мира, когда земля должна была потрястись, солнце и луна – померкнуть, звёзды – пасть на землю, а огненные реки – пожрать всю тварь земную, – крестьянство было охвачено всеобщей паникой и в Поволжье, например, забросило дома и ушло в леса и пустыни. Одни “запощевались”, т. е. умирали голодною смертью, другие делали себе гробы, чтобы лечь в них перед вторым пришествием, исповедовались друг у друга, как в Соловках во время осады, и пели друг над другом зауспокойные службы” (Никольский. С. 167).

В 1669 г. “конец света” не наступил. Страшный суд не состоялся. Тогда были сделаны поправки на срок земной жизни Христа, и роковые даты передвинулись на 33 года вперёд. Воцарение Антихриста ожидалось теперь в 1699-ом, а “второе пришествие” – в 1702 г.

Второй этап “староверия” (1669–1699). Несмотря на то, что эсхатологические ожидания не сбылись, активность ревнителей “староверия” не падала, а даже возрастала. Виной тому была репрессивная политика властей. По лесам и окраинам в поисках раскольничьих скитов начали рыскать стрелецкие отряды. В городах закрывались домашние церкви и часовни, служившие часто приютом для старообрядцев. Упорствующим “раскольникам” отрезали языки, отрубали пальцы и руки, а наиболее стойких и опасных сжигали в “срубках”. Так, в 1670 г. соратникам Аввакума по пустозёрской ссылке – Лазарю, Фёдору и Епифанию – отрубили правые руки и вторично урезали языки (Пустозёрская проза. С. 27). В том же

году был арестован глава московских “староверов” инок Авраамий. Он был осуждён на смерть и в апреле 1672 г. публично сожжён (Румянцева, 1986. С. 132).

Суровые действия “слуг антихристовых” породили настоящую эпидемию самосожжений, вспыхнувшую в начале 70-х гг. (Лилеев. С. 7, прим.). Не так уж важно – явился Антихрист лично или пока управляет землёй с помощью своих слуг, главное то, что Страшный суд неотвратим и близок, а его следует встречать с душою чистой, безгрешной. Наиболее экзальтированные и решительные среди “староверов” добровольно отдавали себя очистительной силе огня.

Каждое самосожжение происходило под руководством какого-либо “расколоучителя” или “пророка” и было не просто актом добровольной смерти, но коллективным священнодействием. Беглые монахи, крестьяне, горожане запирались в домах или “храминах”, обложенных сеном и хворостом, поджигали постройку и с пением псалмов покидали этот мир. Чаще всего горели скитами и целыми деревнями.

К 1700-му году, по самым приблизительным подсчётам, сожгли себя около 9000 человек. Для сравнения: за весь XVIII в. массовые “гари” унесли не более 2000 человеческих жизней (Сапожников. С. 158–161).

Как видно из приведённых данных, далеко не все противники “новой веры” соглашались раньше срока покинуть этот мир. Многие предпочитали уходить всё дальше и дальше от “слуг Антихриста”. Массовое бегство на окраины влекло за собой колонизацию новых территорий. Наиболее активно шёл процесс освоения нижегородского Заволжья (по реке Керженцу), Поморья, Приуралья и ближайшего Зауралья. Многие “староверы” бежали и за границу – в Польшу, Пруссию, Швецию, Турцию, Закавказье (Никольский. С. 176).

Главный идеолог “староверия” 70-х гг. – протопоп Аввакум – одобрял такое бегство от “скверны антихристовой”. Однако он понимал, что не все люди способны на побег, поэтому тех, кто оставался жить бок о бок с “никонианами”, Аввакум призывал к созданию тайных староверческих общин. Если такой возможности не было, “расколоучитель” советовал совершать церковные таинства самому, без приглашения священника-“никонианина”. Если же и это было невозможно, Аввакум рекомендовал притворяться и лицемерить: на исповеди “скаски сказывать” (лгать), а в церкви не слушать пения (Житие... С. 158–159).

Послания протопопа Аввакума, рассылаемые по всей стране из пустозёрской темницы, являются памятником идеологического протеста

против политики церковных и светских властей. В ряде посланий доказывается, что добровольное самосожжение во имя “старой веры” – не самоубийство, не грех, а наоборот, подвиг христианского благочестия. Аввакум даже слал благословения тем людям, которые готовились предать себя огню.

Нельзя сказать, что “расколоучитель” призывал только уклоняться от борьбы с “никонианами”. Нет, в своих письмах он поощрял и жажду расправы, более того, он был уверен в неизбежности восстания против “никониан”. Просто восстание откладывалось до момента появления Мессии.

По мнению Аввакума, Страшному суду должна предшествовать священная война “истинных христиан” с “вероотступниками”. В одном из писем, которое можно отнести к первой половине 70-х гг., Аввакум писал: “Я ещё, даст Бог, преже суда тово Христова, взявше Никона, разобью ему рыло. Блядин сын, собака, смутил нашу землю. Да и глаза те ему выколупаю, да и ткну ево взашей: ну во тьму поиди, не подобает тебе явиться Христу моему свету. А царя Алексея велю Христу на суде поставить. Тово мне надобне шелепами медянными попарить” (Мальшев. С. 420).

Таким образом, в 70-х гг. XVII в. “староверы” уже не воспринимали монарха в качестве законного правителя. Однако подобное негативное отношение пока не распространялось на всю царскую фамилию. Не случайно смерть царя Алексея, случившаяся в январе 1676 г., вселила в сердца “раскольников” надежду на то, что его преемник – Фёдор Алексеевич – исправит греховную ошибку отца и отменит “никоновские новшества”.

Ревнителю “древлего благочестия” прибегли к челобитиям – традиционной форме идеологического протеста, которая, кстати, использовалась ими и ранее, в 1653–1666 гг., т. е. тогда, когда авторитет Алексея Михайловича сомнению ещё не подвергался. Тот же Аввакум послал царю Фёдору челобитную, в которой прямо-таки заклинал вернуться к “старой вере”. При этом пустозёрский узник предлагал свои услуги в деле наказания горе-новаторов: “А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия-пророк, всех перепластал во един час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю. Да воевода бы мне крепкой, умной... Перво бы Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы и никониан” (Житие... С. 99).

Однако Фёдор Алексеевич не спешил внять призывам “староверов”. Тогда те решили, что всё дело в молодости и неопытности

государя, которому “никониане” задурили голову и которому трудно разобраться в том, какая же “вера” истинна. Умы ревнителей “древлего благочестия” захватила мысль о проведении публичного, в присутствии царя, состязания между ними и “нововерцами”. Эта идея была не нова – ещё в 1660 г. Иван Неронов предлагал царю Алексею разрешить религиозный конфликт “разсуждением искусных отец” (Материалы. Т. 1. С. 168). Однако именно в конце 70-х гг. XVII в. подобная постановка вопроса приобрела особую актуальность.

Идея диспута пришлась по душе и протопопу Аввакуму. Из Пустозёрска в Москву отправилось послание на имя царевны Ирины Михайловны, тётки молодого царя. Аввакум просил её: “Умоли государя-царя, чтобы мне дал с никонияны суд праведный, да известна будет вера наша христианская и их никониянская” (Житие... С. 101). Но царевна Ирина умерла в 1679 г., не успев, а может быть, не захотев, ничего сделать.

Итак, письменные обращения к царю успеха не принесли. Оставался один путь – добиваться личной встречи с государем и уже на ней просить об организации диспута. Формально планируемое предприятие выглядело как челобитье, но фактически “староверы” готовились к своеобразному судебному процессу. Их делегаты перед лицом царя должны были выступить не только в роли просителей, но также истцов и обвинителей.

План такого челобитья-суда родился у известного “расколоучителя” Досифея, который в 1681 г. познакомил с ним столичных “раскольников” и получил их одобрение. Будущего руководителя предприятия выбирали жребием, и главным челобитчиком выпало быть отцу Сергию (в миру – Семёну Ивановичу Крашенинникову), который в то время стоял у руководства московской общиной “староверов”. Получив благословение Аввакума, Сергей и Досифей приехали в Москву и стали ждать удобного случая для обращения к царю (Усенко. С. 93–94). Но такой случай не представился. Политика властей в отношении “раскольников” ещё более ужесточилась. Определением церковного собора 1681 г. был предусмотрен целый ряд мер, направленных на искоренение религиозного инакомыслия (Румянцев. С. 257). Естественно поэтому, что Сергей и Досифей покинули столицу.

14 апреля 1682 г. в Пустозёрске были сожжены Аввакум, Лазарь, Фёдор и Епифаний. Надежды “староверов” на перемены к лучшему таяли. Но вскоре всё изменилось. 27 апреля умер царь Фёдор,

а 15 мая вспыхнуло восстание московских стрельцов. Власть в столице перешла к восставшим, по требованию которых царём, помимо Петра, стал его сводный брат Иван, а царевна Софья – правительницей при них. Все другие стрелецкие требования были также удовлетворены.

Слухи о событиях в Москве и вести о том, что правительство считается с народом (в лице стрельцов), всколыхнули “раскольников”, которые тут же вернулись к своему плану челобитья-суда в защиту “старой веры”. В конце концов публичный диспут представителей официальной церкви и диссидентов состоялся, и он стал уникальной формой социального протеста в истории России.

Подготовка к диспуту началась 18 мая 1682 г. В этот день стрельцы Титова полка* обсуждали вопрос о дальнейших действиях. Тут-то и прозвучало предложение организовать челобитье в защиту “старой веры”.

Надо сказать, что среди московских стрельцов тоже были “раскольники” (см.: Судные процессы. С. 22–24). Причём большинство “староверов”, скорее всего, служило как раз в Титовом полку, расположенном за Яузой, близ Гончарной слободы, которая была одним из центров “раскола” в Москве. Не случайно, видимо, стрельцы обратились за помощью к “староверам” из Гончарной слободы, которые, в свою очередь, послали гонцов за Сергием и другими “отцами”, тоже, очевидно, избранными в 1681 г. “стужати цари о исправлении веры”. **Через три недели, с приездом Сергия, началась работа над челобитной** (Романов. С. 112–114; Усенко. С. 92–95).

Под руководством Сергия во второй половине июня – начале июля 1682 г. были составлены две челобитные в защиту “старой веры”, содержавшие также предложение провести богословский диспут (“собор” – в терминологии оппозиционеров) с участием царей и придворных, а также представителей посада. Первую челобитную, написанную от имени стрельцов, оставили на хранение в Титовом “приказе”, а вместо неё общее собрание представителей стрелецких полков решило подавать новую – уже от лица “всех православных христиан” (Романов. С. 113–114, 120–121).

Такое решение было вызвано тем, что стрельцы некоторых “приказов” не желали выглядеть инициаторами челобитья, хотя и были

* Стрелецкие полки, или “приказы”, назывались по имени командиров, за исключением Стремянного полка, который нёс службу в Кремле, у “стремени” государя.

согласны его поддержать. Во-первых, далеко не все восставшие были “староверами”. Во-вторых, церковные власти вели активную кампанию против “раскольников”. До арестов и казней дело, разумеется, не доходило, однако всем столичным священникам было дано указание обличать оппозиционеров и сочувствующих им. Для проповедей на улицах и среди стрельцов посылались специальные группы. Шла ожесточённая борьба за умы людей (Романов. С. 130, 133).

В данной ситуации те стрельцы, что не были сторонниками “раскола”, согласились поддержать челобитчиков прежде всего потому, что за теми стоял Титов полк, связанный со всеми остальными “приказами” клятвой “стоять всем заодно” (Буганов, 1969. С. 95, 107; Романов. С. 121).

Таким образом, все стрельцы – кто вольно, кто невольно – стали союзниками “староверов”. И те и другие уповали на справедливое решение царей. Но если “староверы” шли на диспут (“собор”) с целью вновь утвердить “истинное православие”, то большинству стрельцов было всё равно, кто победит в споре. Диспут должен был помочь стрельцам наконец-то разобраться, какая же “вера” истинная – та, что была до Никона, или же “новая”. Они думали примерно так: пусть цари рассудят, кто прав, а мы уж последуем их решению. Для стрельцов религиозная ориентация была куда менее важна, чем верная служба государям. Точнее, первое они подчиняли второму.

Диспут (“пря о вере”) состоялся 5 июля 1682 г. К этому времени обстановка изменилась в пользу “раскольников”, на чьей стороне были стрельцы и трудовой люд столицы. Попов и монахов, посылаемых для обличения “староверов”, москвичи не слушали, а наиболее рьяных проповедников били и забрасывали камнями. Церковные власти обуял страх. Патриарх и архиереи стали носить жезлы (символы их власти) дониконовского образца. Некоторые иерархи, чтобы не настроить против себя горожан, вернулись к старой форме благословения. Другие же просто перестали благословлять народ во время богослужений и проезда по улицам.

В растерянности и страхе пребывало и правительство царевны Софьи. Моментом решили воспользоваться сторонники царя Петра, отодвинутые в тень. Царица Наталья Кирилловна трижды слала руководителям челобитчиков – Сергию и Никите Пустосвяту* – письма,

* Никита был протеже князя Ивана Хованского, начальника Стрелецкого приказа, с помощью которого был организован диспут.

в которых велела добиваться того, “чтобы собор был на Лобном месте, и были б тут цари-государи, и меня просили бы на собор, а в соборную церковь (Успения Богородицы в Кремле – *О. У.*) никак не ходили бы, хотя и с великим молением станут просить. А если не пойдут на Лобное место, тогда промеж соборов на площади” (имелась в виду площадь между Архангельским и Успенским соборами Кремля). Царица также предупреждала, чтобы челобитчики остерегались козней со стороны властей: “у них дьявольской вымысел есть над вами” (Романов. С. 130–132).

Царица предупреждала не зря. Когда 5 июля челобитчики (шестеро “отцов”, стрелецкие выборные и “раскольники” из посадских) в сопровождении 50 стрельцов и толпы народа входили в Кремль, караульные, очевидно, по приказу свыше, попытались закрыть Спасские ворота и тем самым отсечь толпу сочувствующих и зевак. Толпа налегла – и прорвалась, запрудив площадь меж Успенским и Архангельским соборами. Патриарх Иоаким и царевна Софья побоялись выйти на площадь и не спешили с открытием диспута, затягивая время. В конце концов они пригласили челобитчиков в Грановитую палату, но только для того, чтобы выслушать челобитную, поскольку для диспута уже не оставалось времени. “Староверы” после долгих колебаний и уговоров со стороны князя И. А. Хованского решились-таки подняться в палату (Романов. С. 132–134).

Челобитную в защиту “старой веры” слушали царица Наталья Кирилловна, царевны во главе с Софьей, патриарх и другие архиереи, а также бояре, архимандриты, игумены. Чтение челобитной часто прерывалось выкриками и полемическими диалогами – как и желали “староверы”, начался стихийный диспут. Первым в спор с патриархом вступил Никита Пустосвят, однако вскоре царевна Софья лишила его слова. Это случилось после того, как он оттолкнул архиепископа Холмогорского Афанасия, выступившего на защиту патриарха, попавшего впросак. Далее спор от имени “староверов” уже вели “отцы” Сергей и Савватий (Романов. С. 136–138; Медведев. С. 84–87).

“Пря” окончилась ничем – каждая из сторон осталась при своём мнении. Но поскольку Софья и патриарх пообещали через неделю созвать церковный собор, который, согласно их уверениям, осудит реформы Никона, поскольку “раскольники” чаще своих оппонентов выигрывали словесные дуэли, то “староверы” посчитали себя победителями, о чём и возвестили народу, выйдя на соборную площадь. Прочитав проповедь о том, как вернуться к “истинной вере”,

челобитчики двинулись в Гончарную слободу. По пути они пели молитвы и объявляли во всеуслышание, что цари-де указали креститься по-старому (Романов. С. 139–146; Медведев. С. 89–91).

В это время правительство искало способ разделаться с “победителями”. Царевна Софья вызвала к себе выборных от всех полков и вместе с патриархом упросила их отойти от “раскольников”, посулив богатые дары и “чести великия”. Но когда выборные начали агитацию против “староверов” среди рядовых стрельцов, последние возмутились такой

изменой, и часть агитаторов оказалась в тюрьме. Другие укрылись в Стремянном приказе и обратились за помощью к Софье, предупредив её об угрозе нового стрелецкого восстания. Тогда царевна приказала ежедневно присылать в Кремль “на опасный караул” по 100 человек от каждого полка. Прибывающих стрельцов потчевали мёдом и пивом, уговаривали от имени царей выдать “староверов”.

Оказанные почести (по тем временам чрезвычайно высокие) возымели своё действие. Стрельцы повинились и отрядили 100 человек для поимки скрывшихся “отцов”, которые были схвачены и выданы патриарху. Никите за оскорбление архиерея в присутствии царских особ отрубили голову (11 июля 1682 г.). Других “отцов” разослали по монастырям “под крепкая начала в смирение” (Романов. С. 146–148; Медведев. С. 91; Румянцев. Приложение. С. 153).

После подавления раскольничьего выступления июня – июля 1682 г. преследования инакомыслящих ужесточились. Все шире стала применяться такая форма наказания, как публичное сожжение на костре (см.: Судные процессы. С. 17). Эта практика была узаконена указами от 24 декабря 1684 г. и 7 апреля 1685 г., в соответствии с которыми уклонение от официального православия каралось кнутом и вечной ссылкой в монастырь, а наиболее упорных и авторитетных “раскольников” предписывалось “жечь в срубе и пепел развеивать” (Сапожников. С. 28). Надежд на то, что власти наконец одумаются и откажутся от “никоновских новшеств”, у “староверов” больше не было. Все легальные формы протеста были исчерпаны. Оставалось либо уходить за пределы государства, либо братья за оружие.

Вооружённое выступление под знаменем “старой веры” началось на Дону летом 1687 г. Возглавил его Кузьма Косой, беглый кузнец из Ельца. Движущими силами выступления были “раскольники”, поселившиеся на реке Медведице. Их было немного – около 2000 человек, но они рассчитывали на поддержку донских казаков (Дружинин,

С. 100, 148).

В середине 60-х гг. XVII в. территория Войска Донского оставалась одним из последних оплотов “староверия”. Церковные службы по “новопечатным книгам” начались на Дону только в 1681 г., да и то лишь в одном Черкасске (Никольский. С. 180). Большинство же священников и казаков по-прежнему придерживались дониконовских обрядов. Эти обряды были даны традицией – точно так же, как и донские вольности, поэтому для простого населения Дона “старая вера” была символом свободы и независимости, символом, который надо было защищать. На этой почве интересы беглых “раскольников” и рядовых казаков совпадали, поэтому В. Г. Дружинин счёл возможным объединить тех и других в единую “противумосковскую партию” (Дружинин. С. 103, 108).

Однако власть на Дону в середине 80-х гг. XVII в. принадлежала “промосковской партии”, куда входили “старшины” (атаманы, их советники и помощники), а также “знатные” казаки – наиболее зажиточные и авторитетные (см.: Пронштейн. С. 147, 177–178, 231, 247). Если учесть, что одной из казачьих добродетелей была дисциплинированность, готовность беспрекословно выполнить любой приказ начальства, то станет понятной непрочность союза пришлых “раскольников” и рядового казачества.

Этот союз не мог быть длительным ещё по трём причинам. Во-первых, Войско Донское уже не могло существовать без ежегодного “государева жалованья”, которое включало в себя хлеб, свинец, порох и деньги. Иначе говоря, выступление против правительства грозило голодом и снижением боевой готовности. Во-вторых, после восстания С. Разина донские казаки стали присягать московским царям, а те, как известно, поддерживали никоновские реформы и требовали этого от всех подданных. Стало быть, рано или поздно казаки должны были сделать выбор между верностью “великим государям” и привязанностью к “старой вере” (Дружинин. С. 43–45, 63). В-третьих, как и московские стрельцы, обитатели “вольного Дона” слабо

разбирались в религиозных вопросах, поэтому убедить их принять “новую веру” в принципе не составляло большого труда.

Тем не менее Кузьма Косой надеялся на то, что казаки предпочтут защищать “старую веру”. Он проповедовал, что правит миром Антихрист и что “житья всемирного” осталось лишь на 5 лет. По словам Кузьмы, царство Московское отступило от “истинной веры”, и потому в нём нет больше ни благочестия, ни церковных таинств, ни священников. И хотя Страшный суд будет через 5 лет,

уже надо “верным людям” собирать войско и начинать борьбу против “антихристовых слуг” – царей, патриарха, “бояр” и архиереев.

В июле 1687 г. медведицкие “раскольники” уже были готовы двинуться на Москву. Один из доносов на К. Косого сообщал: “съезжаются-де в горы многие люди воинством и сказывают у себя великого царя Михайлу, велит-де нам Христос землю очищать... мы-де не боимся царей и войска и всей вселенной”.

Обеспокоенные старшины вызвали Кузьму в Черкасск. Он прибыл туда в августе 1687 г., но не один, а с вооружённым отрядом в 600 человек. На войсковом кругу К. Косой познакомил казаков со своими планами и призвал их принять участие в походе на Москву. Большинство старшин было против похода, но открыто возразить никто не смел. И тем не менее в кругу решили подождать возвращения войскового атамана Фрола Минаева, который в это время был в Крыму (шла война с Крымским ханством). Но “раскольники” не собирались ждать: они привлекли на свою сторону группу старшин и часть черкасских казаков, а затем приступили к расправам с наиболее активными противниками. Начались вооружённые стычки между отрядом К. Косого и верными правительству казаками. Но в конечном счёте победа оказалась на стороне “промосковской партии”. Вернувшийся из Крыма Ф. Минаев добился на кругу осуждения “староверов”, часть которых тут же была схвачена, а другие разбежались. Кузьму отравили в Москву, где на допросах замучили его до смерти. Казаков же вновь привели к присяге на верность престолу и заставили официально отречься от “старой веры”.

Несмотря на репрессии, антиправительственное движение на Дону ещё не было подавлено. Отряд “староверов” численностью 500 человек (из казаков и “пришлых”) отправился-таки в поход на Москву. Восставшим удалось даже взять несколько пограничных городков, однако под ударами стрелецких команд они вынуждены были повернуть обратно. Часть “раскольников” ушла на Северный Кавказ (на реку Куму), часть вернулась на Медведицу и засела в Заполяньском городке. По приказу Москвы в мае 1688 г. донские казаки попытались взять Заполяньский городок, но недельная осада окончилась неудачей. “Староверы” осмелели – начали совершать набеги на верховые казачьи городки. В ответ войсковая администрация вторично послала войска на Медведицу. В сентябре 1688 г. Заполяньский городок был осаждён, а в апреле 1689 г. взят штурмом. На этом выступление донских “староверов” закончилось (Дружинин. С. 148–153, 183–184, 190, 196–201; Никольский. С. 182–186).

Из-за неудач в борьбе за “старую веру” движение “раскола” в конце 80-х – первой половине 90-х гг. XVII в. претерпело спад. Оно стало дробиться на самостоятельные течения, часто конфликтующие друг с другом. Первым этапом такого дробления стало оформление “поповщины” и “беспоповщины”. “Поповцы” принимали священников из официальной церкви, заставляя их предварительно отречься от “никоновых ересей” и вновь пройти обряд

крещения. “Беспоповцы” же не признавали священников, поставленных после 1666 г., и полностью избегали каких бы то ни было связей с официальной церковью (Макарий. С. 264–265, 327–331; Никольский. С. 245–248, 253–257).

Однако в конце XVII в. движение “староверов” оживилось. Прежде всего это было связано с тем, что приближался 1699 г. – дата ожидаемого явления Антихриста. Расширению “раскола” также способствовали преследования инакомыслящих и рост социальных антагонизмов. Кроме того, наступила эпоха Петра I, ставшего единоличным правителем в 1696 г.

Третий этап “староверия” (1699–1762). Уже отъезд Петра за границу в составе “великого посольства” (март 1697 г.) породил недоумение и кривотолки. Это был поступок, ломающий не только традиции царского двора, но и народные представления о монархе, который не должен был покидать свою страну. Вернулся же Пётр 25 августа 1698 г. – за 5 дней до начала рокового 1699 г. Причём возвращение царя ознаменовалось казнями стрельцов-бунтовщиков, разгульными увеселениями в Немецкой слободе и введением брандобрития (Милюков. С. 51–52).

В народном сознании родились две версии, объясняющие поведение молодого царя. Согласно обеим, Россией правит не настоящий, а “подменный” государь. Но кто он такой на самом деле? В среде, не связанной с “расколом”, считали, что на троне сидит “немчин”, которым бояре заменили Петра, когда тот был ещё младенцем или когда находился “за морем” (Чистов. С. 97–105; Покровский, 1982. С. 50–53). В среде же “староверов” получила распространение такая версия: сгинувшего Петра на престоле заместил не просто “немец”, но воплотившийся в него Антихрист. Впрочем, кое-кто из “раскольников” не обманывался насчет “подмены” Петра, в этом случае представления о воплощённом Антихристе переносились на самого царя (Никольский. С. 168; Чистов. С. 106–109).

Старообрядцы, отождествляя Антихриста с Петром I, ссылались

на то, что он усилил гонения на них (“мучил православных христиан”), ввёл брандобритие, иноземные обычаи и одежду (“латинскую веру”), кутил и устраивал фейерверки (“чудеса прелестные”), установил новое летоисчисление и календарь (“пременил времена и лета”). Кошунством выглядели и такие мероприятия Петра, как ревизия (“описание народное”), рекрутчина и подушная подать (“дань антихристовая”), принятие императорского титула (“император из Рима изыде, да к нам в Россию прииде”), наконец, учреждение Синода, который заменил отсутствующего патриарха. Последнее, с точки зрения народа, означало, что Петр “восхитил власть святительскую” и “приял на себя титул патриаршескую” (Щапов. С. 105–108, 124; Харламов, 1881. № 9. Ч. 2. С. 10–11; Покровский. 1982. С. 55, 57, 61).

Следует упомянуть и о том, что в начале XVIII в. был издан указ о специальной одежде для “раскольников”. Чтобы их отличать от лояльных верующих, пусть и не желающих расстаться с бородой, повелевалось всем “староверам” носить определённый знак на одежде, а именно “kozyрь” – лоскут красного сукна с жёлтой нашивкой. Жёнам же “староверов” предписывалось носить “платья опашни* и шапки с рогами”. Всё это, несомненно, было нужно для того, чтобы подвергнуть инакомыслящих публичному унижению и сделать их предметом всеобщего надзора (Анисимов. С. 348).

Невиданный рост народных тягот и ломка традиционного уклада жизни делали проповеди “староверов” популярными в среде тяглого населения. К ним прислушивалось всё больше людей, ранее, быть может, и не помышлявших о переходе в “раскол”.

Наиболее распространённой формой выражения народного недовольства стал идеологический протест – публичное порицание монарха. В начале XVIII в. трудовое население России считало последним “истинным” царём Алексея Михайловича. Но по стране

уже ходили слухи и более радикального содержания: в них “неистинной” объявлялась вся правящая династия, начиная с царя Алексея (Покровский, 1982. С. 53–55).

Другой популярной формой социального протеста в эпоху Петра I были побеги на окраины. Бежали в основном на Урал, Алтай, в Сибирь или же глухие районы Европейского Севера. Конечно, не все уходящие на окраины были “староверами”, однако часто побег становился первым шагом к переходу в “раскол”.

* Опашень – просторная верхняя мужская одежда с рукавами.

История “раскола” первой четверти XVIII в. знает и такие формы протеста, как бунты, демонстративное неповиновение властям. Примером могут служить уже известные нам (см. стр. 28 части 2) события в городе Тара, гарнизон которого в 1722 г. отказался присягать анонимному наследнику престола. На следствии выяснилось, что многие из бунтовщиков были “староверами” (Мальцев. С. 231–232).

Бунтами можно считать и те самосожжения, которые происходили из-за появления сыскных команд близ раскольничьих скитов и поселений. Например, после тарских событий по всей Сибири начался поиск староверческих “гнёзд”, следствием чего была цепная реакция массовых самосожжений. “Тари” 1722–1723 гг. унесли жизни около 1500 человек. Наиболее известна так называемая “Елунская гарь” (на Алтае), когда 600 (по другим данным – 1100) человек предпочли сгореть, нежели попасть в руки “сыщиков”. “Староверы” сначала отстреливались, ранили командира карательного отряда, а когда сопротивляться стало невозможно, подожгли своё убежище (Мальцев. С. 233–238; Покровский, 1982. С. 56).

Итак, петровские реформы вдохнули новую жизнь в движение “раскола”, пополнив поредевшие было ряды его участников. Однако с 30-х гг. XVIII в. движение постепенно стало угасать.

Во-первых, “староверие” перерождалось, оно превращалось в замкнутую, живущую своей внутренней жизнью религиозную конфессию. И дело не только в том, что происходило дальнейшее дробление староверческого движения, которое распалось на множество “толков” и “согласий” (Смирнов. 1909; Макарий. С. 260–358; Никольский. С. 269–318). Проблема была ещё и в том, что “староверие” всё больше отрывалось от российской почвы, теряя свой бунтарский заряд.

После смерти Петра I гонения на “раскольников” не ослабли, а усилились. До 60-х гг. XVIII в. власти вели свирепую борьбу с диссидентами, укрывавшимися на окраинах государства. Всё меньше оставалось мест, где можно было спрятаться от “слуг Антихриста”. Всё меньше становилось и “староверов”, поскольку их ряды редели после каждой карательной акции властей, а также вследствие постоянной эмиграции. Старообрядческая “Церковная история”, написанная в середине XIX в., сообщает: “Населились от веков ненаселяемые отдалённые сибирские и кавказские горы. Умножились российским народом области: малороссийская, белорусская, польская и бессарабская. Наделились тем же уделом в значительном

числе целых обществ многие державы: Турция, европейская и азиатская, Валахия, Молдавия, Австрия и Пруссия” (цит. по: Никольский. С. 236).

Во-вторых, удар по “староверию” как движению социального протеста нанесла политика Екатерины II. В конце 1762 г. был издан манифест, по которому “раскольники”, ушедшие за границу, получали не только право вернуться в Россию, но и ряд льгот: разрешение носить

бороду и платье любого покроя, 6 лет свободы от всяких податей и работ, возможность записаться в государственные крестьяне или купечество. Последующими указами был отменён “двойной оклад” и упразднена Раскольничья контора, было разрешено “староверам” свидетельствовать в суде и занимать выборные должности (Никольский. С. 242). В результате с 60-х гг. XVIII в. “староверие” уже не выражало протеста народных масс против угнетения и произвола властей, оно стало просто одной из признаваемых правительством религиозных конфессий.

В-третьих, перерождение староверческого движения было вызвано изменениями в представлениях его участников. Всё меньше и меньше людей верило в скорое возвращение Христа на землю. Вроде бы все сроки правлению Антихриста вышли, а “конец света”, однако, не наступал. В 1702 г. “светопреставления” не произошло, тогда его дату вновь перенесли, потом ещё и ещё. Естественно, десятилетиями находиться в постоянном нервном напряжении люди не могли. Многие вообще отходили от “раскола”, не веря уже и в то, что миром правит Антихрист. У других “староверов” эсхатологические ожидания принимали иллюзорный, условный характер. Люди приходили к выводу, что “конец света” уже наступил – Христос явился на землю и творит свой Страшный суд. Только понимают это лишь избранные – те, кто обладает внутренним, “духовным” зрением. Другими словами, для части “староверов” наступивший якобы “конец света” был некоей мистической тайной, предметом сокрытых, личных переживаний.

Трансформация массовой эсхатологии породила третье направление в “расколе” – сектантство.

III. НЕНАСТУПЛЕНИЕ “КОНЦА СВЕТА” В ОБСТАНОВКЕ ЗАТЯНУВШЕГОСЯ “АНТИХРИСТОВА ЦАРСТВА”

Зарождение сектантского течения в “расколе” некоторые исследователи относят ещё к 60–70-м гг. XVII в. Действительно, идеологами раннего сектантства можно считать “расколоучителей”, которые выдавали себя за пророков и мессий и доказывали, что

Второе пришествие – не будущее, а свершившийся факт: “С нами де Христос, с небеси сходя, беседует”; “Се в пустыни Христос или zde или онде”. Большой частью они были последователями Капитона, однако в отличие от него не ограничивались отрицанием церковных таинств, а отвергали всю православную обрядность и культ (Румянцева, 1986. С. 200-204).

Если же какой-нибудь обряд у протосектантов сохранялся, то в сильно изменённом виде. Например, в некоторых “толках” причащались не хлебом и вином, а изюмом (Шульгин. С. 138). Менялось также и отношение к Библии, толкование которой всё больше становилось поиском “здорового смысла”. Наконец, формами общения с Богом являлись коллективные моления в простых домах с пением духовно-мистических песен и плясками – “радения”, “беснования”. Кое-где во время общих собраний допускался и “свальный грех”, который, однако, уже грехом не считался (Щапов. С. 279; Румянцева, 1986. С. 204; Клибанов, 1963. С. 95–100).

И всё-таки к XVII в. понятие “сектантство” в полном смысле этого слова ещё вряд ли применимо (Плюханова, 1982. С. 193). Секты – замкнутые религиозные организации со специфическим вероучением и культом – возникают в 30-х гг. XVIII столетия. Середина и вторая половина столетия – время бурного развития сектантства: у тех “староверов”, кто уставал ждать “конца света”, несбывшиеся ожидания претворялись в мистические песни и обряды, символически изображавшие Страшный суд. Такие песни и обряды стали главной отличительной чертой сектантского направления в “расколе”.

Глубокую фольклорную разработку тема Страшного суда получила у “христов” (“хлыстов”, “людей Божиих”), а также у скопцов, которые отделились от первых в 70-х гг. XVIII в. (Никольский. С. 286–290). Их распевцы (песни, исполняемые в ходе радений) насыщены апокалиптическими символами – это и зов трубы Михаила Архангела, и всемирный потоп, и огненная река, выжигающая землю. Участники радений видели себя на корабле, управляемом Христом, представляли, что плывут через реку, разделяющую мир живых и страну мертвых. Такое плавание было аллегорическим изображением (если брать лишь текст песен) Страшного суда. В реальности же путешествие через реку являлось игровым представлением, т. е. оно изображалось жестами и перемещением в пространстве. Всё это усиливало эффект песнопений, и целью подобных ритуалов было помочь “избранным” пройти Божий суд, “пережить” его. Благодаря

участию в радениях человек становился праведником. Не случайно сектанты называли свою общину “раем” и “райским садом” (Плюханова, 1985. С. 63–67).

Таким образом, вступление в секту и участие в мистических ритуалах давало человеку уверенность, что он, хоть и живёт в мире, попавшем под власть Антихриста, тем не менее чист от окружающей его “скверны”, более того – достиг личной праведности. Соответственно его уже мало волновали вопросы общественного переустройства и борьбы за справедливость. Единственной формой социального протеста, которую использовали сектанты, были побеги. Однако уже в начале XIX в. подобным образом свой протест выражали только члены секты “бегунов” (“странников”). Представители же других направлений сектантства не порывали открыто с “царством Антихриста”, а лишь осуждали его, одновременно сосуществуя с ним. Они довольствовались тем, что тайно проводили свои собрания и культивировали в себе чувство *внутренней* обособленности от мирской “скверны” (см.: Никольский. С. 269–318).

Таким образом, в начале XIX в. “раскол” как массовое движение социального протеста фактически перестал существовать. Он превратился в совокупность религиозных конфессий, живущих своей замкнутой, обособленной жизнью. Устремления “староверов” и сектантов главным образом ограничивались мечтой о том, чтобы им позволили свободно исповедовать свои взгляды и жить привычной жизнью. Их ряды пополнялись в основном за счёт их детей, поскольку приток свежих сил со стороны сократился до минимума.

Из всего этого следует, что в XIX в. ни эсхатология, ни лозунги “староверия” и сектантства больше не могли играть роль конструктивного материала для создания и оформления всенародной идеологии – такой идеологии, которая была бы пригодна для всех слоёв трудящихся.

Сравнительная характеристика религиозных и “светских” движений протеста

Сравним вначале движения обоих типов по *характеру протеста*. Наиболее радикальные и опасные для феодального государства выступления были обязаны своим возникновением не религиозным взглядам трудящихся, а их “наивному монархизму”. Именно “светским” выступлениям протеста более присущ активный, наступательный характер. Напротив, особенностью большинства религиозных движений является пассивный настрой их участников. Выступления под религиозными лозунгами выражали протест против угнетения и произвола

со стороны власть имущих, но далеко не всегда сопровождалась борьбой с ними.

Участники религиозно-общественных движений чаще всего либо уклонялись от социально-политических конфликтов, либо ждали, что их разрешит какая-то третья сила – Бог или монарх. В то же время участники “светских” выступлений больше стремились к тому, чтобы самим переделать или по крайней мере улучшить существующие в обществе порядки.

Однако нет правил без исключений. Поэтому нельзя забывать, что некоторым движениям под религиозными лозунгами тоже был присущ наступательный характер. В этом смысле “чумной бунт” 1771 г. ничем не отличался от городских восстаний середины XVII в. И немудрено – ведь поводы у них были весьма схожими: выступления родились в ответ на преступные действия “изменников”. Данный пример наглядно показывает, что в России XVII–XVIII вв. народные представления о Боге и монархе не были изолированными друг от друга, что они представляли собой некий сплав, единую систему взглядов.

Тем не менее и религиозные, и царистские взгляды сами по себе являлись относительно автономными, именно этим объясняется тот факт, что существовали два типа поводов (“светские” и “религиозные”) и соответственно два типа выступлений социального протеста. Сравним теперь эти выступления по *характеру действия поводов*.

“Светские” выступления протеста вспыхивали сразу после того, как обнаруживался их повод, причём повод у каждого выступления данного типа был всегда один. Какое-либо “светское” движение протеста не могло возникнуть под воздействием одновременно двух или трёх поводов потому, что царистские представления народных масс не допускали существования повода, так сказать, “замедленного действия”, т. е. такого, с момента обнаружения которого и до начала выступления проходили бы недели и месяцы.

Ещё одно наблюдение: участники “светских” выступлений, как правило, не учитывали печального опыта предыдущих движений, обязанных своим рождением тому же варианту повода, что и сейчас. По крайней мере, неудачи прошлых лет не сказывались на “взрывчатости” повода, на его способности толкать всё новых и новых людей на выступления по одному и тому же сценарию.

Обратную картину мы наблюдаем в истории религиозных движений. Во-первых, для них характерна аккумуляция поводов, наложение их

друг на друга. Вспомним – “чумной бунт” 1654 г. вспыхнул тогда, когда деятельность “изменников” разворачивалась на фоне стихийных бедствий, которые, в свою очередь, воспринимались как “знамения” скорой кончины мира. Ещё один пример: когда к массовой эсхатологии, породившей “капитоновщину”, добавилось неприятие “никоновских новшеств”, родилось второе направление в “расколе” – “староверие”.

Во-вторых, довольно часто бывало так, что новое выступление “староверов” учитывало опыт предыдущих, аналогичных ему (вспомним цепь челобитий царю), и начиналось лишь после того, как появлялся какой-нибудь новый, добавочный повод (добавочный к тем, что порождали предыдущие выступления). Такими очередными вспомогательными поводами становились реальные или ожидаемые события, смысл которых для народных масс “открывался” благодаря эсхатологическим ожиданиям.

В-третьих, эти самые эсхатологические ожидания представляли собой “мину замедленного действия”, ибо заставляли действовать не всех и не сразу. Люди по-разному реагировали на пророчества о скором “конце света”: одни сразу начинали верить в грядущее “светопреставление”, другие – спустя некоторое время, третьи не верили вообще. Среди тех, кто всё-таки ждал кончины мира, кому-то требовалось больше времени на то, чтобы решиться принять участие в движении социального протеста, кому-то – меньше. Значительная часть населения вообще не хотела конфликтовать с властями. Следовательно массовая эсхатология

сама по себе, “в чистом виде” (без дополнительных поводов) была ориентирована на определённый тип личности, а кроме того, оставляла человеку свободу выбора.

Структура повода

Итак, в процессе зарождения народных выступлений очень много зависело от того, способен ли человек увидеть в том или ином событии повод к осуществлению своих планов, умеет ли он “обнаружить” повод. Имеется в виду, что человек должен был соотнести события – потенциальные поводы со своими представлениями о Боге, царе и “родной” социальной группе. Человек должен был решить, затрагивают ли данные события его интересы или же нет, обязан ли он действовать немедленно или время ещё терпит.

Вариантов решения, конечно, было много. Человек мог сам определить стратегию своего поведения, но мог переложить бремя выбора и ответственности за него на плечи других – например, дав

себе указание ждать реакции окружающих, прежде всего авторитетных лиц или “родного” социального коллектива в целом. Но, разумеется, в конечном счёте всё зависело от самого человека – от его характера и склада личности.

Таким образом, поводы народных выступлений были сложными структурными образованиями, единством объективного и субъективного. С одной стороны, они включали в себя явления и события, внешние для народного сознания, не зависящие от воли и желания трудящихся. С другой стороны, в структуру повода входил комплекс индивидуально- и социально-психологических установок и механизмов: ожидание тех или иных событий, готовность и навык их “правильно” оценить, а также умение воспользоваться ими для защиты групповых и личных интересов индивида.

ЛЕКЦИЯ 8. САМОЗВАНЧЕСТВО В РОССИИ XVII–XVIII вв.

Самозванчество является одной из интереснейших проблем не только истории социального протеста, но и отечественной истории вообще. Оно не представляет собой чисто русского явления, однако ни в одной другой стране, кроме России, это явление не было столь частым и не играло столь значительной роли во взаимоотношениях народа и государства.

Даже если ограничиться подсчётом (причём приблизительным) только лжецарей и лжецаревичей, то всё равно в итоге получится внушительная цифра. В XVII в. на территории Российского государства действовало около 20 самозванцев (из них только в Смутное время – человек 15), век же XVIII отмечен примерно 80 случаями самозванства*.

Самозванцы, претендующие на российский престол, “объявлялись” и за рубежом, например в Турции (“царевич Дмитрий”, “Симеон Шуйский”, “сын Ивана Алексеевича”), Молдавии (“Иван Дмитриевич”), Италии (“дочь Елизаветы”), Черногории (“Пётр III”). Однако в поле нашего зрения они не попадут, поскольку не обращались за поддержкой к народным массам России и не могли своим появлением спровоцировать выступление социального протеста. (Под “народными массами” разумеются посадские люди, крестьяне, казаки, низшее духовенство).

* Данные не окончательные.

Несмотря на то, что самозванчество издавна привлекало внимание историков, корни этого явления до конца не выяснены. Исследователи по большей части пытались решить проблему самозванчества, исходя из его социально-политического заряда. В социальном плане это явление трактуется как одна из форм “антифеодального протеста”, тогда как в плане политическом оно предстаёт борьбой трудящихся за власть (см.: Сивков. С. 133; Троицкий. С. 146).

Однако при этом не учитывается, что далеко не все самозванцы были связаны с движениями социального протеста, что далеко не всегда целью самозванцев была борьба за власть в государстве. Кроме того, наряду со лжецарями и лжецаревичами в России существовали самозванцы, бравшие имя какого-либо святого, пророка или даже Христа. К примеру, во второй половине XVIII в. в Сибири действовал самозванный Илья-пророк (см.: Покровский, 1972). По некоторым сведениям, Кузьма Косой, возглавивший в 1687 г. выступление донских “староверов”, считал себя Мессией и назывался царем Михаилом*. Самозванные цари Михаилы появлялись в России и позже (Успенский, 1982. С. 203).

Отсюда следует, что для понимания сущности самозванчества необходимо вскрыть культурные механизмы, порождавшие это явление, нужно изучить особенности сознания самозванцев.

Терминология. В литературе понятия “самозванство” и “самозванчество” употребляются как синонимы. В ряде случаев это допустимо, однако есть и различия между данными терминами.

Понятием “самозванство” охватываются прежде всего действия индивида – отдельного человека, решившего объявить себя царём или посланником Бога, а также те условия, что способствовали принятию им такого решения, и те факторы, что руководили поведением самозванца, пока он не привлёк на свою сторону других людей. Изучение самозванства подразумевает углубление в психологию самозванца, в тот круг представлений, который непосредственно мотивировал его действия. (При этом не стоит забывать, что особенности личностного, индивидуального сознания нельзя считать всецело уникальными, поскольку они в той или иной мере социально обусловлены и могут являть собой закономерное и типическое явление).

* В Ветхом завете упоминается князь Михаил, который призван истребить неверных.

Явления и процессы, связанные с феноменом самозванства, но лежащие в сфере социальной психологии, можно обозначить термином “самозванщина”*. Самозванщина начинается тогда, когда человек, взявший чужое имя или неподобающий титул (сан), “открывается” окружающим, пытается сформировать группу соратников или стать во главе какого-либо выступления протеста. Исследователь в этом случае акцентирует внимание на том, чтобы объяснить не появление самозванца, а народную реакцию на его появление (получил самозванец поддержку или нет? верили ему люди или же нет? а если верили, то почему?).

Разведение указанных понятий необходимо потому, что далеко не каждый случай самозванства породил коллективные или массовые выступления трудящихся. Лишь в отношении случаев, когда самозванец получал-таки народную поддержку, допустимо употребление термина “самозванчество”. Таким образом, самозванчество можно условно представить в виде “суммы” самозванства и самозванщины.

I. САМОЗВАНЩИНА

1. Самозванщина царистской окраски

Выяснение того, почему и на каких условиях трудящиеся поддерживали самозванцев, претендующих на царский трон, следует начать с изучения *социально-политических предпосылок самозванщины*.

Во-первых, надо обратить внимание на своеобразие царистских представлений трудящихся, обусловленное конкретно-историческими процессами укрепления царской власти. Характерно, что до XVII в. Россия не знала самозванных претендентов на царский трон.

К. В. Чистов пишет: “Резкие формы борьбы Ивана Грозного с боярством, энергичная перегруппировка феодальной земельной собственности, деформация традиционных сословных перегородок, совершавшиеся как бы единоличной волею царя, создавали иллюзию способности царской власти не только регулировать, но и вводить или отменять феодальную эксплуатацию или ту или иную форму феодальных отношений. По мере развития процесса централизации феодальной власти, царь всё более представлялся народным массам силой, стоящей над классами... Этому же способствовала и политика церкви, окружавшая царя и царский престол ореолом святости,

* Этот термин не нужно воспринимать как выражение отрицательного отношения к феномену, который им обозначается.

поддерживавшая версию божественного избранничества царского рода” (Чистов. С. 27–28).

Во-вторых, история самозванщины в России тесно связана с династическими кризисами, время от времени сотрясавшими царский трон. Первый такой кризис относится к рубежу XVI–XVII вв., когда пресеклась правящая династия Рюриковичей и на престоле оказались “боярские цари” – Б. Годунов и В. Шуйский. Именно тогда появилась первые лжецари и родились массовые движения в их поддержку. И позднее каждое нарушение традиционного порядка престолонаследия (например, появление на троне малолетних детей или воцарение женщины) обогащало историю самозванчества новыми именами и событиями (см.: Чистов. С. 29, 136; Успенский, 1982. С. 206; Троицкий. С. 146).

Для российской самозванщины имелись и *социокультурные предпосылки*. Первое, на что нужно обратить внимание, – это бытование в народном сознании социально-утопических легенд о “возвращающихся царях-избавителях”.

Наиболее ранней, по всей видимости, следует считать легенду, которая возникла в правление Ивана IV. Героем её был разбойник Кудеяр, являвшийся будто бы на самом деле царевичем Юрием, сыном Василия III от первой жены – Соломонии Сабуровой (Крупп. С. 236–237). Как показал К. В. Чистов, основу всех легенд о “возвращающихся царях-избавителях” составляет устойчивая схема, представляющая собой некую совокупность мотивов и сюжетных ходов, хранившихся в народном сознании. Разнообразие легенд было обусловлено выбором или исключением каких-то определённых мотивов, т. е. варьированием схемы.

В кратком виде (без перечня конкретных вариантов по каждому пункту) данную схему можно представить следующим образом:

- 1) “избавитель” намерен осуществить социальные преобразования для улучшения жизни трудящихся,
- 2) придворные отстраняют “избавителя” от власти,
- 3) “избавитель” чудесным образом избегает смерти,
- 4) “избавитель” скрывается, странствует или находится за границей,
- 5) “избавитель” встречается с простыми людьми или шлёт вести о себе и своём грядущем появлении,
- 6) правящий монарх пытается помешать “избавителю” осуществить его намерения,

возвращения,

8) “избавитель” доказывает свою “подлинность”,

9) “избавитель” занимает престол,

10) “избавитель” осуществляет социальные преобразования в интересах народа,

11) “избавитель” жалуется своим сторонникам,

12) “избавитель” наказывает изменников, прежнего правителя и придворных (см.: Чистов. С. 30–32).

Вторым социокультурным фактором самозванщины была массовая эсхатология, которая как раз и заставляла трудящихся ждать Мессию (“избавителя”, “искупителя”). В данном случае имеется в виду тот пласт народных представлений, где Мессия рисовался в облике царя или царевича.

О том, что такие представления действительно существовали, свидетельствует следующий факт. В 1749 г. один из оренбургских ссыльных рассказывал о встрече некоего купца с Петром II, который-де скрывался “за морем” в облике нищего. При этом рассказчик предварил своё повествование такими словами: “Скоро придёт всем воскресенье, и все-де мы воскреснем скоро...” (Чистов. С. 130–131).

Надо отметить, что народные массы в России XVII–XVIII вв., недовольные феодальным гнётом, не просто ждали прихода “царя-избавителя”, но и готовились к встрече с ним – тем, что создавали его легендарную биографию и программу его будущих действий. Вот эта готовность и заставляла трудящихся прислушиваться к тем, кто объявлял себя законным претендентом на царский трон.

Однако известно, что наряду с такими самозванцами, которые увлекали за собой тысячи людей (пример – Лжедмитрий I, Е. Пугачёв), были и такие, которые в лучшем случае могли похвастаться несколькими десятками сторонников, – например А. Асланбеков, И. Евдокимов, Д. Попович (см.: Сивков. С. 98–100, 128). Чем объяснить удачливость одних и тщетность усилий других?

В поисках объяснения мы должны рассмотреть *механизмы самозванщины* – те конкретные условия, которые влияли на взаимоотношения самозванцев и народа, те обстоятельства, которые определяли популярность или, наоборот, изолированность тех или иных претендентов на роль “царя-избавителя”.

Во-первых, самозванец должен был иметь в запасе несколько недель, чтобы успеть “разгласить” о себе в народе и обзавестись хотя бы небольшим числом сторонников.

Разумеется, выполнение

данного условия зависело не столько от него, сколько от местных властей, которые могли сразу схватить “возмутителя”, а могли и прозевать начальный период его деятельности.

Во-вторых, и это главное, поддержка самозванца в народе была обусловлена тем, насколько полно и последовательно своим поведением он воплощал в жизнь фольклорный комплекс представлений о “подлинном” (“истинном”, “настоящем”, “природном”) царе.

С точки зрения народного сознания “подлинным” являлся монарх, который был: 1) “справедливым”, 2) “благочестивым” (“праведным”), 3) “законным”.

Разберём сначала представления о “законности” правителя. В русском средневековом сознании царская власть воспринималась как обладающая Божественной природой. При этом традиционный параллелизм Бога и монарха с XVI в. уступал место тождеству, поскольку само

слово “царь” в религиозных текстах являлось эпитетом Всевышнего. Уже в середине XVI в. для простых людей “великий государь” был фактически земным Богом. Соответственно отличительной чертой “подлинного” царя считалась *Богоизбранность*, наличие у него харизмы (личной благодати, сверхъестественного дара). В этом и усматривалась его законность – право занять престол (Успенский, 1982. С. 202–205; Живов–Успенский. С. 54–56).

Введение в 1547 г. церковного обряда венчания на царство и миропомазания привело к тому, что царистские представления “низов” и “верхов” стали расходиться. Правящая элита главное значение начала придавать обряду царского венчания, который для неё и превратился в источник харизмы “великого государя”. Таким образом, проблема законности царя была сведена к чисто формальным (с точки зрения масс) моментам. Это и позволило занять престол Б. Годунову, а затем В. Шуйскому, хотя по традиционным представлениям (теперь уже – чисто народным) они не имели на него никаких прав. Ничего удивительного, что для народа они остались “незаконными”, “боярскими” государями и что трудящиеся предпочли им самозванных царевичей (см.: Живов–Успенский. С. 56–57, 59).

Возведение на престол женщин, столь характерное для XVIII в., тоже было следствием эволюции аристократических представлений о законности монарха. В народе же это новое явление политической жизни долгое время вызывало осуждение. В середине XVIII в. “крестьяне наивно объясняли преступные действия судей и чиновников тем, что царствовали женщины, лишённые, по их мнению,

способностей для такого большого и ответственного дела, как управление государством” (Алефиренко, 1958. С. 304). В 1785 г. сибирский “пророк” Илья Скворцов утверждал: “в вере христианской женскому полу царствовать не подобает, потому что как царь царствует на небеси Бог, то и на земли должно быть по образу ево” (цит. по: Покровский Н.Н., 1982. С. 61).

В XVII–XVIII вв. трудящиеся по-прежнему считали, что человека царём делает не венчание на царство, не обряд, но предназначение свыше – Божий промысел. Однако появилось и нечто новое, более конкретное в традиционном представлении об отмеченности подлинного царя Божиим избранием. По всей вероятности, уже накануне Смуты в народе распространилось поверье об особых “царских знаках”, будто бы имеющихся на теле законного монарха. Именно с помощью “царских знаков” (звезды, месяца, креста, “орла”, т. е. царского герба, шпаги и пр.) многочисленные самозванцы доказывали своё право на престол, когда обращались к народу за поддержкой (Успенский, 1982. С. 205–206).

Взять, например, Е. Пугачёва. В августе 1773 г. он искал помощи среди яицких казаков. Когда те узнали, что перед ними не кто иной, как “император Пётр III”, они потребовали доказательств (очевидно, излишних, если бы им нужен был просто человек, способный играть роль императора). Источник сообщает: “Караваев говорил ему, Емельке: “Ты де называешь себя государем, а у государей де бывают на теле царские знаки”, то Емелька... разодрав у рубашки ворот, сказал: “На вот, коли вы не верите, што я государь, так смотрите – вот вам царский знак”. И показал сперва под грудями... от бывших после болезни ран знаки, а потом такое же пятно и на левом виске. Оные казаки Шигаев, Караваев, Зарубин, Мясников, посмотря те знаки, сказали: “Ну теперь верим и за государя тебя признаём”” (Восстание Е. Пугачёва. С. 125–126).

Помимо “царских знаков” были и другие отличительные признаки “законного” претендента на трон. Среди них – *поддержка самозванца “всем миром”*, т. е. не бродягами и голытьбой, а, так сказать, нормальными людьми, спаянными общинной организацией.

Получение коллективной поддержки самозванцем зависело, во-первых, от признания его “подлинным государем” со стороны авторитетных лиц или же свидетелей, которые-де знали его ещё царём.

Так, в 1732 г. в селе Чуеве Тамбовской губернии объявился “царевич Алексей Петрович” (Тимофей Труженик). Крестьяне поверили самозванцу лишь после того, как его признали знахари-ясновидцы

(Есипов, 1880. С. 418–429). Сосланный на каторгу самозванный Пётр III – Пётр Чернышев сумел добиться того, что в 1770 г. близ Нерчинска возникло движение в его поддержку, участниками которого были не только ссыльные, но и местные крестьяне. Всё началось с того, что Лжепетра III признали “подлинным императором” сосланные в Нерчинск сторонники другого “Петра Фёдоровича” – Гаврилы Кремнева. И всё-таки главным было то, что П. Чернышеву удалось заручиться поддержкой влиятельных тунгусских князей Гантимуровых (Покровский, 1982. С. 66).

Условием поддержки Е. Пугачёва со стороны знакомых ему яицких казаков, которое они выдвинули в ноябре 1772 г., было согласие на это “хороших людей” (наиболее авторитетных и зажиточных казаков), а также “всего народа”. Казаки говорили, что если “народ согласится”, то Пугачёву будет оказан приём как Петру III, в противном случае они к нему не пристанут (Андрущенко. С. 149). Крепость Оса сдалась Пугачёву после того, как старик – отставной гвардеец, видевший когда-то настоящего Петра III, “опознал” его в Пугачёве и сообщил обо всём гарнизону (Мавродин, 1966. С. 245). Казак П. А. Пустобаев говорил на допросе, что большую роль в его восприятии Пугачёва как Петра III сыграл старшина Я. Витошнов, который видел ранее императора и многократно публично заявлял, что Пугачёв и Петр III – несомненно одно и то же лицо. Для пугачевского полковника И. Н. Белобородова такую же роль сыграли гвардейский унтер-офицер М. Т. Голев и солдат Тюмин (см.: Чистов. С. 168).

В некоторых случаях решение авторитетных лиц было не в пользу лжецаря, и это становилось для него роковым обстоятельством. Например, в 1772 г. волжские казаки, поддавшись на уговоры очередного Лжепетра III (Федота Казина-Богомолова), арестом офицеров начали восстание. Но выступление умерло, не успев родиться. Сын казацкого старшины и к тому же офицер С. Савельев бросился на Богомолова и начал его бить, называя самозванцем и требуя взять его под караул. Казаки оробели, сами же схватили “Петра III” и заковали в кандалы (Козловский. С. 126; Мордовцев. С. 88–89).

Во-вторых, фактором коллективной поддержки самозванца служили слухи о том, что истинный государь жив. Эти слухи, накладываясь на факт признания самозванца в каком-либо селении, городе или районе, способствовали привлечению к нему всё новых и новых сторонников.

К примеру, участник пугачёвского движения Т. И. Подуров (бывший

казачий сотник из Оренбурга) поверил самозваному Петру III, видя, что “все большие люди” в ближайшем окружении Пугачёва “прямо почитают его за государя”, а также памятуя о народном “эхе”, что-де Пётр III “не скончался, а жив” (Овчинников, 1993. С. 27).

Далее, народное сознание хранило представление, согласно которому “законный” претендент на престол должен быть удачлив, ибо на его стороне сам Господь Бог.

Уверенность в народе, что царевич Дмитрий всё-таки жив и что Г. Отрепьев – именно он, росла по мере того, как войска самозванца успешно продвигались к Москве (Скрынников,

1988. С. 112). Заборские казаки весной 1607 г. перешли на сторону И. Болотникова после того, как, “проведав, что московиты два раза потерпели поражение, подумали, что истинный Димитрий, должно быть, жив...” (Восстание И. Болотникова. С. 146).

Стоит обратить внимание и на логику донских казаков, которые в 1773–1774 гг., рассуждая об успехах Е. Пугачёва, говорили, “что если б это был Пугач, то он не мог бы так долго противиться войскам царским” (Пронштейн–Мининков. С. 328). Аналогично рассуждали жители Сибири, для которых “истинность” Петра III – Пугачёва доказывалась, помимо прочего, слухами о том, что “ево команды рассыпались уже везде и покорили из вверенных сибирскому губернатору городов многие”, а сам губернатор схвачен в Тобольске (Покровский, 1982. С. 68; Кругляшова. С. 360; Чистов. С. 165). Даже после разгрома пугачёвского восстания распространители слухов о том, что Пётр III по-прежнему жив, ссылались на мифические победы неких повстанческих отрядов над правительственными войсками (Покровский, 1982. С. 70).

Ещё одним критерием определения “истинного” претендента на царский трон была *реализация им фольклорного плана борьбы с угнетателями*. Суть плана заключалась в идее вооружённого восстания и похода на Москву (в XVIII в. – сначала на Москву, а затем на Петербург). Отклонение этого плана или медлительность в его выполнении служили доказательством “ложности” претендента или, по крайней мере, вызывали настороженное к нему отношение. Ведь, собственно говоря, “законный” государь для того и “объявлялся” народу, чтобы с его помощью вернуть себе трон.

В 1604 г. донские казаки писали Лжедмитрию I в Польшу, чтобы “он не замешкал, шёл в Московское государство, а оне ему все ради” (Пронштейн–Мининков. С. 44). Проиграв битву под Добрыничами

(январь 1605 г.), Лжедмитрий I намеревался бежать из России. Помешали это сделать жители восставшего Путивля. Сначала они “со слезами” просили самозванца остаться, но когда тот не внял их просьбам, пригрозили, что силой задержат его в Путивле и выдадут Б. Годунову, чтобы “заплатити вину свою”. Самозванцу пришлось подчиниться, и тем самым он сохранил свой статус “подлинного” государя (Скрынников, 1988а. С. 172).

Ещё один пример: после того, как уже известный нам П. Чернышев вторично объявил себя Петром III (на каторге в 1770 г.), жители Нерчинска заговорили о подготовке похода на Петербург с целью восстановить на престоле “истинного” царя (Покровский, 1982. С. 66).

Теперь становится объяснимым тот перелом, который произошёл в сознании Е. Пугачёва летом 1773 г. после общения с яицкими казаками. До сего времени он лишь хотел увести казаков за пределы Российского государства на “вольные земли”. Однако в сентябре 1773 г. под руководством Пугачёва началось восстание, целью которого было продвижение через Оренбург и Казань на Москву и Петербург (Мавродин, 1966. С. 217).

Эта метаморфоза объясняется в литературе тем, что Пугачёв почувствовал за собой силу “черни” и казачества, или же тем, что он с самого начала готовился к восстанию, а версия о выводе яицких казаков за границу была придумана им для того, “чтобы проверить, на какие действия способна казацкая масса” (Мавродин, 1966. С. 216, 221; Андрущенко. С. 148).

Ближе к истине, очевидно, первая точка зрения. Правда, к ней надо добавить ещё кое-что. Скорее всего Е. Пугачёв, представший свергнутому императором, был просто вынужден принять тот план действий, который в глазах масс был единственно возможным, предписывался самим появлением “подлинного” царя без трона. Так, после поражения пугачёвских войск под Казанью (июль 1774 г.) яицкие казаки обращались к Пугачёву, решившему идти по Волге на Дон, с такими словами: “Ваше величество! Помилуйте, долго ли

нам так странствовать и проливать человеческую кровь? Время вам итти в Москву и принять престол!” (Мавродин, 1966. С. 248).

Кстати, за стремлением Пугачёва уйти на Дон можно усмотреть, среди прочих, и мотив, навязанный опять-таки царистскими представлениями масс (правда, преимущественно тяглого населения). Для народного сознания было характерно представление о *союзе “подлинного” монарха с казаками – прежде всего донскими.*

45

Так, в 1650 г. восставшие псковичи были уверены, будто царь находится в Польше и “будет с казаками донскими и запорожскими на выручку вскоре” (Тихомиров. С. 104). Крестьяне Тамбовского уезда в мае – июне 1708 г. передавали друг другу новость, что царевич Алексей ходит по Москве в окружении донских казаков и велит бросать бояр в ров (Троицкий. С. 140). В 1772 г. в Козлове распространялся слух, что император Пётр III жив, более того, “ныне находится благополучно у донских казаков и хочет итти с оружием возвратить себе престол” (Сивков. С. 113). Среди крестьян Алтая в 1777 г. прошла молва о действиях Метёлкина – посланника скрывающегося Петра III. Говорили, что войско Метёлкина состоит из “регулярных солдат” и казаков – донских и яицких. Примерно в то же время на Урале и в Западной Сибири кочевали слухи, “будто б Пётр Фёдорович жив и находится с войском за Большим Доном подле Чёрного моря” (Покровский, 1982. С. 69–70).

Быть может, учитывая это представление, мы лучше поймём, почему Е. Пугачёв, рискуя оказаться разоблачённым своими земляками, сознавая эту опасность, всё же двигался со своим войском на Дон.

Доказательством “законности” какого-либо самозваного претендента на царский трон могли служить даже *несуразности и ошибки, допущенные властями в пропаганде против него.* К примеру, прокламация оренбургского коменданта И. А. Рейнсдорпа от 30 сентября 1773 г. возвещала, что Е. Пугачёв “за его злодейства наказан кнутом с поставлением на лице его знаков”. Подробность о клеймении самозванца даже подтверждалась показаниями солдата-перебежчика. Однако неловкая выдумка оказалась лишь на руку повстанцам. Пугачёв на допросе вспоминал: “Говорено было, да и письменно знать дано, что бутто я бит кнутом и рваны ноздри. А как оно не было, то сие не только толпе моей разврату не причинило, но ещё и уверение вселило, ибо у меня ноздри целы, а потому ещё больше верили, что я государь” (Мыльников. С. 13).

Теперь поговорим о таком признаке “подлинного” царя, как “благочестивость” (“праведность”). Она заключалась прежде всего в строгом соответствии образа жизни “великого государя” официальным и неофициальным предписаниям “царского чина”. С точки зрения народа, “истинный” государь обязан был, во-первых, выполнять все установления православия, во-вторых, строго соблюдать национальные обычаи, в-третьих, следовать придворным традициям и нормам поведения.

46

Не случайно для развенчания Лжедмитрия I его убийцы и противники ссылались на то, что он относился с пренебрежением к церковным обрядам и иконам, занимался колдовством, советовался и дружил с иностранцами, не разделял национальных предубеждений (например, употреблял в пищу телятину и сыграл свадьбу в пятницу – постный день), а также нарушал придворный этикет – запретил кропить себя святой водой при каждом выходе из дворца, предпочитал выезжать не в карете, а верхом, ввёл при дворе балы и маскарады, любил носить

одежду иноземного покроя (см.: Скрынников, 1987. С. 143–144. 165–168, 172–173, 182, 185, 191–192).

Представления о Петре I как “подменном” царе во многом обязаны своим возникновением тому, что он, как и Лжедмитрий, пренебрегал предписаниями “царского чина”: ввёл бранобритие, иноземные обычаи и одежду, кутил с иностранцами, женился на “немке”, издевался над священнослужителями и часто покидал своё государство (Милюков. С. 51–52; Чистов. С. 97–100).

Нарушение *религиозных* запретов оказало губительное воздействие и на репутацию Е. Пугачёва. Однажды в храме он сел на церковный престол и, плача, говорил окружающим: “Вод, детушки! Уже я не сиживал на престоле 12 лет”. Поступок был неосмотрительный, поскольку **всем лицам несвященнического сана, независимо от чина и происхождения, запрещалось не только прикасаться к церковному престолу, но даже проходить между ним и так называемым “горним местом”**. Как сообщил позже на допросе М. А. Шванович, “многие толпы его поверили, а другия оскорбились и рассуждали так: есть ли бы и подлинно он был царь, то не пригоже сидеть ему в церкви на престоле” (Чистов. С. 171).

Проблема была ещё и в том, что одни и те же действия Пугачёва представителями разных конфессий воспринимались неоднозначно. Как мы знаем, кое-кому сидение на церковном престоле послужило доказательством “подлинности” Пугачёва как Петра III. Таким же доказательством для “раскольников” были и пожалования им в пугачёвских манифестах. Однако благоволение к “староверам” (среди которых, кстати, была и часть яицких казаков) вызывало раздражение у верующих, лояльных официальной церкви, и формировало у них критическое отношение к самозваному Петру III.

Придворные традиции требовали, чтобы “истинного” государя всегда и всюду сопровождала свита из высших чиновников, офицеров и знати. Соответственно все самозванцы заботились о том, чтобы создать при себе такую свиту. При этом одни пытались

привлечь на свою сторону лиц благородного происхождения, другие предпочитали окружать себя казаками и представителями тяглого сословия, жалуя им чины, звания и даже новые имена.

Например, “царевич Пётр” (Илейка Муромец), один из руководителей крестьянской войны начала XVII в., создал при себе “думу” из бояр и дворян и “неизменно ставил во главе армии или отдельных отрядов титулованных лиц” (Скрынников, 1988. С. 157). Свиту из “генералов” и “князей” имели при себе самозванные Петры Фёдоровичи – Гаврила Кремнев (1765), Пётр Чернышёв (1765) и Федот Казин-Богомоллов (1772) (см.: Сивков. С. 109, 114; Чистов. С. 146). Пугачёва тоже окружали “генералы” (ими были, например, Пустобаев и Чумаков) и “графы” (так звались Шигаев, Овчинников, Зарубин-Чика) (см.: Мавродин, 1961. С. 470–471, 477–478; Покровский, 1982. С. 68; Успенский, 1982. С. 207).

В соответствии с народными представлениями о “царском чине” самозванец должен был выстраивать и линию своего повседневного поведения. Во-первых, он обязан был избегать панибратства с народом, т. е. время от времени подчёркивать огромную дистанцию между ним и простыми людьми. Как правило, общение трудящихся с “настоящим” государем было сопряжено с возданием ему строго определённых почестей: коленопреклонением, земными поклонами, целованием его руки и даже ноги, а иногда и ношением его на руках. При соблюдении этого условия самозванцу не возбранялось пировать и жить вместе с простолюдинами (см.: Троицкий. С. 141–142; Сивков. С. 103–110).

Во-вторых, “благочестивый” монарх должен был являть собой нравственный пример. Нельзя было лгать и не держать своего слова: Лжедмитрий I показал свою “неподлинность” в

глазах придворных и стрельцов тем, что не гнушался обмана, в чём его открыто и не раз уличали (Скрынников, 1987. С. 167). Формированию критического взгляда на Е. Пугачёва помогало, среди прочего, и то, что он иногда тоже лгал (Овчинников, 1993. С. 27).

Кроме того, “праведный” государь, если он был женат, не имел права нарушать принятые им семейные обязательства, Ввиду этого женитьба Е. Пугачёва на казачке Устинье Кузнецовой (1 февраля 1774 г.) вызвала сомнения в том, что он действительно Пётр III, даже у его молодой жены. Дело в том, что он женился “при живой жене” без официального развода (Мавродин, 1966. С. 232). Пугачёвский “полковник” Т. И. Подуров понял, что служит самозванцу, когда осознал следующее: если бы его начальник был “точной государь,

то от живой супруги не поступил бы на такое презренное супружество, да и в такое ещё время, когда надлежало ему стараться утверждать себя на царство” (Овчинников, 1993. С. 28).

Здесь мы видим ещё один пример несовпадения царистских представлений в различных слоях трудящихся. Для яицких казаков упомянутая женитьба была доказательством того, что Пугачёв – действительно “истинный” государь, именно они уговорили самозваного Петра III пойти на этот брак. Однако жители Яика не учли, что крестьяне и другие тяглецы могут иначе оценить поступок Пугачёва.

История крестьянской войны 1773–1775 гг. позволяет добавить ещё один штрих к фольклорному портрету “благочестивого” царя. Среди причин, породивших у ближайших сподвижников Пугачёва сомнения в его императорском происхождении, была и такая, как его неграмотность. “Настоящий” монарх должен был подписывать указы собственноручно (см.: Чистов. С. 193). Пугачёв же этого не делал, ибо не умел ни читать, ни писать. И хотя он предупредил своего секретаря А. Дубровского, что тот будет сразу повешен, если проговорится, тем не менее тайну сохранить оказалось невозможно. В результате “слухи о том, что Пугачёв не знает грамоты, ибо не подписывает сам своих указов, и потому является самозванцем, послужили основанием к организации заговора, завершившегося несколькими неделями спустя арестом Пугачёва и выдачей его властям” (Овчинников, 1980. С. 150).

“Справедливым” в глазах народа был тот правитель, чья политика соответствовала представлениям о “Божьей правде” (см. лекцию 2, с. 62–65).

Во-первых, “справедливый” монарх не превышал своих полномочий, не скатывался к тиранству, а также не позволял притеснять народ своим помощникам и чиновникам. Соответственно Лжедмитрий I после утверждения на троне всячески старался снискать в народе славу поборника справедливости. Он объявил о том, что намерен водворить в государстве правопорядок, и начал борьбу со взятками в приказах. Приказных, избалованных в мошенничестве и злоупотреблениях, немилосердно били палками на торгу. Населению столицы возвестили, что великий государь дважды в неделю (по средам и субботам) будет принимать жадобы на Красном крыльце в Кремле, чтобы обиженные могли безо всякой волокиты добиться правды.

Сохранилась “милостивая” грамота Лжедмитрия I в Томск (от 31 января 1606 г.), в которой сообщалось жителям города, что

“царское величество их пожаловал, велел их беречи и нужи их рассматривати”. Специально назначенные чиновники должны были собрать у населения все жалобы на прежних воевод “в насильствах, и в продажах, и в посулах или в каких обидах”, чтобы “безволокитно” дать людям суд и управу на зарвавшихся начальников (Скрынников, 1987. С. 158–159).

Во-вторых, “справедливый” государь, по мнению народа, обязан был допускать возможность бунтов и восстаний – в ситуации, когда он сам не мог наказать обнаглевших управителей и помещиков или даже не знал о творящемся произволе. В соответствии с этим самозванец, дабы не вызвать кривотолков, был вынужден поощрять или по крайней мере не запрещать расправы с угнетателями.

К примеру, Тимофей Труженик, выдававший себя за царевича Алексея Петровича (1732), привлекал к себе крестьян следующими заявлениями: “И бояром де не житьё будет, а которые и будут, и тем де хуже мужика находитца. И буду их судить с протазанами (копьями – *О. У.*), воткня в ногу, как было при царе Иване Васильевиче” (Троицкий. С. 141).

Для участников восстания С. Разина “истинность” самозванца, примкнувшего к ним в августе 1670 г. и выдававшего себя за царевича Алексея Алексеевича, доказывалась уже самим его участием в вооружённом выступлении против “изменников”. Характерно, что прозвище самозванца – Нечай – стало боевым кличем восставших (см.: КВ. Т. 2, ч. 1. С. 149, 152; Т. 2, ч. 2. С. 154; Т. 3. С. 73; Записки иностранцев. С. 113).

В-третьих, народные представления о “справедливости” требовали, чтобы “настоящий” государь по мере возможности проводил социальные преобразования в интересах трудящихся. Естественно, представители разных слоёв ждали от монарха далеко не всегда одного и того же. Тем не менее были и общие чаяния – прежде всего народные мечты рисовали отмену крепостного права и облегчение налогового бремени.

В-четвёртых, “справедливый” правитель был обязан жаловать и одаривать своих ближайших сподвижников. Причём, и на это стоит обратить внимание, в кодекс поведения “подлинного” царя включалась практика пожалований землями и “душами”. К такой форме поощрения наиболее верных сторонников прибегали и самозванцы.

Например, казачьего атамана И. Заруцкого Лжедмитрий II отметил тем, что дал тому “в вотчины” города Тотьму и Чаронду (Пронштейн–

Мининков. С. 57). Г. Кремнев – “Пётр III” отставному поручику, посетовавшему на свою бедность, пообещал: “Я тебе дам людей” (Сивков. С. 105).

Надо сказать, что не всегда инициатором “раздачи душ” был самозванец – его могли просить об этом. Так, пензенский купец А. Я. Кознов, перешедший на сторону Е. Пугачёва, самостоятельно подготовил проект указа от имени Петра III, где говорилось: “жалуем нашего г. Пензы городского товарища Андрея Кознова жительствовавшим у него семейством крестьянина Тихона Федосеева... да Евсея Ермолаева жену Марию Петровну в вечное и потомственное владение” (Документы. С. 390).

Кстати, следует обратить внимание на тот факт, что Пугачёв не участвовал в составлении манифестов, написанных от его имени. Этим занимались его секретари, причём у них была полная свобода творчества. Не известно ни одного случая, когда по требованию самозваного Петра III какой-либо указ был переделан или вообще забракован. Не известны и случаи, когда сам “император” определял содержание будущих манифестов и воззваний, давая на этот счёт указания своим секретарям. Отсюда можно заключить, что, во-первых, Пугачёв, как “истинный” государь, просто не считал себя вправе не идти навстречу справедливым требованиям народа, во-вторых, сподвижники “Петра III” считали, что сложившаяся система отношений – вполне нормальная, хотя на самом деле они вторгались в сферу царской компетенции, фактически узурпируя некую долю верховной власти (см.: Документы. С. 371 и сл.).

Надо полагать, что наличие или отсутствие стремления помочь народу было не главным критерием отличия “природного” монарха от “ложного”.

Если происхождение, обстоятельства восшествия на престол и повседневное поведение монарха не вызвали нареканий в народе, то ему прощалось очень многое: рост налогов, произвол администрации, тяготы крепостничества – всё это народ объяснял происками “бояр” (придворных и высших чиновников), которые-де обманывают царя и мешают ему править по справедливости (см.: Восстание И. Болотникова. С. 225; Документы. С. 271, № 341).

Теперь нужно проанализировать следующий факт. В 1608 г. по приказу Лжедмитрия II донские казаки казнили двух “царевичей”, с которыми сами же пришли к Москве (Троицкий. С. 138). Если бы для казаков главным было то, насколько монарх “свой”, и если бы поддержка ими самозванца определялась тем, насколько он

“справедлив”, т. е. полезен для них (насколько знает их нужды и чаяния, насколько готов помочь им), то, очевидно, они предпочли бы собственных “царевичей” более чуждому для них Лжедмитрию II. Но всё вышло наоборот.

Из этого следует, что в триединой характеристике “подлинного” царя эпитет “справедливый” был менее важен, чем два других – “благочестивый” и “законный”.

Сообразно с этим вполне логичным выглядит поведение тех донских казаков, которые на время оказывались в рядах пугачёвцев. Казаки переходили на сторону Е. Пугачёва, лишь поверив, что он – действительно Пётр III. Однако ничтоже сумняшеся они покидали восставших, как только убеждались, что ими руководит самозванец. Причём уходили они, несмотря на то, что Пугачёв щедро одаривал их и назначал на командирские посты (Пронштейн–Мининков. С. 331–336, 347).

Впрочем, подавляющее большинство донских казаков к призывам Е. Пугачёва осталось равнодушным. И это во многом объяснялось вот чем: “Среди донских казаков, особенно низовых, всё больше распространялся слух о том, что вождем восстания является их земляк Емельян Пугачёв” (Пронштейн–Мининков. С. 346).

Итак, мы приходим к выводу, что “наивный монархизм” трудящихся был не базой, а препятствием для поддержки заведомых и явных самозванцев. Даже ближайшее окружение самозваного претендента на царский трон должно было пребывать в уверенности, что служит “подлинному” государю. Ну а для этого лицо, принявшее на себя царский титул, должно было не просто выдвинуть программу действий, которая отвечала бы стремлению народных масс к вольной и сытой жизни. Претендент на царский трон обязан был выдвинуть такую программу, в которой были бы указаны и строго определённые пути достижения поставленной цели – пути, уже намеченные народным сознанием. Кроме того, комплексу царистских представлений трудящихся должны были соответствовать и облик, и поведение, и образ жизни самозванца.

Таким образом, популярность или непопулярность тех или иных самозванцев объясняется, при прочих равных условиях, тем, что одни лучше играли свою роль, их поступки в большей степени соответствовали народным ожиданиям, а другие самозванцы хуже соблюдали предписанные им “правила игры” или вообще их нарушали.

2. Самозванщина религиозной окраски

На вопрос, кто из людей, заявляющих о себе как о Мессии, пророке или святом, является самозванцем, ответить не всегда бывает просто. Дело в том, что решение в этой ситуации зависит от позиции наблюдателя: с точки зрения официальной церкви всякий человек, притязающий на обладание высшим сакральным статусом, – самозванец, если не связан с ней и не получил с её стороны признания; в то же время для представителей оппозиционных

религиозных конфессий этот человек может представлять как самый настоящий посланник небес, а самозванцами будут уже все те, кто выступает от имени официальной церкви. Проблема усложняется ещё и тем, что существует позиция атеиста, для которого нет ни Бога, ни пророков и святых, а значит всякий, кого именуют подобным образом, вполне может считаться самозванцем. Наконец, нужно помнить о том, что некоторые святые канонизировались церковью спустя сотни лет после своей смерти, хотя ещё при жизни получали признание в народе; формально до момента канонизации они являлись простыми людьми.

Поскольку мы изучаем психологию людей, живших в XVII–XVIII вв., т. е. людей, глубоко верующих, постольку мы должны смотреть на мир их глазами, и, стало быть, позиция атеиста нам не подходит. Очевидно, мы должны стать на точку зрения официальной церкви, согласно которой ни один человек не может быть Мессией, ибо Иисус Христос – Богочеловек; ни один смертный не может обладать пророческим даром, ибо последними пророками были апостолы; никто из живших на земле не имеет права считаться святым без церковного удостоверения в причастности его к Богу (см.: ППБЭС. С. 1922–1924; Живов. С. 93).

Разговор о псевдопосланниках небес разумно предварить следующим замечанием: оба типа самозванчества – царистской окраски и окраски религиозной – представляют собой явления одного порядка, их родство заключается уже в том, что самозванец и того и другого толка теряет свободу жизненного выбора. Он обречён играть свою роль так, как это предписано массовым сознанием, делать то, что от него ожидают (если, конечно, ему важно привлечь к себе единомышленников). Разница лишь в том, на основе какой модели будет строить свое поведение самозванец.

Человек, заявляющий о своих претензиях на обладание высшим сакральным статусом, мог доказать их обоснованность, во-первых, тем, что его образ жизни, облик и повседневное поведение

соответствуют агиографическим канонам, т. е. нормам жития уже признанных святых – мучеников, преподобных и юродивых*.

Одной из таких норм, с точки зрения народных масс, был *строжайший аскетизм*. Вспомним “расколоучителя” Капитона, который считал себя посланником Бога и святым и которого видели таковым его сподвижники: он истязал себя постами, носил тяжёлые вериги, спал в подвешенном состоянии, занимался тяжёлым физическим трудом. Успех “капитоновщины” во многом был обусловлен авторитетом родоначальника этого движения как великого подвижника. Точно так же и К. Селиванов благодаря своему аскетическому образу жизни и безмолвию снискал славу и уважение не только среди “скопцов”, чьим руководителем он являлся, но и среди старообрядцев, т. е. представителей иной религиозной конфессии, причём враждебно настроенных к сектантам (см.: Успенский, 1982. С. 219, прим. 10). Надо заметить, что Селиванов играл роль одновременно пророка и Бога.

Ещё одним критерием, с помощью которого трудящиеся отличали “настоящих” Мессию, пророка и святого от “ложных”, была *стойкость в испытаниях, обусловленных борьбой с “изменниками”*. Для “староверов” этот путь подтверждения святости (и её обретения) стал даже более важным, чем аскетизм.

Обратимся к жизни протопопа Аввакума, заявлявшего: “разум Христов в себе имам”, считавшего себя пророком и Божьим посланником (см.: Житие. С. 15, 19–20). Ещё будучи попом в нижегородском селе Лопатицы, он за обличения местных “начальников” неоднократно оказывался жестоко избитым. Доставалось ему и от прихожан, возмущённых чрезмерной, на их взгляд, строгостью пастыря. Став протопопом в Юрьевце-Повольском,

Аввакум через 2 месяца был вынужден покинуть город: толпа мужиков и баб, которых он “унимал от блудни”, вооружённая “батогами” и “рычагами”, избивала его до полусмерти и хотела вообще убить, но вмешался воевода и спас блюстителя нравственности (Житие. С. 33–35).

* Мученики – разряд святых, прославляемых за мучительную смерть, принятую ими за христианскую веру; преподобные – разряд святых, подвиг которых заключался в монашеском подвижничестве; юродивые – разряд святых подвижников, принявших на себя облик безумия ради “порушения миру”, радикального отвержения ценностей мирской жизни и служения Христу через свидетельство о внеположности Христова пути мирской мудрости и мирскому величию. В России с XV в. юродивые выступают как обличители несправедливой власти и глашатаи Божьей воли (Живов. С. 58, 81, 106, 110).

54

Выступив против реформ патриарха Никона, Аввакум навлек на себя ещё больше испытаний. В 1653 г. он вместе с семьёй был сослан в Сибирь, где жестоко притеснялся воеводой А. Пашковым. Десять лет Аввакум терпел издевательства, побои, голод, холод, пока в 1664 г. не был возвращён в Москву. Однако вскоре его опять сослали вместе с женой и детьми – в городок Мезень, на одноимённой реке, впадающей в Белое море. В 1666 г. Аввакум с двумя старшими сыновьями вновь оказался в столице и предстал перед церковным собором, после чего отправился в вечную ссылку в Пустозёрск, где его ждала “земляная тюрьма” и новые лишения. Пятнадцатилетнее заключение не сломило мятежного протопopa, и в апреле 1682 г. “за великие на царский дом хулы” он был сожжён (Житие. С. 40–65; Румянцева, 1972. С. 121–125). С этого времени “староверы” почитали его не просто святым “страдальцем за веру”, но великомучеником.

Кстати, Аввакум усматривал законность своих притязаний на статус пророка и святого ещё и в том, что находил у себя *дар чудотворения*, который, согласно народным представлениям, был атрибутом святых уже во время их земного существования (**официальное вероучение допускало возможность чудотворения лишь после смерти святого**).

Если верить “Житию протопopa Аввакума”, он изгонял бесов из одержимых, излечивал больных молитвой, не раз и не два избегал, казалось бы, неминуемой гибели. Кроме того, “Житие” содержит описания чудес и другого рода. Так, в Сибири воевода А. Пашков “на смех” отвёл Аввакуму для рыбной ловли место на броду, где не то что рыбы – лягушек не было. Но протопop вознёс Богу молитву, и Господь “посрамил дурака того” – за ночь сети наполнились рыбой. Как бы то ни было, славу чудотворца Аввакум снискал, и не случайно, видимо, его духовный авторитет был очень высок не только в кругу “староверов”, но в начале конфликта из-за никоновских реформ даже у его врагов (см.: Житие. С. 19–20, 71–76; Никольский. С. 161–162).

Если официальное вероучение различает “истинные чудеса” и “ложные, языческие, совершаемые демонами по попущению Божию” (ППБЭС. С. 2371), то народное сознание во всяком чуде видело проявление Божьей силы и воли. Неудивительно поэтому, что уже известный нам “Илья Пророк” (И. Скворцов) полагал, будто путь “к совершенному познанию Бога” лежит именно “через творение чудес” (см.: Покровский, 1972. С. 134).

55

Ещё одним критерием, который, среди прочих, помогал народу удостовериться, что перед ним действительно святой, пророк или Мессия, было наличие у претендента на сакральный статус учеников, сподвижников или свиты.

Ивана Суслова – одного из первых руководителей секты “хлыстов”, самозваного Иисуса Христа – повсюду сопровождали “Богородица” и 12 “апостолов”. Очевидно, такая свита была обязательной для хлыстовских “мессий”, поскольку 12 “апостолов” и “Богоматерь” составляла окружение и “Христа”, появившегося на Дону в 1725 г. Им был некий Агафон, казак по происхождению (Никольский. С. 279–281, 286).

Самозваные “апостолы” входили в окружение и главы скопцов Кондратия Селиванова: Александр Шилов был “Иоанном Крестителем”, Софон Попов играл роль “Андрея Первозванного”, имелся также “Пётр Апостол” (Печерский. С. 289–290). Помимо них скопческого “Мессию” сопровождал “Иоанн Предтеча”.

Таким образом, пышной свите, которая была атрибутом лжецарей, находится аналогия в истории религиозной самозванщины. Ещё одна аналогия обнаруживается в том, что не только претенденты на царский престол, но и самозванцы, притязавшие на высший сакральный статус, доказывали свою “истинность” фактом получения массовой поддержки в народе. При этом и способы достижения популярности были в обоих случаях подобными.

Во-первых, самозванцы религиозного толка обеспечивали себе массовую поддержку *привлечением на свою сторону авторитетных лиц* – уважаемых благодаря их личным заслугам, происхождению или богатству. В поисках примеров обратимся к ранней истории скопчества, которое выделилось в 70-х гг. XVIII в. из секты “хлыстов”.

Первым проповедником оскопления стал беглый помещичий крестьянин Андрей Блохин. Из дома он ушёл в 14 лет, а в 20-летнем возрасте стал “хлыстом”. Продолжая тем не менее бродить и нищенствовать, в 1770 г. он попал в деревню Богдановку Орловского уезда, где привёл в исполнение зародившуюся у него ещё ранее идею о необходимости оскопления. Эту идею породило стремление соблюсти в полной мере одну из главнейших заповедей хлыстовской секты, а именно: “Блуда не творите”. Совершив задуманное, А. Блохин стал проповедовать “убеление” среди “хлыстов” Богдановки и соседних деревень. За короткое время ему удалось “убелить” около 60 человек.

Успех предприятия объяснялся тем, что Блохина поддержали

зажиточные крестьяне, купцы и руководители “кораблей” (хлыстовских общин) того района, где он действовал. Кроме того, идея оскопления пришлась по душе наставникам и “пророкам” из купеческих “кораблей” Орла, а также хлыстовской “Богородице” Акулине Ивановне, которая впоследствии стала одной из богинь скопческого пантеона (Никольский. С. 294–295).

Во главе этого пантеона в конце XVIII в. стал Кондратий Селиванов, который для скопцов был не просто Мессия, но “Бог над Богами, царь над царями и пророк над пророками”. Своей славой и авторитетом Селиванов был обязан в первую очередь богатым купцам, с которыми он сошёлся во время сибирской ссылки, куда был отправлен в 1774 г. Купцы не только создавали скопческие “корабли”, где господствовал культ нового “Мессии”, но также устроили ему побег из ссылки.

Когда К. Селиванов принял имя императора Петра III, петербургские скопцы помогли ему обосновать правомерность этого поступка – им удалось обратиться к вере некоего Кобелева, бывшего лакея Петра III. Кобелев стал утверждать, что Селиванов – действительно свергнутый император и что он его сразу узнал, как только увидел (Никольский. С. 356).

Таким образом, для выяснения “подлинности” религиозных самозванцев народное сознание учитывало и такой критерий, как *признание их очевидцами или знакомыми* (имеются в виду люди, знакомые, по мнению окружающих, с тем лицом, за кого себя выдаёт самозванец). В этом смысле К. Селиванову помогла также Акулина Ивановна. “Богородица” признала его своим сыном, будто бы рождённым от святого духа, и после этого стала зваться “императрицей Елизаветой Петровной” (Никольский. С. 360–361; Чистов. С. 181–182).

Итак, стать “настоящим” святым, пророком или Мессией, т. е. доказать свой сакральный статус и получить в новом качестве массовое признание, было столь же непросто, как стать “истинным” претендентом на царский трон. Мы выяснили, что некоторые “правила игры” были одинаковыми для самозванцев обоих типов. Кроме того, мы обнаружили, что между монархическим и религиозным самозванчеством жёсткой грани нет – в России встречались, так сказать, двуликие самозванцы. Из этого следует, что глубинная основа обоих типов самозванчества одна и та же – сакрализация царской власти и представление о Богоизбранности “природного” монарха.

II. САМОЗВАНСТВО

Вряд ли правильно считать, что все самозванцы, действовавшие в России, были авантюристами и сознательными обманщиками, что ими двигали корысть и жажда власти.

Взять, например, самозванство царистского толка. Нельзя сказать, что его движущей силой было одно лишь стремление к достижению житейских выгод. Вот что пишет К. В. Сивков о самозванных претендентах на трон последней трети XVIII в.: “Ни в одном случае самозванчества нельзя установить, чего именно каждый из самозванцев хотел добиться лично для себя. Видимо, никаких реальных, конкретных планов у них не было, и их личная судьба даже на ближайшее время едва ли рисовалась им в сколько-нибудь определённых очертаниях” (Сивков. С. 133).

Можно полагать, что в большинстве случаев самозванство основывалось на искреннем, “бесхитростном” отождествлении самого себя с тем персонажем, роль которого предстояло играть.

Культурно-исторические предпосылки самозванства

Поскольку между монархическим самозванством и самозванством религиозным жёсткая грань отсутствовала, постольку существовали **общие для них культурно-исторические предпосылки.**

Первым “питательным слоем” для самозванцев обоих типов был, очевидно, процесс постепенного распада средневековой “соборной” культуры и *вызревания индивидуального сознания*, которое выходило из рабского подчинения коллективному мнению. Поскольку этот процесс проходил в условиях культурного конфликта “верхов” и “низов”, поскольку у трудящихся в России XVII–XVIII вв. практически не было возможностей для самореализации в сферах деятельности, не связанных с производительным трудом и торговлей, постольку генезис индивидуальности в народной среде принимал чаще всего традиционные (заданные средневековой культурой) формы.

Человек, осознавая свою уникальность и личностную автономность, нуждался во внешнем закреплении своего открытия, и он начинал противопоставлять себя коллективу и привычному окружению. Во-первых, он мог покинуть свой дом и уйти на окраину государства, мог постричься в монахи или же просто бродить по стране, но мог и стать разбойником – мстителем за народные слёзы. Во-вторых, человек, ощутивший себя личностью, даже не покидая “родной” социальной группы, мог выделиться из неё своим образом жизни – нарушая общепринятые нормы поведения и социальные установления.

Второй путь становления личности в среде, где господствовало средневековое мировоззрение, был сопряжён с таким феноменом, как самосакрализация. Вот что пишет М. Б.

Плюханова: “Для тех, кто не пользовался европейским опытом, самоопределение личности и в XVII в. и даже позже принимало особые формы: человек, определяющийся как личность, являлся неоднозначным, не равным самому себе, выявляя в себе сакральную ипостась. Это и не могло быть иначе, поскольку для русского человека XVII в. сознание индивидуальной миссии, регламентируемой лишь чувством личной ответственности, несло в себе черты сакральности” (Плюханова, 1982. С. 184).

Рождающаяся личность для самоутверждения могла использовать, например, традиции христианского подвижничества, переоценив их и наполнив новым смыслом. Соответственно стремление выделиться из коллектива часто проявлялось в поведении, близком к юродству. Человек не только давал обет молчания, переходил к суровому постничеству, но и менял свой внешний облик – зимой и летом ходил босым или почти нагим. Такое поведение вызывало уважение окружающих, которые именовали подобных людей “христами” (см.: Плюханова, 1982. С. 193).

Указанное прозвище не означало, что его носитель воспринимался в качестве Мессии. Нет, оно просто закрепляло мнение, что данный член коллектива отличается от других наличием сакральных свойств, но не перестаёт быть по-прежнему всего лишь человеком. В данном случае следование традициям христианского благочестия теряло свой первоначальный смысл, оказываясь лишь средством познания и подчеркивания человеческой индивидуальности.

Другим средством самопознания, тоже связанным с выявлением в себе сакральных черт, было притязание на статус пророка, святого или Мессии. Примером может служить самовосприятие протопопа Аввакума. По мнению исследователя, в сознании Аввакума соединялись точка зрения Бога и точка зрения человека, воля человеческая и воля Божья. Для него осознание себя как личности – “это освоение Бога внутри собственных границ”, и в результате данного процесса рождается “личность, объёмлющая всю тварь и Божьи силы” (Хант. С. 78–79, 83).

Наконец, ещё одним способом самосакрализации могло быть объявление себя “царём-избавителем”. Но поскольку восприятие “истинного” царя в народе было связано с его обожением (см.: Живов–Успенский. С. 84–85), то притязание на титул царя означало

одновременно и выявление в себе мессианских черт.

Такое притязание сразу на два титула можно усмотреть в словах арестованного в 1764 г. “Петра III” (Антон Асланбекова), который просил крестьян освободить его, повторяя: “Детки, сберегите меня, я де земной ваш Бог” (Сивков. С. 98). Сходного мнения о себе был и лжецаревич Алексей Петрович – Тимофей Труженик. В 1732 г. он возвещал тамбовским крестьянам: “Я де царь буду и Бог...” (Троицкий. С. 141).

Итак, самозванство могло носить одновременно религиозную и царистскую окраску ещё и потому, что рождающаяся личность нуждалась в доказательствах своей неповторимости, и чем больше их находилось, тем было лучше.

Далее, в той социокультурной почве, на которой расцвело самозванство, другим питательным слоем была *массовая эсхатология*. Как уже говорилось, в XVII–XVIII вв. десятки тысяч людей жили в постоянном состоянии страха и надежды – страха перед Антихристом и надежды на скорый приход искупителя. Постоянное психическое напряжение приводило к осознанию человеком индивидуальной ответственности за происходящее и толкало на поиски путей личного спасения. Для одних таким путем было самоуморение, для других – готовность пострадать за “старую веру” или бегство в раскольничий скит, для третьих – стремление покончить со злом, царящим в обществе (см.: Плюханова, 1982. С. 190–199).

Именно стремление к борьбе с общественной несправедливостью (при наличии определённых индивидуально-психологических черт, о которых будет сказано ниже) **двигало**

большинством самозванцев. Значит можно полагать, что это стремление было способно сыграть и роль первичного фактора самозванства, т. е. подтолкнуть человека к тому, чтобы взять новое имя, звание или сан.

Таким образом, например, эсхатология повлияла на судьбу Ивана Михайлова (Иова Евдокимова), беглого рекрута, объявившего себя в 1762 г. “Петром II”. Он написал Екатерине II письмо, где требовал освободить крестьян от податей, угрожая тем, что “зберёт вольницу и пойдёт боем”. Следствие установило, что И. Михайлова поддержали поволжские крестьяне, среди которых были активные проповедники учения о наступлении “последних времён” (Покровский, 1982. С. 63).

Вспомним о сибирском “Илье Пророке”, осуждённом в 1785 г. По словам Н. Н. Покровского, “драгун Омского батальона Сибирского драгунского полка Илья Семёнов сын Скворцов являл собой привычный

для средневековой Руси социальный персонаж. Он был юродивый и специализировался в опасной сфере эсхатологических пророчеств и обличений властей” (Покровский, 1972. С. 133). Скворцов осуждал рекрутчину, тяжесть телесных наказаний в армии, злоупотребления “разбойников-судей”, следственные пытки, а также ношение “немецкого платья” и брадобритие. Всё это он считал верными признаками приближения Страшного суда, который в его пророчествах приобретал явные черты социального возмездия: “Рече Илья, божий человек, отцам духовным и гражданским судьям: “Ожидайте к себе в Сибирь праведнаго, сойдёт к вам на землю сын божий, разберёт все дела ваши лукавыя”” (Покровский, 1982. С. 61).

Третьей культурно-исторической предпосылкой самозванства обоих типов было так называемое “*мифологическое сознание*”. Имеются в виду своеобразные принципы восприятия и описания мира, характерные для носителей традиционной культуры – в том числе и для народных масс в России XVII–XVIII вв.

Согласно Ю. М. Лотману и Б. А. Успенскому, окружающий мир в глазах носителей “мифологического сознания” должен казаться совсем не таким, каким он предстаёт перед нами. Во-первых, “мифологический мир” однорангов, состоит как бы из одного уровня, он не знает логической иерархии объектов и понятий. Носителю “мифологического сознания” не нужно раскладывать объекты внешнего мира по полочкам, снабжённым этикетками типа “природа”, “общество”, “экономика”, “политика”, ему не требуются абстрактные категории и методы логического анализа. Зато “мифологический мир” чрезвычайно разнообразен и многослоен в семантически-ценностном плане (с точки зрения того, насколько те или иные объекты и явления значимы, жизненно важны, какой смысл в них заложен, каким зарядом – положительным или отрицательным – они обладают).

Другими словами, “мифологическое сознание” исходит не из абстрактной, умозрительной картины мира, а из живого, чувственного его восприятия, поскольку наблюдатель смотрит на всё сущее “невооружённым глазом”.

Соответственно, и это во-вторых, понимание происходит без ссылки на некоторый абстрактный язык описания, без употребления операций анализа и синтеза, без формирования неких теоретических моделей наблюдаемых процессов и явлений. “Мифологическое” осмысление мира покоится на узнавании, на отождествлении видимых предметов с увиденными ранее, с теми, чьи реальные, наглядные образы хранятся в памяти. Понимание представляет собой процесс

сличения того, что перед глазами, с первопредметами, т. е. с образами предметов, которые закреплены в памяти в качестве эталонов (см.: Лотман–Успенский. С. 282–284).

В-третьих, для носителей “мифологического сознания” характерно представление о количественной ограниченности предметов и явлений в окружающем мире. Его многообразие достигается трансформациями одного и того же множества объектов. Отсюда и стремление рассматривать совершенно различные (на наш взгляд) предметы как один и тот же. Иначе говоря, вместо логического понятия класса (множества объектов, мысленно объединённых по какому-либо признаку) фигурирует представление о многих (опять-таки на наш взгляд) предметах как различных ипостасях одного.

При таком подходе люди с одинаковыми именами в определённых ситуациях могли восприниматься как одно и то же лицо. Равным образом “родственниками” могли оказаться люди, чьи отцы звались одинаково. В связи с этим стоит обратить внимание на то, что у многих самозванцев их настоящее имя совпадало с именем “похищенным”: Алексей Родионов – “Алексей Петрович” (1723), Пётр Чернышёв – “Пётр III” (1765), Илья Скворцов – “Илья Пророк” (1785) и др. Были самозванцы, которые отождествляли себя с конкретными историческими лицами, имевшими такое же отчество, как и у них: Иван Клеопин – “Симеон Алексеевич” (1671), Фёдор Иванов – “сын Ивана V” (1747), Пётр Чернышёв – “Пётр Фёдорович” (1765) и др. (см.: Чистов. С. 121, 132, 185; Троицкий. С. 145; Сивков. С. 106, 130; Соловьёв. Кн. 6. С. 445; Кн. 7. С. 128–129; Покровский, 1982. С. 133).

В-четвёртых, “мифологический мир” не расчленим на признаки. Разумеется, те или иные свойства объектов закрепляются за ними в памяти и в языке, т. е. фактически признаки у этих объектов выделяются. Однако “мифологическое мышление” с помощью признака не характеризует целого (не выделяет в нём какого-то аспекта), а сливает, отождествляет признак и объект в целом. Получаются “одномерные”, “однократные” представления, которые хранятся в памяти каждое в отдельности, изолированно, и не сводятся воедино, не дают интегральной характеристики объекта.

Попытаемся понять такой подход к действительности. Поскольку выбор того или иного признака, т. е. сосредоточение внимания на той или иной стороне объекта (явления), зависит от ситуации, то и полученное представление об объекте (явлении) тоже зависит от ситуации, при этом выработанное отношение к данному объекту

(явлению) может не отделяться от воспоминания о конкретной ситуации, которая обусловила процесс восприятия.

Для нас, живущих в XX в., привычно абстрагирование от конкретных воспоминаний о той обстановке, в которой формировалось данное представление, помогающее нам воспринимать определённый объект (явление). Мы можем оперировать данным представлением в любой обстановке – именно потому, что оно абстрактное. Что же касается носителей “мифологического сознания”, то для них применение каждого понятия требует строго определённого контекста, оно подразумевает наличие той же самой ситуации, в какой данное представление (понятие) и вырабатывалось.

Другими словами, абстрактное расчленение объекта на дифференцирующие признаки, столь привычное для нас, подменяется ситуативным расчленением на части – составные вещественные куски. При этом часть заменяет целое (в определённой ситуации) и объект, оставаясь внешне цельным и единым, в реальности оказывается множественным, раздробленным на ряд ипостасей. Эти ипостаси могут даже взаимно исключать друг друга, и тем не менее они будут находиться в единстве, играя роль различных трансформаций одного и того же объекта.

Например, уже сама постановка вопроса: какое имя в паре Пётр III – Пугачёв является истинным? – для носителей “мифологического сознания” была абсурдной, некорректной, ибо вопрос актуализирует воспоминания о двух ситуациях, но подразумевает ответ лишь с точки зрения одной. Между тем обе ситуации равноценны, поэтому здесь не может быть однозначного ответа. Среди записей А. С. Пушкина имеется такая: ““Расскажи мне, – говорил я Д. Пьянову, – как Пугачёв был у тебя посажённым отцом?” – “Он для тебя Пугачёв, – отвечал мне сердито старик, – а для меня он великий государь Пётр Фёдорович”” (см.: Лотман–Успенский. С. 283–284, 299).

В-пятых, для носителей “мифологического сознания” всякий знак аналогичен имени собственному (см.: Лотман–Успенский. С. 284, 295–300).

С нашей точки зрения, имя собственное (к примеру, Иван, Москва, Христос) не характеризует объект ни по каким признакам, оно только обозначает объект, является его “этикеткой” или “визитной карточкой”. Да, это словесный знак, но особого рода, отличный от всех других словесных знаков типа “человек”, “силач”, “косой”, “великий”. В глазах же людей, мыслящих по законам “мифологического сознания”, любой словесный знак, любой эпитет

может стать именем собственным. Характеристика объекта по частному признаку может превратиться в наименование, т. е. в характеристику объекта в качестве интегрального целого. (Кстати, именно так и возникали те фамилии, в основе которых лежат индивидуальные прозвища).

Таким образом, один и тот же объект, обладающий различными свойствами (а значит, различными ипостасями), может получить несколько названий и тем самым раздвоиться, раздвоиться и т. д. В этом представлении кроется ещё одно объяснение тому, что некоторые самозванцы, начиная свою карьеру на религиозном поприще, в дальнейшем решали выдавать себя и за представителя царской фамилии, причём брали имена реально существовавших лиц.

В-шестых, в рамках “мифологического сознания” каждому новому состоянию объекта соответствует новое имя. А поскольку каждое имя относится к определённом моменту трансформации объекта, оно имеет смысл только в строго определённой ситуации. Следовательно имена в одном и том же контексте заменять друг друга не могут. Это значит, что в результате спонтанных трансформаций происходит некое дробление, точнее, размножение объекта. Каждый продукт его трансформаций (ипостась, модификация) имеет сразу два имени – одно, так сказать, первичное, родовое, а другое – сугубо индивидуальное, отличающее вновь образованный объект от всех других модификаций-“родственников”.

Уместно в этой связи вспомнить, кого “староверы” считали воплощением Антихриста. Сначала им оказался патриарх Никон, затем было названо имя Алексея Михайловича, наконец, Антихристом объявили Петра I. Каждый из этих государственных мужей был, таким образом, един в двух лицах и звался двумя именами. Но при этом подразумевалось, что Антихрист существует и в своей “родной”, первичной ипостаси, т. е. помимо своих земных воплощений.

Весьма любопытно в этой связи рассмотреть учение “хлыстов”. Вероятно, слово “хлысты” является искажением слова “христы”, ибо члены секты считали своих руководителей воплощениями Иисуса Христа, себя же называли “людьми Божиими”.

Зарождение “христовщины” связано с деятельностью Данилы Филиппова, жившего в конце XVII в. Предание гласит, что он был беглым солдатом из крестьян Юрьевского уезда и однажды с ним случилось чудо – в его “пречистую плоть” вселился Бог Саваоф. По убеждению “хлыстов”, другого бога, кроме Данилы-Саваофа, нет, но вот его сын, Христос, воплощается постоянно и может вселиться

в любого из последователей Даниила. Однако чтобы это произошло, нужно было очистить плоть аскетическими подвигами и дожидаться сошествия Святого Духа на радении.

Первым “Христом” оказался Иван Суслов, который вначале возглавлял “корабль” в селе Павлово-Перевоз под Нижним Новгородом, а затем обосновался в Москве. Если верить легендам, Суслов был распят на Красной площади, но воскрес и явился своим последователям, затем его распяли вторично, он опять воскрес и вознёсся на небо. Вторым воплощением Христа был Прокопий Лупкин, а затем “сыновей Божьих” стало целое множество – каждый руководитель крупного “корабля” или целой группы “кораблей” именовался Христом. Вот и получается, что Иисус вроде бы один, однако может воплощаться одновременно в нескольких людях (см.: Никольский. С. 279–282, 286–290).

С точки зрения скопцов, Христос воплощается последовательно, как бы переходя из одного тела в другое по цепочке. Таким образом, сразу несколько “сыновей Божьих” существовать на земле не могут. Что же касается Богородицы, то и скопцы допускали одновременное воплощение её в нескольких лицах (см.: Никольский. С. 354; Успенский, 1982. С. 203).

Аналогичным образом появление какого-либо самозваного царя, его арест и казнь (ссылка) никак не мешали появлению других самозванцев под тем же именем (одних только “Петров III” было около 20!). Причём их неудачный опыт никоим образом не препятствовал сохранению в народном сознании комплекса представлений о принципиально безымянном “царе-избавителе”, который берёт себе то или иное имя лишь для того, чтобы его узнали, и лишь тогда, когда собирается “объявиться”.

Доказательством того, что “царь-избавитель”, образ которого хранило народное сознание, был по своей природе действительно безымянным, служит появление в 20–50-х гг. XVIII в. самозванцев, называвших себя просто “царями” (или “самодержцами”, “императорами”), а также “царскими братьями” и “царевичами” (см.: Чистов. С. 129–130; Алефиренко, 1958. С. 325).

Помимо изложенных, у самозванства царистского толка были и **дополнительные культурно-исторические предпосылки**.

Первая: в случае нарушения естественного (от отца к сыну) порядка престолонаследования тот, кто реально занимает царский трон, может сам восприниматься как самозванец.

“Обнаружение” такого “самозванца” на троне провоцирует появление других: в

народе происходит как бы конкурс самозванцев, каждый из которых претендует на свою отмеченность. Основой всего этого является убеждение, что судить о том, кто есть подлинный царь, должен прежде всего не человек, но Бог.

Вторая: народное представление о “царских знаках”, с помощью которых Господь выделяет “природного” царя. Соответственно нет ничего удивительного, если человек, обнаружив на своём теле какие-то “знаки”, начинал считать себя Божиим избранником (см.: Успенский, 1982. С. 205–207).

Индивидуально-психологические предпосылки самозванства

Вне всяких сомнений – чтобы стать не просто самозванцем, а играть свою роль точно и правдиво, нужно было обладать особым душевным складом и чертами характера.

Во-первых, отличительной чертой самозванцев была *склонность к фантазированию и вера в собственные фантазии*. Например, Е. Пугачёву, по его же словам, с юношеских лет “отличным быть всегда хотелось”. Не имея сил противостоять этому желанию, он во время русско-турецкой войны, в 1770 г., заявил сослуживцам, что его крёстным отцом был Пётр I, от

которого якобы он и получил свою саблю (Мавродин, 1988. С. 395). Таким образом, принятие Пугачёвым имени Петра III было для него уже второй попыткой реализовать свои фантазии.

Ещё один пример – на этот раз иллюстрирующий то, насколько сильна могла быть вера самозванца в тождественность его и персонажа, роль которого он играл. **“Царевич Пётр” (Илейка Муромец), казнённый в 1607 г.**, даже на виселице продолжал выдавать себя за царского сына. Как сообщает Э. Геркман, самозванец перед смертью “говорил кругом стоящему народу, что он перед его царским величеством не совершил преступления, заслуживающего смертной казни, что его преступление состоит только в том, что он выдавал себя за сына Фёдора Ивановича, что он на самом деле его сын и за это убеждение готов умереть...” (Восстание И. Болотникова. С. 191; Материалы по истории СССР. С. 76).

Таким образом, второй отличительной чертой самозванцев следует считать, очевидно, *способность к самовнушению*, благодаря которой достигалась “искренность” в их игре. Известно, что многие самозванные цари плакали, когда рассказывали о своих мифических злоключениях или вспоминали о детях, якобы оставленных ими в царском дворце. Например, когда Е. Пугачёву привезли портрет Павла Петровича, он заплакал, его разглядывая, и сказал: “Вот-де

я оставил его малинькова, а ныне-де вырос какой большой, уж без двух лет двадцати; авосьлибо господь, царь небесной, свет, велит мне и видится с ним” (Чистов. С. 169).

В-третьих, предварительным условием самозванства, насколько можно судить, было *обладание сильным типом нервной системы*. **Всех самозванцев отличали энергичность, эмоциональность, большая сила нервных процессов и быстрота реакций. Разница была лишь в том, что одни были холериками, а другие – сангвиниками***.

К числу главных особенностей холерического темперамента относятся *неуравновешенность и чрезмерная сила реакций* (Платонов. С. 149). **Пример самозванца с таким темпераментом являет собой Иван Клеопин** – “царевич Алексей Алексеевич” (1671 г.). Временами его настолько захлёстывали эмоции, что он “за людьми гонялся, и в лес бегивал ... и сам ножом резался, и платье на себе драл”. Однажды И. Клеопин “отца своего родного и мать хотел саблю сечь, а брата своего посёк саблею...” (Соловьёв. Кн. 7. С. 129).

Психологические механизмы самозванства

Психологическим стержнем самозванства, его сутью, по всей видимости, является ложная самоидентификация, которую Б. А. Успенский и Ю. М. Лотман предпочитают называть “мифологическим отождествлением”.

Разберём вначале причины ложной самоидентификации. Одной из таких причин, т. е. первоначальным толчком к самозванству, могло стать “*знамение*” – нечто, воспринятое как знак свыше.

Если говорить о самозванцах царистского толка, то их “вторая жизнь” могла начаться с обнаружения на теле “царских знаков”. Это открытие заставляло человека думать, что он уже не тот, каким прежде его знали другие и каким он знал себя сам; отныне он воспринимал себя как заново родившегося. А как мы помним, в системе координат “мифологического сознания” каждому новому состоянию объекта соответствует новое имя. Исходя из этого, потенциальный самозванец, обнаружив на своем теле “царский знак” и вспомнив, что народ ждёт “царя-избавителя” под именем, к примеру, Петра III, мог с чистой совестью идентифицировать себя не просто как царя, но как императора Петра III.

* Сангвиник – тип темперамента, проявляющийся подвижностью, стремлением к частой смене впечатлений, отзывчивостью и общительностью; холерик – тип темперамента, проявляющийся в

Впрочем, потенциальный лжегосударь мог получить “знамение” другого рода – видение во сне или даже наяву. Так, Иван Минецкий, объявивший себя в 1738 г. “царевичем Алексеем Петровичем”, уверовал в своё высокое происхождение “от некоторых сонных видений, ему бывших” (Чистов. С. 128). Сам он рассказывал об этом так: “... Во сне де привиделось, что явился ему, Ивану, Иисус Христос и говорил: "Поди де, явись мирови и объяви о себе, что ты царевич Алексей Петрович, ты де на это родился"..." (Угол. дела. Ед. хр. 192, ч. 1. Л. 10 об.).

Большую роль видения играли и в религиозном самозванстве. Ещё в 1551 г. Стоглавый собор обсуждал вопрос о лжепророках из монахов и мирян, которые “от снов смущени” (Российское законодательство. С. 351, гл. 74). Небезызвестный И. Скворцов осознал себя пророком благодаря видению, во время которого Бог возвестил ему: “Илья, человек Божий, ты будешь на земли великой мой пророк и проповедник, и не бойся, никто тебя на земли не переспорит” (Покровский, 1972. С. 134).

Известно, что перед взором протопопа Аввакума довольно часто представляли сцены Страшного суда и мучений “никониан”, а также картины его путешествий в потустороннем мире, где он беседовал с самим Господом. Например, в 1669 г. во время Великого поста Аввакума посетило такое видение: “Божиим благоволением в нощи... распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь” (Житие. С. 97). Вполне возможно, что подобные видения посещали Аввакума ещё в юности, и именно поэтому он стал считать себя посланником Бога.

Особым видом “знамения”, после получения которого начиналась карьера самозванца, мог быть испытанный человеком религиозный экстаз, приводящий его в состояние транса. Тот, кто пережил подобное, по мнению “хлыстов”, испытал сошествие на него Святого Духа и считался отныне пророком (см.: Никольский. С. 287–289).

Ещё одной причиной ложной самоидентификации было мнение окружающих о сходстве или даже тождестве человека с тем или иным лицом (персонажем). У тех же “хлыстов” многие участники радений испытывали “сошествие Святого Духа”, однако далеко не каждый доходил до мысли, что он – “Христос”. Для осознания себя в качестве Мессии требовалось признание окружающих: очередным “Христом” становился тот, кого вдруг начинала видеть таковым хлыстовская

община, на кого указывали “пророки” и кого признавала “Богоматерь”. Лишь после этого человек начинал и сам видеть себя “Христом”.

В данном случае первичным фактором ложной самоидентификации является как бы назначение на “должность” самозванца. У скопцов тоже была такая практика: К. Селиванов – Бог и царь в одном лице – превратил своего сподвижника А. Шилова не только в “Иоанна Предтечу”, но и в “графа Чернышева”*; признавшая же Селиванова “Богородица” Акулина Ивановна автоматически сделалась “императрицей Елизаветой” (см.: Никольский. С. 354, 360–361).

История монархического самозванства также знает случаи, когда человек начинал видеть себя членом царской фамилии после того, как его признавал таковым другой самозванец, уже подтвердивший свою “истинность”. Вот что, к примеру, говорил о своей встрече с “царевичем

Алексеем Петровичем” (Т. Тружеником) Ларион Стародубцев: “...Ево ж, Стародубцова, спросил: "Как де тебя зовут?". И он тому Труженику сказался Ларионом, и Труженик де говорил же: "Нет де, не Ларионом тебя зовут, зовут де тебя Петром Петровичем, и ты де царевич". И он де, Ларион, тому ж Труженику говорил, что он Ларион, а не Пётр и не царевич. И Труженик говорил: "Делай де по-моему и называйся старого царя сыном царевичем Петром Петровичем, а будет де по-моему не будешь делать, то де я тебя в котле сварю". И он де, Стародубцов, тому Труженику сказал, что он так называтца будет, – мыслил простотою своею, что оной Труженик подлинно царевич и ево, Стародубцова, обогатит” (Угол. дела. Ед. хр. 187. Л. 7–7 об.).

Наконец, готовность увидеть в себе лицо царского сана могла быть вызвана и случайным замечанием, ни к чему не обязывающей оценкой со стороны по поводу сходства потенциального самозванца с каким-либо правителем.

Е. Пугачёв показывал на допросах, что идея самозванства овладела им после того, как целый ряд людей заметил в нём сходство с императором Петром III. Поначалу он утверждал, что эти люди прямо советовали ему взять имя государя, но в конце концов Пугачёв сознался, что на них “показал ложно”. Это признание означает, что никто не советовал Пугачёву принять имя покойного императора – инициатором самозванства был он один (см.: Мавродин, 1988. С. 397; Андрущенко. С. 147).

* Граф Захар Григорьевич Чернышёв был главой Военной коллегии в правление Екатерины II.

Толчком к ложной самоидентификации в ряде случаев могло стать *открытие в себе способностей к чудотворению и знахарству*. Как мы помним, подобный дар находил у себя Аввакум – идеолог “староверия”. По словам Н. М. Никольского, “Аввакум вполне и искренно верил в то, что во время сна душа его может отделяться от тела, являться людям, находящимся в беде, и спасать их” (Никольский. С. 161). Традиционным знахарством – с помощью наговоров на воду, молитв и т. п. – занимались выдававшие себя за Петра III Антон Асланбеков (1764) и Иев Мосякин (1774), причём занимались довольно успешно (см.: Угол. дела. Ед. хр. 401. Л. 4; Ед. хр. 528. Л. 6–6 об.). Кстати, первоначально знахарем был и Степан Малый, принявший затем имя Петра III и правивший Черногорией в 1767–1773 гг. (см.: Мыльников. С. 34).

Процесс ложной самоидентификации

Для того чтобы стать самозванцем, было мало одного решения принять на себя имя конкретного правителя или библейского персонажа, точно так же как мало было одной готовности воспринимать себя отныне в качестве святого и пророка. Необходимо было внутренне слиться с первоносителем “похищенного” имени или с желаемым персонажем; нужно было перевоплотиться и внешне, ибо это весьма сильно помогало вживаться в новый образ.

Итак, первым шагом и одновременно способом ложной самоидентификации было *создание вымышленной биографии*, в которой факты реального прошлого переплетались с мотивами легенд о “возвращающихся царях-избавителях” или с библейскими мотивами. Исключением в данном случае будут лишь самозванные святые и пророки, не менявшие своего настоящего имени.

В биографии, придуманной К. Селивановым, реальные факты его жизни (связь с Акулиной Ивановной, странствия по стране, наказание его кнутом и ссылка) сопрягались и перемешивались как с моментами биографии Петра III (воспитание в Голштинии, заговор против него и похороны его в Александро-Невской лавре), так и с евангельскими сюжетами (рождение от Святого Духа, “страсти” Христовы). Кроме того, самозванец использовал и

типовой ход легенд о “царях-избавителях”: он утверждал, что вместо него убили караульного солдата, с которым он поменялся платьем, чтобы сбежать из царского дворца (см.: Никольский. С. 360–361).

Интересно, что в сознании лжеимператоров происходило самоотождествление со своими предшественниками, носившими то же самое царское имя.

Например, Е. Пугачёв отождествлял себя с Ф. Казиным (Богомоловым). Последний под именем Петра III “проявился” в 1772 г. среди волжских казаков, но был вскоре схвачен, отправлен в Дубовку (административный центр Волжского казачьего войска), а затем в Царицын (см.: Козловский. С. 126; Пронштейн. С. 304–306). Так вот, Пугачёв утверждал, что его арестовали в Дубовке, держали за караулом в Царицыне и отправили в сибирскую ссылку, но ему удалось бежать. Тем самым он присваивал себе не только имя, под которым действовал Казин-Богомолов, но также его славу, ибо фокусировал на себе слухи, порождённые деятельностью последнего.

Кстати, тот же Ф. Казин обзавёлся второй фамилией опять-таки у своего предшественника – Гаврилы Кремнева, который, прежде чем назваться Петром III, именовал себя “капитаном Богомоловым” (Чистов. С. 145–147, 163).

Подобное обогащение своей биографии деяниями предшественников случалось и ранее, в XVII в. Лжедмитрий II присвоил не только факты реальной биографии Лжедмитрия I, не только его славу, но также его жену и её родственников. Когда М. Мнишек возвращалась в Польшу из Ярославля, её пленили и привезли к Лжедмитрию II. Марина одно время верила слухам о спасении мужа, но при встрече убедилась в обмане. Однако это не помешало ей поддерживать Лжедмитрия II и выдавать позже его сына за “истинного” царевича Ивана Дмитриевича.

Вторым шагом (способом) ложной самоидентификации была *опора на признание со стороны очевидцев и авторитетных лиц*. Самозванец концентрировал своё внимание на том, что есть люди, подтверждающие самовольно взятые им полномочия, и старался не думать о том, что они могут ошибаться. Логика рассуждений тут была простая: если меня считают царём (Христом, апостолом) уважаемые люди и очевидцы, значит, и в самом деле я таков. Оценивая такой подход, не стоит забывать, что для средневекового сознания характерна ориентация индивида (в его самовосприятии) на мнение со стороны, и даже генезис индивидуальности, оборотной стороной которого был конфликт с общественными предписаниями, в конечном счёте подразумевал закрепление за мятежной личностью её нового статуса прежде всего в коллективном сознании. Даже если индивид покидал “родную” социальную группу, он всё равно нуждался в признании его нового качества окружающими – на новом месте, в новом коллективе.

Впрочем, вряд ли самозванец отождествлял себя с выбранным

лицом (персонажем) до такой степени, что напрочь забывал о своём подлинном происхождении и реальном прошлом. (Правда, это замечание не актуально для “святых” и “пророков”, оставивших себе своё настоящее имя).

Поскольку “мифологическое отождествление предполагает трансформацию объекта, которая происходит в конкретном пространстве и времени” (Лотман–Успенский. С. 302), постольку самозванец мог считать себя тем, кем назывался, и верить в это совершенно искренне лишь в строго определённой ситуации – в окружении людей, признающих его в

новом качестве и постоянно подчеркивающих своё доверие ему. Таким образом, третьим шагом (способом) ложной самоидентификации можно считать *создание и поддержание комфортной для себя социально-психологической обстановки*.

Формированию такой обстановки помогало уже наличие постоянной свиты, обязательной, как мы знаем, для самозванных государей и мессий. Однако можно было пойти и дальше – попытаться воссоздать и ту бытовую обстановку, и ту географическую среду, которая привычна для изображаемого персонажа.

Вспомним: Е. Пугачёв звал своего сподвижника И. Н. Зарубина-Чику “графом Чернышёвым”, М. Шигаева – “графом Воронцовым”, А. А. Овчинникова – “графом Паниным”. Но помимо этого, самозванный Пётр III вёл и политику переименований населённых пунктов: Сакмарский городок стал “Киевом”, крепость Каргале – “Петербургом”, а Берда – “Москвой”.

Скопческая “Богородица” Акулина Ивановна, игравшая “императрицу Елизавету”, держала при себе “Екатерину Дашкову”. Самое интересное в том, что подлинная Е. Дашкова была приближённой не Елизаветы Петровны, а Екатерины II. Небрежение к историческим реалиям подчёркивает чисто функциональную роль самозванческих наименований. В подобных случаях имя оказывается функцией от места – места в окружении самозванца или же места его обитания (см.: Успенский, 1982. С. 207).

Средством поддержания комфортной для самозванца социально-психологической обстановки было также получение им подходящих ему по сану почестей и знаков внимания. Между самозванцем и теми, кто его поддерживает, устанавливаются отношения почитания – властвования, и в рамках этих отношений он чувствует себя удобно, забывает о своём самозванстве. Выпадение же из данной системы отношений или её перестройка мгновенно отрезвляют “игрока”.

Например, переезд какого-либо “царя-избавителя” в другую

местность и встреча самозванца с людьми, сомневающимися в его высоком происхождении, вынуждает его быть просто актёром: он может по-прежнему верить в свою Богоизбранность, но при этом отдаёт себе отчёт в том, что взятое им новое имя всё-таки чужое и он никакой не “царевич Дмитрий” или же “Пётр III”. Соответственно, чтобы не расстаться со своим заблуждением, самозванные цари и царевичи всячески заботились об антураже, позволяющем отвлечься от реального состояния дел.

Характерно, что особенно настойчиво Е. Пугачёв требовал царских почестей на закате возглавляемого им восстания, в период неудач. Для него соорудили пышную палатку, в которой он восседал на специальном возвышении; грудь его украшал орден Андрея Первозванного, казацкую папаху – золотой крест; в руках самозванец постоянно держал подзорную трубу (Чистов. С. 167).

Четвёртым шагом (способом) ложной самоидентификации можно считать *упоение актёрством, самоубеждение собственной игрой*. У того же Е. Пугачёва одним из постоянных средств самоутверждения в роли “Петра III” были разговоры о царевиче Павле как его сыне, “воспоминания” о нём и своих отношениях с ним. Кроме того, Пугачёв неизменно провозглашал тосты за здоровье Павла и его жены, великой княгини Натальи Алексеевны (см.: Чистов. С. 162, 163, 169). Ещё один самозванный Пётр III – Иев Мосякин – даже во время ночных молитв “проговаривал... чтоб ему видеть сына своего Государя Павла Петровича” (Угол. дела. Ед. хр. 528. Л. 7).

Поскольку Мосякин был, по всей видимости, корыстолюбив, то лишь упоением его своей игрой можно объяснить те вольности, которые он допускал в общении с простыми людьми, когда и намёка не было на возможность получения какой-либо выгоды. Вот как, например, он обращался со своим соратником-слугой Р. Алексеевым: “И как он, Мосякин, умывался, то ту

воду давал пить... Родиону неоднократно и проговаривал то, что которую де водою царь умываетца, и оную де воду назем не выливают; и он, Родион, ту воду и пивал” (Угол. дела. Ед. хр. 528. Л. 6 об.). Наконец, можно вспомнить и К. Селиванова, который после воцарения Павла I писал ему из Сибири как своему сыну (Покровский, 1982. С. 71).

Итак, ложная самоидентификация была стержнем самозванства и царистской, и религиозной окраски. Но, вероятно, религиозным самозванцам осуществить “мифологическое отождествление” было всё-таки легче, нежели псевдогосударям. Ведь увидеть себя, к примеру, Мессией, чей образ в народном сознании был весьма

расплывчат, всё же несколько легче, чем убедить себя в том, что ты и есть, например, настоящий царевич Димитрий.

Если же сравнивать между собой “Христов”, “Богородиц”, “апостолов”, с одной стороны, и лжепророков, лжесвятых – с другой, то окажется, что последним существовать было легче всего, правда, при одном условии – принятие сакрального статуса не должно было сопрягаться с “похищением” чужого имени. При соблюдении данного условия процесс ложной самоидентификации у “пророка” мог закончиться мгновенно, сразу после получения “знамения”, в худшем случае он включал в себя упоение актёрством. Что касается лжесвятых, то при соблюдении указанного условия им даже не нужно было и “знамение”, чтобы воспринимать себя носителями сакральных качеств. Им достаточно было жить в соответствии с агиографическими канонами, обладать чудотворным даром и пользоваться уважением окружающих, пусть даже небольшого числа лиц.

ЛЕКЦИЯ 9. КРЕСТЬЯНСКИЕ ВОЙНЫ В РОССИИ КАК СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Для выделения наиболее крупных восстаний в России XVII–XVIII вв. термин “крестьянская война” стал широко применяться в 20–30-х гг. нашего века – так называемой “школой М. Н. Покровского”. К сегодняшнему дню этот термин прочно вошел в понятийный обиход отечественной исторической науки. И хотя до сих пор раздаются голоса, что от понятия “крестьянская война” следует отказаться (см.: Поршневу. С. 292), наиболее разумным было бы, очевидно, оставить понятию право на жизнь. Но при этом, во-первых, нужно отойти от схематизации и модернизации истории наиболее крупных восстаний XVII–XVIII вв., а во-вторых, уточнить само определение крестьянской войны, исходя из всестороннего и беспристрастного анализа таких выступлений, как движения народных масс в период Смуты, под предводительством С. Разина и Е. Пугачёва.

Отличительные признаки крестьянских войн в России

Л. В. Милов к отличительным признакам крестьянских войн относит лишь две: наличие у повстанцев военной организации (армии), а также ведение ими боевых действий (Милов. С. 39). Другие авторы дают более обширный перечень специфических черт крестьянских войн в России (см.: Лебедев, 1954; Мавродин, 1966а; Степанов;

Буганов, 1976; Черепнин).

В общем виде этот перечень состоит из 9 пунктов. Часть их не вызывает возражений: 1) крестьянские войны вспыхивают на окраинах – там, где сила феодального государства и

сопротивление господствующего слоя наименьшие; 2) во главе повстанцев стоит единое военно-политическое руководство, которое заботится о сплочённости восставших и о преодолении локальности народных выступлений; 3) для крестьянских войн в России характерен многонациональный состав участников; 4) религиозные лозунги сами по себе не являются главными и не играют существенной роли.

Формулировки остальных пяти особенностей крестьянских войн в России требуют, на наш взгляд, существенных поправок. Вот эти формулировки:

5) крестьянская война – это, по сути, гражданская война: угнетённые создают свою армию и ведут боевые действия; их противник – класс феодалов в целом; эта борьба носит бескомпромиссный характер и затрагивает всё население; 6) повстанцы выступают против феодального государства и феодального строя вообще; в районах, занятых восставшими, создаются новые органы власти, носящие демократический характер; 7) крестьянские войны охватывают большие территории; 8) главную движущую силу выступления составляют крестьяне, однако роль застрельщиков и руководителей играют казаки; 9) восставшие идут под лозунгами помощи “хорошему” (“доброму”) царю и потому поддерживают самозванцев.

Что здесь выглядит сомнительным? Возьмем, например, тезис о бескомпромиссности борьбы и её направленности против господствующего слоя в целом. Источники содержат множество упоминаний о повстанцах, вышедших из бояр, дворян, офицерства и чиновничества. Факты свидетельствуют, что борьба шла лишь с теми представителями “верхов”, которые в глазах восставших были “изменниками” или “недобрыми”. Поэтому вряд ли правильно характеризовать войну крестьянскую эпитетом “гражданская”. К тому же гражданские войны имеют обыкновение охватывать всю территорию государства, затрагивать всё население страны, чего не было в истории ни одного вооружённого выступления народных масс в России XVII–XVIII вв.

Несколько преувеличена в историографии и радикальность требований и стремлений восставших. Целью повстанцев была ликвидация крепостнической системы, но не феодального строя вообще. Одним из постоянных пунктов повстанческих программ было перераспределение богатств и сословных привилегий, вознаграждение “по справедливости” всех угнетённых и обездоленных. Принципы социальной

стратификации должны были сохраниться, но “верхи” и “низы” поменяться местами. Повстанцы, мечтая о справедливом устройстве общества, оставляли место и для монархии, и для феодальной собственности.

Итак, 5-й и 6-й признаки крестьянских войн в России лучше формулировать таким образом: 5) угнетённые создают свою военную организацию, армию и ведут боевые действия против заранее намеченных врагов и карательных войск; 6) восставшие выступают за ликвидацию крепостничества и улучшение существующей системы управления, не покушаясь, однако, на сами принципы феодального строя и социального разделения.

Далее, требует конкретизации положение о том, что крестьянская война развёртывается на большой территории. Что это значит – “большая”? И какая именно территория – на окраинах, где практически не было феодального землевладения, или же в районах, где феодально-крепостнические отношения господствовали?

В качестве критерия обширности можно предложить распространение восстания на несколько уездов (в XVII – начале XVIII в.) или на несколько губерний (в последующее время). Что касается местоположения этих территорий, то об этом надо сказать следующее. Крестьян-общинников, свободных от феодальной эксплуатации, в России XVII–XVIII вв. не было: одни крестьяне находились в зависимости от феодалов – светских или церковных, другие – в зависимости от государства или его главы. Соответственно восстание, претендующее на

статус крестьянской войны, должно охватывать районы, где господствуют феодально-крепостнические отношения. Если же восстание вспыхнуло на “вольных землях” (например, казачьих), то оно всё равно должно было выйти за их пределы, чтобы стать крестьянской войной. Именно по такой схеме развивались выступления под руководством С. Разина и Е. Пугачёва.

Исходя из этого, 7-й признак крестьянской войны, на наш взгляд, надо формулировать так: 7) освобождение обширной территории в районах феодально-крепостнического землевладения.

Поговорим теперь об участниках и движущих силах крестьянских войн в России. Возьмем, к примеру, восстания С. Разина и К. Булавина, в которых видную роль играли донские казаки. Характер этих движений можно определять по социальному происхождению большинства их участников, т. е. рассуждать так: казаки – это чаще всего беглые крестьяне, значит и движение с их участием (чисто казацкое) ничем не отличается от чисто крестьянского. Именно так и

рассуждают авторы, считающие восстание К. Булавина третьей крестьянской войной в России. Однако с таких позиции и карательные отряды, подавлявшие народные выступления в XVIII в., можно считать “крестьянскими”, ведь большинство рекрутов набиралось именно в деревнях и сёлах.

Следовательно нужно обращать внимание не столько на происхождение восставших, сколько на их социальное положение к моменту включения в движение, на то, в составе какой социальной группы (организации) они к этому моменту находились. Очевидно, крестьянином (в полном смысле этого слова) будет лишь человек, занятый сельскохозяйственным трудом и входящий в состав сельской общины – “мира”. Но разберём такой случай: вспыхивает восстание, крестьянин покидает свою деревню и, примкнув к повстанцам, более не возвращается. Остаётся ли он крестьянином? Другими словами, выступление, в котором участвуют прежде всего такие беглецы, – может ли оно зваться крестьянским?

По всей видимости, эпитет “крестьянское” применим только к тем движениям, в которых большинство участников составляли земледельцы-общинники, не покидавшие своих мест, по-прежнему спаянные общинной (“мирской”) организацией и действующие лишь посредством этой организации – “всем миром”. Таким образом, крестьянской войной может зваться восстание, большинство участников которого живут в сёлах и деревнях и действуют поблизости от родных мест в составе отдельных отрядов.

Далее, беглец, порвавший со своей прежней жизнью и “родной” социальной группой, конечно, может – теоретически – оставаться верным своим прежним устремлениям и интересам. Но практически (в соответствии с законами социальной психологии) интересы беглеца зависели от того, к какой организации (группе) он себя причислял. Во время крестьянских войн все беглецы включались в главное войско и становились “казаками”. Отныне они стремились к тем целям, которые ставило повстанческое руководство, и двигались туда, куда им указывали. Иначе говоря, у них появлялись новые интересы, отличные от интересов крестьян-общинников, не желавших покидать пределы своего “мира”, хотя и принимавших участие в движении.

Теперь можно дать корректную формулировку ещё одному признаку крестьянских войн в России: 8) участие в движении различных социальных слоёв при количественном доминировании крестьян-общинников и руководящей роли казаков.

Итак, во время крестьянских войн под едиными знамёнами шли огромные массы людей, представлявшие самые различные слои общества. Между тем даже крестьянство никогда не отличалось сплочённостью и общностью устремлений. Следовательно, если различные группы населения оказывались под одними знамёнами, то причину этого, скорее всего, надо искать в характере лозунгов и в статусе того лица, которое официально стояло во главе движения, освящая его своим авторитетом.

Наибольший размах приобретали движения, во главе которых (пусть даже номинально) стояли самозванцы – Лжедмитрий I, Лжедмитрий II (его представителем в России был И. Болотников), “царевич Алексей” (при С. Разине) и “Пётр III” – Е. Пугачёв. Однако выглядит сомнительным утверждение, что участники крестьянских войн в России поддерживали самозванцев лишь потому, что им был нужен свой – “мужицкий” – царь, который защищал бы интересы народа. Как мы уже знаем, подобного отношения к самозванцам трудящиеся не допускали. Соответственно последним признаком крестьянских войн надо видеть следующий: 9) борьба за власть в форме искренней, “бесхитростной” поддержки самозванных претендентов на трон.

Эта особенность, кстати, определяет и такие отличительные черты крестьянских войн в России, как многонациональный состав их участников, а также подчинённость религиозного момента социально-политическому. Призывы поддержать “истинного” царя были значимыми для всех народов Российского государства, страдавших от феодального гнёта. Кроме того, выступлению под царистскими лозунгами не мешали ни разность языков, ни различия в культуре и религии. Исторически сложилось так, что монарх в России стоял над церковью, что именно царская власть была той силой, которая объединяла различные народы в нечто единое. Религиозные лозунги (и этим Россия отличается от Западной Европы) не могли быть универсальным объединителем, соответственно их роль в крестьянских войнах была относительно небольшой.

Напоследок сделаем вывод о количестве крестьянских войн в России: их было три – война в начале XVII в., движения под руководством С. Разина и Е. Пугачёва. Восстание К. Булавина в этот ряд не попадает потому, что по составу участников оно было чисто казацким, не охватило районы феодально-крепостнического землевладения и не было связано с появлением самозванца.

Хронология и периодизация крестьянских войн

Относительно движения под предводительством Е. Пугачёва между историками разногласий нет – хронологические рамки выступления ограничиваются 1773 и 1775 г., а этапы выделяются следующие: 1) сентябрь 1773 – март 1774 г., 2) апрель – июль 1774 г., 3) июль 1774 – июнь 1775 г.

Если же посмотреть работы, посвящённые крестьянской войне начала XVII в., то окажется, что её временные границы обозначаются по-разному, причём всё зависит от того, какие из множества событий Смутного времени включаются в историю крестьянской войны.

Так, И. И. Смирнов первой крестьянской войной в России называет лишь восстание под руководством И. Болотникова, ограничивая тем самым её историю событиями 1606–1607 гг. (см.: Смирнов И.И., 1951; 1966). И. С. Шепелев, взяв за точку отсчёта тот же 1606 г., идёт дальше – доводит историю первой крестьянской войны до 1610 г. (см.: Шепелев). Особое мнение у А. А. Зимина и В. И. Корецкого. Они считают, что крестьянская война начала XVII в. захватила период с 1603 по 1614 г. и, таким образом, её историю составили: восстание Хлопка (1603), движение в поддержку Лжедмитрия I (1604–1605), восстание И. Болотникова (1606–1607), движение во главе с Лжедмитрием II (1607–1610) и, наконец, выступления 1611–1614 гг. – земские ополчения, движение на юге под предводительством И. Заруцкого, оборона мятежной Астрахани от правительственных войск (см.: Зимин; Корецкий, 1975).

Ряд авторов полагает, что в историю первой крестьянской войны следует включить “голодные бунты” 1601–1603 гг., а также выступления казачьих отрядов под предводительством атаманов Баловня (1614–1615) и А. Кумы (1615). Соответственно хронологические рамки войны расширяются до 1601–1615 гг. (см.: Буганов, 1976; Пронштейн–Мининков).

Несколько иную хронологию даёт В. Д. Назаров – 1603–1618 гг. То есть началом первой крестьянской войны в России он считает восстание Хлопка, конечным же этапом – движение т. н. “вольного казачества” в центральных районах России в 1616–1618 гг. (см.: ИК СССР. С. 430–443). К этой точке зрения близок А. Л. Станиславский, который, однако, предпочитает вместо термина “крестьянская война” употреблять понятия “Смута” и “гражданская война”. Он даёт следующую датировку: 1604–1618 гг. (см.: Станиславский, 1990). Р. Г. Скрынников также убеждён в том, что в начале XVII в. имела

место война гражданская. Однако Смуту он определяет событиями 1604–1614 гг. (см.: Скрынников, 1988).

По-разному историки определяют и хронологические рамки второй крестьянской войны. Её конечная дата споров не вызывает – 1671 г. Предметом дискуссии является дата её начала. Одни исследователи ведут отсчёт с 1670 г. (см.: Степанов), другие – с 1667 г. (см.: Пронштейн–Мининков; Маньков), третьи – с 1666 г. (см.: Буганов–Чистякова). Суть разногласий в том, считать или не считать поход В. Уса (1666) и персидский поход С. Разина (1667–1669) составной частью второй крестьянской войны.

Коренная причина всей этой разногласности заключается в том, что исследователи используют неточно сформулированный перечень отличительных черт крестьянских войн в России. Если же взять на вооружение исправленные и уточнённые формулировки этих черт, то можно будет не только обозначить хронологические рамки первых войн, но, главное, обосновать эту хронологию.

Из всех отличительных признаков крестьянских войн в России наиболее важными, очевидно, являются 8-й (преобладание крестьян-общинников среди участников) и 9-й (поддержка восставшими самозванца). Исходя из этого в историю первой войны придется включить лишь следующие выступления: 1) движение в поддержку Лжедмитрия I (октябрь 1604 – июнь 1605 г.), 2) июнь 1606 – октябрь 1607 г. – восстания во главе с “царевичем Петром” и И. Болотниковым – “большим воеводой царевича Дмитрия”, 3) движение в поддержку Лжедмитрия II (октябрь 1607 – декабрь 1610 г.). Выступление под предводительством Лжедмитрия III (Сидорки, “Псковского вора”), имевшее место в марте 1611 – мае 1612 г., считать частным проявлением первой крестьянской войны нельзя, т. к. самозванца поддержали в основном жители Пскова и казаки (см.: Чистов. С. 64; Болховитинов. С. 263–268). По той же причине вряд ли правильно считать последним этапом войны и движение в поддержку “царевича Ивана” (сына М. Мнишек) – его участниками были только донские казаки (ИК СССР. С. 441–442).

Сходным образом будет некорректным начинать вторую крестьянскую войну с выступления под предводительством В. Уса или персидского похода С. Разина. Оба эти выступления были казацкими по своему составу и целям, а главное, они не были связаны с борьбой за власть путём поддержки самозванца. Более того, для феодального государства они не были опасны (см.: Маньков. С. 106–

117). Значит правы всё-таки те исследователи, которые полагают, что вторая крестьянская война в России датируется 1670–1671 гг.

Правда, тут есть одна проблема. Самозванный “царевич Алексей” появился в повстанческом войске в конце августа – начале сентября 1670 г., восстание же началось в апреле этого года. Причём его участниками на первых порах были преимущественно донские казаки, а массы крестьянства поднялась на борьбу лишь осенью 1670 г. Так что же – начальной датой второй войны следует считать не апрель, но август или сентябрь этого года?

По всей видимости, нет. Как мы уже выяснили (см. лекцию 1), неизменность лозунгов и стремлений восставших является главным признаком того, что движение остаётся самим собой и продолжает жить. Лозунги, под которыми шли разинцы в конце 1670 г., ничем не отличались от лозунгов, сформулированных ещё весной: на протяжении всего выступления главным был призыв “стоять за великого государя”. Причём, с точки зрения восставших, присяга царевичу Алексею отнюдь не отменяла обязательств по отношению к его отцу. Наоборот, отказ от неё служил доказательством “измены” самому государю (см.: КВ. Т. 1. С. 183, 252–253; Т. 2, ч. 1. С. 52, 65, 91, 141, 203, 214; Т. 2, ч. 2. С. 36; Т. 3. С. 79, 258).

Итак, именно в апреле 1670 г. родилось то движение, которое получило наименование “вторая крестьянская война в России”. Оно пережило два этапа: 1) апрель – август 1670 г., 2) сентябрь 1670 – ноябрь 1671 г. (её финальной точкой стала сдача Астрахани правительственным войскам).

Что касается данных о движущих силах разинского выступления на первом этапе (т. е. о преобладании казаков среди участников), то об этом надо сказать следующее: 1) крестьянские войны в России начинались с выступлений казаков и в начале XVII в., и в конце XVIII в.; 2) казацкое восстание становится крестьянской войной, когда к нему примыкают широкие массы крестьянства. В случае с движением под руководством С. Разина главное то, что донских казаков поддерживали крестьяне-общинники Поволжья, что движение распространилось в районы феодально-крепостнического землевладения. Стало быть, нет противопоказаний к тому, чтобы началом второй крестьянской войны считать апрель 1670 г.

Эсхатология как фактор крестьянских войн

Как уже говорилось, благодаря ожиданиям Страшного суда, который в сознании трудящихся должен был включать и расправу с

угнетателями, очередной “царь-избавитель” мог восприниматься и как Мессия. В связи с этим обратимся к истории третьей крестьянской войны в России.

Известно, что Е. Пугачёв не сам писал свои манифесты и даже не указывал, что же он хочет в них увидеть. Следовательно их можно рассматривать как отражение взглядов пугачёвского окружения и других повстанцев. Так вот, анализ манифестов показывает, что Пугачёв, считаясь “Петром III”, отождествлялся в то же время с Мессией. Вдумаемся в эти цитаты: “Точно верьте: в начале Бог, а потом на земли я сам, властительный ваш государь”; “А ныне ж я для вас един из потеренных объявился, и всю землю своими ногами исходил, и для дарования вам милосердия от Создателя создан”; “Глава армии, светлый государь дву светов, я, великий и величайший повелитель всех Российских земель, сторон и жилищ, надо всеми тварями и самодержец и сильнейший в своей руке...”; “И желаем вам спасения душ и спокойной в свете жизни...” (подчёркнуто мной – О. У.) (Документы. С. 26, 36, 41; Чистов. С. 161).

Впрочем, и лицо, не претендующее на царский титул, но стремящееся облегчить жизнь народа путем вооружённого выступления против угнетателей, тоже могло восприниматься как воплощение Спасителя. Однако для этого было необходимо, чтобы руководитель восставших слыл чародеем, колдуном. “Контаминация мессианических черт и функций с чертами и

функциями атамана разинского типа характерна для народных представлений о действующей личности в XVII–XVIII вв.” (Плюханова, 1982. С. 190).

Не случайна та популярность, которой пользовался С. Разин ещё до того, как в его войске появился “царевич Алексей”. Источники свидетельствуют, что Разина считали заговорённым от пуль и колдуном, что в его сверхъестественные способности верили даже противники восставших (см.: Иностранные известия. С. 173; КВ. Т. 1. С. 136–137; Т. 3. С. 371). Трудящиеся наградили Разина эпитетами Христа – его звали “избавителем” и “спасителем” (см.: Записки иностранцев. С. 52). Подобным восприятием объясняется и тот факт, что в преданиях о Разине весьма устойчив мотив его бессмертия: легенды о нём воплотили народную веру в его “второе пришествие” (“не своею вольною волею, а Божьим повелением”) для наказания тех, “кто неправдою жил” (см.: Александрова. С. 106–110).

Эсхатология стала действенным фактором народной жизни лишь

82

в середине XVII в. Таким образом, говоря о её роли в истории крестьянских войн, мы должны иметь в виду восстания С. Разина и Е. Пугачёва. Применительно к этим движениям надо заметить, что эсхатология была одной из предпосылок их возникновения и массовости, поскольку участие в боевых действиях под руководством “избавителя” оценивалось как помощь в осуществлении Страшного суда, как верный путь спасения души.

Подавление восстаний и ненаступление “конца света” ослабляли эсхатологические ожидания в народе. Крестьянская война под предводительством Е. Пугачёва была последней вспышкой вооружённого протеста, связанного с верой в скорое “Второе пришествие”. Спад эсхатологического накала не только ограничивал возможности для получения самозванцами широкой поддержки, но и приводил к тому, что самозванцы конца XVIII – первой половины XIX в. всё меньше стремились к борьбе с общественным злом, вполне довольствуясь простым осуждением “греховного мира” и его неприятием. Примером служит жизнь и деятельность небезызвестного К. Селиванова – далеко не бунтаря, хотя и почитавшегося одновременно за Мессию и Петра III (см.: Никольский. С. 354–364; Майнов. С. 759–778; Чистов. С. 181–182).

Таким образом, ища объяснение тому факту, что эпоха крестьянских войн в России завершилась в конце XVIII в., не следует ограничиваться лишь ссылками на совершенствование системы местного управления и карательных органов, а также на полное подчинение казачества самодержавному правительству. Нельзя также забывать об угасании массовой эсхатологии и выхолащивании бунтарского заряда, присутствовавшего до XIX в. в самозванчестве.

Зарождение крестьянской войны как социально-психологический процесс

Социально-психологическими предпосылками крестьянских войн в России были: 1) хроническое недовольство трудящихся политикой правительства и местной администрации, а также произволом феодалов; 2) постоянно присутствующая в народном сознании готовность подняться против угнетателей с оружием в руках при наличии весомого повода; 3) массовая эсхатология и стремление спасти свою душу.

Однако знание всех этих факторов не объясняет, почему войн было всего три и почему то или иное выступление начиналось именно в данном месте и в данное время. Ответы на эти вопросы можно

83

получить, если рассматривать крестьянскую войну в начальной её стадии как цепочку социально-психологических феноменов, как систему, где отсутствие хотя бы одного элемента разрушает всё целое.

Во-первых, для зарождения крестьянской войны было нужно, чтобы с призывом к восстанию выступила неординарная личность, обладающая неким сакральным ореолом. Это мог быть самозванец (Лжедмитрий I и Лжедмитрий II, Е. Пугачёв), либо человек, действующий от имени “законного” царя (И. Болотников, назначенный Лжедмитрием II на пост “большого воеводы царевича Дмитрия”), либо атаман-разбойник с чертами колдуна (С. Разин), который впоследствии всё равно оказывается помощником самозванца (“царевича Алексея Алексеевича”).

Во-вторых, инициатор восстания должен был успеть до подхода карательных отрядов сформировать ядро повстанческого войска. Нехватка времени делала невозможным создание боееспособной военной организации “с нуля”, поэтому зачинатель восстания обязан был искать поддержки у казаков. Получить же эту поддержку он мог, лишь выдвинув специфические лозунги, отвечающие казачьим устремлениям и чаяниям.

Однако этого было мало. Поскольку одной из казацких добродетелей была дисциплинированность, готовность выполнить все распоряжения войсковой администрации, постольку третьим условием зарождения крестьянской войны было наличие у казаков уверенности, что их выступление санкционировано или по крайней мере не запрещено войсковым начальством (см. лекцию 6).

В-четвёртых, зачинщики выступления должны были доказать – и себе, и другим, – что они бьются за правое дело, что на их стороне сам Господь Бог. Другими словами, они уже в самом начале восстания, обладая небольшими силами, обязаны были одержать одну-две победы над правительственными войсками и взять несколько городов или крепостей. Слава победителей вовлекала в борьбу всё новые и новые массы людей, позволяя восставшим пополнить свои ряды и создать настоящую повстанческую армию.

В-пятых, крестьянская война вспыхивала только тогда, когда недовольство казаков их жизнью достигало пика одновременно с недовольством крестьян и горожан. В ситуации подобного совпадения действия повстанческой армии (“Главного войска”) рождали всё новые и новые выступления поддержки под одними и теми же

лозунгами. Иначе говоря, “центральное” восстание вызывало цепную реакцию однотипных ему локальных выступлений, которые далеко не всегда координировались повстанческим руководством. В тот момент, когда среди участников начинали преобладать крестьяне-общинники, восстание превращалось в крестьянскую войну.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Александрова – Александрова Е.А. Устная проза о Разине // Уч. зап. Даугавпилсского гос. пед. ин-та: Серия гуманитарных наук. 1959. Т. 4, вып. 3.

Алефиренко, 1947 – Алефиренко П.К. Чумный бунт в Москве в 1771 г. // ВИ. 1947. № 4.

Алефиренко, 1956 – Алефиренко П.К. Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30–50-х годах XVIII века. М., 1958.

Андрущенко – Андрущенко А.И. О самозванстве Пугачёва и его отношениях с яицкими казаками // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961.

Анисимов – Анисимов Е.В. Время Петровских реформ. Л., 1989.

Беляков–Белякова – Беляков А.А., Белякова Е.В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. М., 1992. Вып. 1.

Болотов – Болотов А.Т. Записки. Тула, 1988. Т. 1.

Болховитинов – Болховитинов (митрополит Евгений). История княжества Псковского. Киев, 1831. Ч. 1.

Бубнов – Бубнов Н.Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1975.

Буганов, 1969 – Буганов В. И. Московские восстания конца XVII века. М., 1969.

Буганов, 1976 – Буганов В.И. Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М., 1976.

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

85

Восстание Е. Пугачёва – Восстание Емельяна Пугачёва. Л., 1935.

Восстание И. Болотникова – Восстание И. Болотникова. М., 1959.

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

Дружинин – Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889.

Есипов, 1880 – Есипов Г.В. Люди старого века. СПб., 1880.

Живов – Живов В.М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.

Живов–Успенский – Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Житие – Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991.

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

Зимин – Зимин А.А. Некоторые вопросы истории крестьянской войны в России в начале XVII в. // ВИ. 1958. № 3.

Знамена... – Знамена пришествия Антихриста, по учению Священного Писания и толкованиям святых Отцов и Учителей Церкви. М., 1912; М., 1992 (репринт).

ИК СССР – История крестьянства СССР. М., 1990. Т. 2.

Иностранные известия – Иностранные известия о восстании Степана Разина. Л., 1975.

Иоанн – Новый завет: Евангелие от Иоанна.

Карамзин - Карамзин Н.М. История государства Российского. Калуга, 1993. Т. IX–XII.

КВ – Крестьянская война под предводительством Степана Разина. М., 1954. Т. 1; М., 1957. Т. 2, ч. 1; М., 1959. Т. 2, ч. 2; М., 1960. Т. 3.

Клибанов, 1963 – Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века // История СССР. 1963. № 6.

Козловский – Козловский И.П. Один из эпизодов революционных движений на Дону в XVIII веке (1772 г.) // Изв. Северо-Кавказского ун-та. Ростов н/Д., 1926. Т. 10.

86

Корецкий, 1975 – Корецкий В.И. Формирование крепостного права и первая крестьянская война в России. М., 1975.

Кругляшова – Кругляшова В.И. Предания уральских казаков и горнозаводского населения Урала о Емельяне Пугачёве // Народная устная поэзия Дона. Ростов н/Д., 1963.

Крупп – Крупп А.А. К вопросу об историческом прототипе Кудеяра-разбойника // Русский фольклор. Л., 1975. Вып. 15.

Лебедев, 1954 – Лебедев В.И. К вопросу о характере крестьянских движений в России XVII–XVIII вв. // ВИ. 1954. № 6.

Лилеев – Лилеев М. Из истории раскола на Ветке. Киев, 1895.

Лотман–Успенский – Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. 1973. Вып. 308.

Лотман–Успенский, 1994 – Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б.А. Избр. труды. М., 1994. Т. 1.

Мавродин, 1961 – Мавродин В.В. Крестьянская война в России в 1773–1775 годах: Восстание Пугачёва. Л., 1961. Т. 1.

Мавродин, 1966 – Мавродин В.В. Крестьянская война 1773–1775 гг. // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.; Л., 1966.

Мавродин, 1966а – Мавродин В.В. Советская историческая наука о крестьянских войнах в России // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.; Л., 1966.

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

Майнов – Майнов В.Н. Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов // Исторический вестник. 1880. Т. 1.

Макарий – Макарий (Булгаков). История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1889.

Мальцев – Мальцев А.И. Неизвестное сочинение С. Денисова о Тарском “бунте” 1722 г. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982.

Мальшев – Мальшев В.И. Два неизвестных письма протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14.

Маньков – Маньков А.Г. Крестьянская война 1667–1671 гг. //

Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.; Л., 1966.

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

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

Медведев – Медведев С. Созерцание краткое лет 7190, 7191, 7192, в них же что содеяся во гражданстве // ЧОИДР. 1894. Кн. 4.

- Милюков – Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1902. Ч. 2.
- Милов – Милов Л.В. Классовая борьба крепостного крестьянства в XVII–XVIII вв. // ВИ. 1981. № 3.
- Мордовцев – Мордовцев Д.Л. Самозванцы и понизовая вольница. СПб., 1886. Т. 1.
- Мыльников – Мыльников А.С. Легенда о русском принце. Л., 1987.
- Никольский – Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.
- Овчинников, 1980 – Овчинников Р.В. Манифесты и указы Е.И. Пугачёва: Источниковедческое исследование. М., 1980.
- Овчинников, 1993 – Овчинников Р.В. Из комментариев к “Замечаниям о бунте” // Исследования по источниковедению истории России дооктябрьского периода, М., 1993.
- Очерки – Очерки русской культуры XVII века. М., 1979. Ч. 2.
- Печерский – Печерский А. (Мельников П.И.). Белые голуби // Русский вестник. 1869. Т. 87.
- Платонов – Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий. М., 1984.
- Плюханова, 1982 – Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Плюханова, 1985 – Плюханова М.Б. О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII–XVIII веков // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. 1985. Вып. 645.
- Покровский, 1972 – Покровский Н.Н. Сибирский Илья Пророк перед военным судом просвещённого абсолютизма // Изв. Сибирского отделения АН СССР: Серия общественных наук. 1972. Вып. 2, № 6.

-
- Покровский, 1982 – Покровский Н.Н. Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII – середины XIX в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982.
- ППБЭС – Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 2.
- Пронштейн – Пронштейн А.П. Земля Донская в XVIII веке. Ростов н/Д., 1961.
- Пронштейн–Мининков – Пронштейн А.П., Мининков Н.А. Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. и донское казачество. Ростов н/Д., 1983.
- Пустозёрская проза – Пустозёрская проза. М., 1989.
- РИБ – Памятники истории старообрядчества XVII века // Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39.
- Романов – Романов С. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5.
- Российское законодательство – Российское законодательство X–XX веков. М., 1985. Т. 2.
- Румянцев – Румянцев И.И. Никита Константинов Добрынин (Пустосвят). Сергиев Посад, 1916.
- Румянцева, 1972 – Румянцева В.С. “Огнепальный Аввакум” // ВИ. 1972. № 11.
- Румянцева, 1986 – Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.

Сапожников – Сапожников Д.И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). М., 1891.

Сивков – Сивков К.В. Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. М., 1950. Т. 31.

Скрынников, 1987 – Скрынников Р.Г. Самозванцы в России в начале XVII века: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1987.

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

Скрынников, 1988а – Скрынников Р.Г. Россия в начале XVII в.: “Смута”. М., 1988.

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

89

Смирнов, 1909 – Смирнов П.С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.

Смирнов И.И., 1951 – Смирнов И.И. Восстание Болотникова (1606–1607). М., 1951.

Смирнов И.И., 1966 – Смирнов И.И. Крестьянская война 1606–1607 гг. // Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. М.; Л., 1966.

Соловьёв – Соловьёв С.М. Соч.: В 18 кн. М., 1991. Кн. 6, 7.

Станиславский, 1990 – Станиславский А.Л. Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М., 1990.

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

Судные процессы – Судные процессы XVII–XVIII вв. по делам церкви // ЧОИДР. 1882. Кн. 3. Отдел V: Смесь.

Тихомиров – Тихомиров М.Н. Классовая борьба в России XVII в. М., 1969.

Троицкий – Троицкий С.М. Самозванцы в России XVII–XVIII веков // ВИ. 1969. № 3.

Угол. дела – РГАДА. Ф. 6 (Уголовные дела по государственным преступлениям). Оп. 1.

Усенко – Усенко О.Г. Стрельцы и раскольники летом 1682 г. // Вестник Московского ун-та: Серия 8: История. 1990. № 2.

Успенский, 1982 – Успенский Б.А. Царь и самозванец // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Успенский, 1994 – Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Он же. Избр. труды. М., 1994. Т. 1.

Хант – Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.

Харламов – Харламов И.Н. Идеализаторы раскола // Дело. 1881. № 8, 9.

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

Чистов – Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.

Чумичева – Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания //

История СССР. 1990. № 1.

Шепелев – Шепелев И.С. Освободительная и классовая борьба в Русском государстве в 1608–1610 гг. Пятигорск, 1957.

Шульгин – Шульгин В.С. “Капитоновщина” и её место в расколе XVII в. // История СССР. 1969. № 4.

Щапов – Щапов А.П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII в. Казань, 1859.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВИ – Вопросы истории

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

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

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей Российских при имп. Московском ун-те

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЛЕКЦИЯ 7. Идеино-психологические основания религиозно-общественных движений в России XVII–XVIII вв.	3
I. Массовая эсхатология	3
II. Демонстративное “святоотатство” властей	7
“чумные бунты”	7
“староверие”	12
III. Ненаступление “конца света” в обстановке затянувшегося “Антихристового царства”	31
Сравнительная характеристика религиозных и “светских” движений протеста	33
Структура повода	35
ЛЕКЦИЯ 8. Самозванство в России XVII–XVIII вв.	36
I. Самозванщина	38
самозванщина царистской окраски	38
самозванщина религиозной окраски	53
II. Самозванство	56
культурно-исторические предпосылки самозванства	58
индивидуально-психологические предпосылки самозванства	66
психологические механизмы самозванства	67

ЛЕКЦИЯ 9. Крестьянские войны в России как социально-психологический и культурно-исторический феномен	74
отличительные признаки крестьянских войн	74
хронология и периодизация крестьянских войн	79
эсхатология как фактор крестьянских войн	81
зарождение крестьянской войны как социально-психологический процесс	83
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	85
ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	91