Государственное учреждение
«Научно-исследовательский институт гуманитарных наук
при Правительстве Республики Мордовия»

СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ В РОССИИ XVII—XVIII ВЕКОВ

Материалы
Всероссийской научно-практической конференции
(г. Саранск, 20—22 мая 2004 г.)

Саранск
2005

УДК 316.485
ББК С 5
С 592

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Правительства Республики Мордовия

Ответственный редактор — *В. А. Юрченков*

Редакционная коллегия:

В. А. Юрченков (председатель), А. С. Ахиезер, Е. В. Глазкова, Т. М. Гусева, Н. В. Заварюхин, А. Г. Иванов, Ю. Ф. Кожурин, Г. А. Куршева, В. А. Ломшин, Л. И. Никонова, Ю. И. Сальников, Е. Г. Скворцова, Ю. Н. Смирнов, А. В. Чернов, А. М. Шаронов, В. В. Шмидт

Социальные конфликты в России XVII—XVIII веков:
С 692 Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (г. Саранск, 20—22 мая 2004 г.) / Отв. ред. В. А. Юрченков; НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. — Саранск, 2005. — 544 с.

ISBN 5 — 900029 — 09 — 3

В сборнике рассмотрены социальные конфликты раннего Нового времени, проблемы методологии их исследования, историографии и источниковедения; жизнедеятельность и наследие Патриарха Московского и Всея Руси Никона, сыгравшего значительную роль в событиях той эпохи; влияние социальных движений XVII—XVIII вв. на политику Российского государства и их отражение в устно-поэтическом народном творчестве.

Адресован ученым-историкам, аспирантам и всем, интересующимся проблемами исторического наследия страны.

УДК 316.485
ББК С 5

ISBN 5 — 900029 — 09 — 3

© НИИГН при Правительстве Республики Мордовия, 2005

ПРИВЕТСТВИЕ ГЛАВЫ РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ Н. И. МЕРКУШКИНА

Сердечно приветствую участников и гостей Всероссийской научно-практической конференции «Социальные конфликты в России XVII — XVIII веков», проходящей в столице Мордовии — Саранске! Тематика сегодняшней конференции представляет большой научный интерес. На обширном историческом материале вам предстоит рассмотреть природу и характер социальных конфликтов в России в обозначенный период.

Новое поколение ученых стремится приблизиться к осмыслению значительных общественно-политических, социально-экономических и социокультурных процессов, определивших судьбу нашей страны, ее место в мировом сообществе. Уверен, что многие идеи, которые прозвучат здесь, окажутся актуальными и получат развитие в современных условиях. Важное значение будут иметь обсуждение дальнейших перспектив изучения социальных движений в России, обобщение новых подходов и методов в их исследовании.

Эту конференцию можно рассматривать и как этап подготовки к празднованию знаменательной даты в истории Российского государства — 400-летия со дня рождения Патриарха Московского и Всея Руси Никона — личности, сыгравшей огромную роль в событиях той эпохи.

Выражаю надежду, что конференция пройдет в конструктивной доброжелательной атмосфере, которая будет способствовать плодотворной работе и новым научным открытиям. Пусть мордовская земля подарит всем ее участникам и гостям радость общения с коллегами, незабываемые яркие впечатления!

ПРИВЕТСТВИЕ ПЕРВОГО ЗАМЕСТИТЕЛЯ МИНИСТРА ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ А. Ф. КИСЕЛЕВА

Уважаемые участники конференции, в эти майские дни в Научно-исследовательском институте гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия начинается знаменование важной для российской истории и государственности памятной даты — 400-летия со дня рождения выдающегося церковного и государственного деятеля Патриарха Московского и Всея Руси Никона.

Благодарное отечество, помня о его вкладе в укрепление России, единства православного мира, в симфоническое развитие церковно-государственных отношений, сегодня не только вспоминает об этом времени, но и с помощью трудов ученого сообщества пытается использовать прошлый опыт в строительстве будущего страны.

В преддверии юбилейных исторических дат выходят в свет публикации, посвященные патриарху; Государственный исторический музей в 2003 г. провел выставку «Патриарх Никон и его время»; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова впервые в нашей стране начал издавать его труды, которые представят богатейшее духовное наследие этого выдающегося человека.

В истории отечества с именем патриарха Никона связана целая эпоха, ставшая в Новое время границей между Древней Русью и Россией. Рассматриваемый период Российского государства исследован меньше других, поэтому крайне заманчив. В более чем 300-летнем прошлом страны кроется много тайн, способных пролить свет на сегодняшние мировые проблемы. Неразрешенность духовных, социальных, культурных и мировоззренческих конфликтов в России рассматриваемого периода и начала XXI в. определяет научно-общественный интерес, итоги которого несомненно обогатят отечественную науку и будут востребованы всеми, проявляющими внимание к историческому наследию страны.

В этих особых условиях подготовки к празднованию памятной даты Министерство образования Российской Федерации приветствует всех собравшихся здесь. Ваши научные интересы будут способствовать укреплению нашей духовной и исторической памяти — важной составляющей развития современного российского общества.

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ЗАМЕСТИТЕЛЯ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ПРАВИТЕЛЬСТВА РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ В. А. НЕЧАЕВА

Уважаемые коллеги, огромный интерес научного сообщества к событиям в российской истории XVII — XVIII вв. обусловлен большим количеством социальных, национальных и культурных конфликтов, происходивших в то время и охвативших значительную часть страны. Поэтому правительство республики поддержало инициативу Научно-исследовательского института гуманитарных наук провести данную конференцию.

Как вы знаете, 2004 г. связан с памятной датой в истории России — 230-летием восстания под руководством Е. И. Пугачева. Именно в Саранске в 1774 г. был провозглашен его знаменитый Манифест, который должен был стать настоящей жалованной грамотой крестьянству. Кроме того, в 2005 г. будут праздноваться 400-летие со дня рождения и 325-летие со дня смерти выдающегося церковного и государственного деятеля святейшего патриарха Никона. Обсуждение вопросов его наследия на этой конференции позволит включить ее в число юбилейных мероприятий, проводимых ведущими научными центрами страны в ознаменование юбилейных памятных дат в истории Российского государства.

Перемены, произошедшие за последние десятилетия в исторической науке и связанные с введением в научный оборот новых источников, уточнением терминологии, попытками отойти от схематизма и упрощенных оценок, настойчиво требуют от исследователей выработки новых подходов к осмыслению социально-политических и культурных процессов периода Нового времени в истории России.

Сегодняшняя научно-практическая конференция представляет собой попытку на качественно новом уровне рассмотреть разноплановую проблему социальных конфликтов XVII — XVIII вв. с привлечением широкого круга специалистов, изучающих различные ее аспекты.

В институте на заседаниях пяти секций будут обсуждены вопросы, посвященные актуальным проблемам методологии исследования социальных конфликтов XVII — XVIII вв., изучения наследия патриарха Никона, влияния социальных движений на государственную политику страны, ее восприятия крестьянами, исследования их взаимоотношений с властью, отражения социальных конфликтов рассматриваемого периода в

народном творчестве и художественной литературе народов Среднего Поволжья.

Мы рады принимать на гостеприимной мордовской земле ученых из Москвы, Санкт-Петербурга, Самары, Йошкар-Олы, Уфы, Екатеринбурга и других городов России. Позвольте мне еще раз приветствовать гостей и участников конференции и начать пленарное заседание.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 7

Пленарное заседание

УДК 316.48 (470)

А. С. Ахиезер

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ КОНФЛИКТЫ В РОССИИ В XVII—XVIII вв.: ОПЫТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Изучение истории конфликтов в России как в масштабе общества, так и на региональном уровне имеет важное значение в нескольких аспектах. Во-первых, современные и будущие конфликты в любой стране и на любом уровне — всегда результат давления исторических традиций, веры людей в «естественность» своего прошлого поведения, в ранее сложившиеся способы и пути решения проблем. Конфликты — это результат стремления следовать исторической инерции даже в том случае, если старый опыт приводил к негативным, возможно, катастрофическим последствиям, к опасности их систематического повторения. Освоение такого опыта необходимо для развития критического отношения к нему, для его квалифицированной критики, для преодоления заложенных в нем опасностей, вплоть до угрозы преодоления национальных катастроф. Во-вторых, переосмысление исторического опыта необходимо с точки зрения выявления возможности применения к нему современного методологического потенциала изучения конфликтов на всех уровнях, вплоть до общества в целом в его динамике, что должно углубить знание причин конфликтов и способствовать поиску путей их преодоления.

Дуальная оппозиция диалог — конфликт

Для понимания сути конфликта, как и любой иной формы деятельности человека, его необходимо рассматривать как деятельность среди других ее форм, которые проявляют себя лишь переходя друг в друга, как всегда существующие *между* другими формами. Деятельность — всегда функция субъекта, функция личности, функция людей, объединенных в некоторое сообщество, общество в целом. Специфика деятельности человека заключается в том, что она направлена на самого субъекта, т. е. на его познание, самоизменение, саморазвитие. Иначе говоря, человек в любой момент выступает как результат своей творческой деятельности,

© А. С. Ахиезер, 2005

рефлексии, как результат собственного накопленного творческого потенциала. Анализ человеческой деятельности конкретизирует ее не только как абстрактную активность, но и как способность управлять, развивать и совершенствовать себя, свои функции, что может рассматриваться как способность управления своим развитием, как *управление*. Управление не следует смешивать с манипулированием, т. е. с результатом редуцирования управления до уровня достижения ограниченных утилитарных целей, не возвышающихся до рефлексии управления, до превращения управления в предмет совершенствования в его целостности.

Отсюда следует, что человеческую деятельность можно разделить, по крайней мере, на две формы: прежде всего нацеленную на саморазвитие субъекта и на нанесение ущерба другому субъекту. Их отношение можно описать дуальной оппозицией взаимопроникновение — взаимоотталкивание, что на теоретическом уровне делает невозможным их рассмотрение в отрыве друг от друга, как невозможно рассмотрение левого вне оппозиции левое — правое.

Взаимопроникновение возможно лишь как диалогическая деятельность, направленная в тенденции на повышение потенциала субъектов диалога, тогда как взаимоотталкивание носит характер конфликта, приводящего к саморазрушению субъекта, его функций, диалога. Любая конкретно-историческая деятельность содержит в себе обе формы. В человеческой деятельности соотношение между ними может непрерывно изменяться. Эта динамика может быть описана дуальной оппозицией между двумя ее полюсами, выступающими идеальными типами, т. е. деятельностью как абсолютным диалогом, минимизирующим конфликт, и деятельностью как абсолютным конфликтом, минимизирующим диалог. Это дает методологическую основу для поиска конкретно-исторической *меры*, ее динамики в каждой деятельности каждого субъекта.

Общество — это диалог, возрастающее множество внутренних и внешних диалогов[1]. Смысл диалога заключается в выработке субъектом путей продвижения в своих мыслях и деятельности к реализации ценности достижения консенсуса как с самим собой, так и с другими субъектами. Этот процесс включает формирование и воспроизводство как соответствующих элементов культуры, смыслов, решений, переосмысления ранее сложившейся культуры, так и организационных форм, отношений людей, связанных с соответствующими сдвигами культуры. Диалог, необходимый для ее воспроизводства, — это противоречивое единство динамики культуры и отношений людей. Толь-

ко на основе понимания диалогического механизма можно понять суть категории социокультурного конфликта, как, впрочем, и наоборот. Если вектор диалога нацелен на наращивание согласия, то неспособность субъекта его достигнуть, откат назад, т. е. потеря уже ранее достигнутого потенциала согласия, его абсолютное и относительное снижение, усиливают опасность конфликта, наращивают его потенциал. Конфликт есть результат недостаточной способности субъекта к диалогу, к сдерживанию его дезорганизации. Конфликт сам может стать ценностью для субъекта, результатом стремления ослабить или прекратить диалог, возможно любыми средствами, включая подавление, уничтожение *другого* для различных утилитарных целей, например захвата имущества и т. д. Иначе говоря, полюса дуальной оппозиции диалог — конфликт во всех формах и степенях представляют собой противоположные стороны единого процесса реализации субъектом своих потенций, отрицающих друг друга, переходящих друг в друга и стимулирующих друг друга. Изолированное рассмотрение каждого из полюсов не имеет методологической и теоретической ценности, приводит к *дезорганизации* знаний, к невозможности понимания реальности диалога—конфликта, специфики общественного управления. Анализ этих категорий должен методологически рассматриваться только через сферу *между*[2], через категорию *амбивалентности*, т. е. способности постоянного перехода полюсов дуальной оппозиции — тождества и противоположностей — друг в друга.

Крайней формой конфликта является *катастрофа*, и прежде всего *национальная*, вызванная внутренними причинами (*имманентная катастрофа*). Она характеризуется развалом общества, исчезновением государства. Изучение катастроф, их истории должно стать важнейшей задачей исторической науки, так как страна пережила четыре имманентные национальные катастрофы. Национальную катастрофу можно рассматривать как результат гипертрофированного изменения значимости полюса конфликта в ущерб другому. Переход от определяющей роли диалога к катастрофе, как и наоборот, характеризуется соответствующими сдвигами меры *между* этими полюсами.

Центральная форма диалога — конфликта, охватывающая общество в целом, существует в сфере отношений между государственной властью и народом. Государство — это всеобъемлющий (по крайней мере, в тенденции) институт, нацеленный на воспроизводство интеграции общества. Он пытается заместить

неспособность или слабость самого общества (обычно используется понятие «гражданское общество») решать эту задачу. В России никогда не исчезающая дуальная оппозиция народ — власть (государство) стимулирует иллюзию, что реальное управление сводится к активности одного из полюсов, т. е. или народа, как считают демократы, либералы, или государства, возможно его первого лица, как полагают сторонники авторитаризма, тоталитаризма, сталинизма и державности. В обоих случаях реальное управление — это якобы управление одним полюсом, способным (обязанным по своей сути быть способным, как считают приверженцы соответствующей точки зрения) вести за своими решениями другой полюс как чисто исполнительский. Однако возможно ли такое однополюсное управление? Какое место в этом расколотом обществе занимает дуальная оппозиция диалог—конфликт?

Парадокс этой проблемы заключается в том, что, с одной стороны, однополюсное управление невозможно теоретически и практически, но с другой — исторический опыт России говорит о тенденции эпизодически мощного, подчас сокрушительного стремления превратить управление в однополюсное. Однако оно социологически, культурологически и психологически — это утопия, как, например, попытка аплодировать одной ладонью. Оба варианта данной попытки, т. е. редукции отношения народа и власти к чистому отрицанию диалога, означает сведение этого отношения (в тенденции) к чистому насилию, конфликту. Если люди не могут обсуждать изменения своих отношений, то они начинают толкать и убивать друг друга. Третьей формы отношений человечество не изобрело. Попытка объяснить исторический процесс через заданность людям согласия, симфонии не подтверждается фактическим историческим процессом, наполненным конфликтами. Согласие каждую секунду требует воспроизводства в ответ на непрерывное изменение условий, средств и целей всех и каждого, в ответ на неизбежные непрерывные угрозы отклонения от сложившегося опыта и достигнутого согласия. В случае недостаточной способности субъектов преодолеть опасность подобных изменений неизбежны микро- и макроконфликты, дезорганизация в отношении диалога и конфликта, растущая опасность общей дезорганизации. Любое сообщество может избежать разрушительного конфликта, распада, возрастающей дезорганизации, возможно перерастающей в национальную катастрофу, лишь при условии, если в самой культуре более или менее удовлетворительно функционирует механизм, противостоящий опасным конфликтам. Он и есть диалог между соответству-

ющими полюсами, и прежде всего внутренний, т. е. превращающий полюса, отношения между ними в предмет освоения их каждой личностью, в свою личную внутреннюю проблему. Внутренний диалог переходит во внешний, и наоборот. Эта проблема решается через внутренний и внешний диалоги, происходящие между организованными людьми, между институтами, где каждый полюс превращается в особый институт. Отношение между такого рода институтами определяется дуальной оппозицией взаимопроникновение—взаимоотталкивание. Впрочем, взаимопроникновение свидетельствует, что речь идет не столько о двух поляризованных институтах, сколько о двух сторонах одного института. Внешний и внутренний диалоги находятся друг с другом в состоянии амбивалентности. Тем не менее это не отменяет реальной возможности под влиянием определенных стимулов людям, отождествляющим себя с государством, рассматривать свое участие в его работе, в институтах диалога как собственный монолог.

Монолог как форма отношения одного полюса к другому в расколотом обществе фактически несет в себе тенденцию подменять диалог насилием в его бесконечно разнообразных формах, заменяя слова угрозой жизни и здоровью людей. (Можно, разумеется, сказать, что насилие неотделимо от угроз, т. е., по крайней мере, от попытки завязать особый диалог. В этом случае, однако, его предметом становятся апологетика насилия, стремление деформировать, сдвинуть управление к полюсу конфликта в ущерб диалогу.) Монологизация — это стремление превратить двухполюсность, диалогичность управления в однополюсный процесс, что как раз и представляет собой формирование предпосылок конфликта, дезорганизации, возможно перерастающей в катастрофу. Недоразвитость диалога стимулирует замещение вакуума, образуемого неспособностью к диалогу, стремлением к насилию, развитием отношения к другому как к вещи, наделяет субъект монолога правом разрушать диалог, делать из человека вещь и т. д. Эта тенденция может касаться обоих полюсов, что неизбежно превращается в конфликт, дезорганизацию, деформацию, порождающую возможность катастроф, так как люди никогда, ни при каких обстоятельствах полностью не теряют свой потенциал субъекта, способность к его наращиванию. Но это не отменяет того, что в истории в силу разных причин можно видеть группы с крайне низким потенциалом диалога по сравнению с реальной сложностью назревших на тот момент проблем, подлежащих формулировке и разрешению.

Деформация диалога — конфликта до XVII в.

Догосударственные локальные миры, о которых может рассказать историческая наука, были изначально дуальны, неоднозначны, иерархичны. В каждом локальном мире существовало народное собрание, вече, совет, сход, решавшие важнейшие вопросы. Даже если нет конкретных исторических данных, что существовали подобные институты именно с таким названием[3], то современное представление о догосударственных сообществах включает функционирование такого рода демократического института в той или иной форме на основании социологических и культурологических представлений. В этих институтах участвовали лишь люди, имевшие соответствующий статус (обычно это были мужчины, прошедшие инициацию и способные к обсуждению). Другой полюс — первые лица этой общности, обладавшие значительной властью (глава рода, патриархальной семьи, староста, вождь, племенной князь). Между полюсами существовал ритуализированный диалог, ограниченный ценностями статики, накладывавший на изменения средств, целей, на отношения людей жесткие ограничения. Функция диалога — постоянная *интерпретация* культуры, что необходимо для воспроизводства жизнедеятельности, выживаемости на основе воспроизводства интеграции обоих полюсов, сохранения определенной *меры* между ними.

Исторически исходная двойственность лишь начало некоторой цепи двойственностей через возникновение новых уровней — племен, союза племен, что умножало цепи, иерархию двойственностей, усложняя целое, проблемы как внутреннего, так и внешнего диалога, соответствующие институты. Конкретное содержание дуальной оппозиции, его многоаспектность меняются в истории, но двойственность никогда не исчезает. Возникновение и развитие государства является продолжением этого процесса, который охватывает не только локальные миры, но и большое общество, т. е. общество, где отношения людей опираются не только на эмоциональную сферу, но прежде всего на абстракции законов, общих представлений, на массовое осознание их ценностей. Так как в центре внимания в данном изложении находится проблема конфликта, на первый план выходит не идеализированное, абстрактное представление об этом процессе, а конкретно-исторические отклонения от него, связанные с недоразвитым диалогом и гипертрофией конфликтов с точки зрения самой возможности, способности общества, субъекта воспроизводить себя, преодолевать опасные конфликты, дезоргани-

зацию, ведущую к катастрофам. Решение этой проблемы требует углубленного анализа формирования содержания народной культуры. Можно констатировать недостаточную массовую осознанность большинством накопления культурного потенциала для формирования государственности. В. О. Ключевский писал о разбросанности славян, переселившихся в пустынный лесистый край[4]. Расселение в один — три двора, крайне низкая его плотность не создавали условий для дальнейшего возрастания масштабов сообществ, для развития диалога, отвечавшего большим масштабам, в конечном счете для превращения этих людей в субъектов государственного строительства. Это не способствовало развитию конструктивных форм общения, ответственности за непосредственно отделенные от повседневности формы управления; обезоруживало людей перед угрозой монологизации (хотя одновременно и ослабляло ее способностью территориально ускользать от угрозы), ограничивало способность конструктивно защищать себя, свои локальные сообщества, собственный образ жизни, свое физическое существование от давления монологизации сверху, а такая угроза появилась.

Князь Олег, утвердившись в Киеве, предпринял попытку покорения славян и финнов, т. е. развитие появившейся государственности встало на путь насильственного объединения племен. Данная власть по отношению к ним носила последовательно монологический характер. Тем самым все сложившиеся ранее локальные формы власти подчинялись монологу центра или разрушались. Историк С. Г. Пушкарев в комментарии по поводу известного факта столкновения князя Игоря и древлян, не подчинившихся новой власти, писал: «Все действующие лица этой исторической драмы весьма интересны: дружинники, которые приглашают князя за данью, точно на охоту; князь, который покушается собрать (или содрать) со всех своих подданных столько дани, сколько возможно, вне всяких норм и правил, и, наконец, „граждане“, которые усматривают в лице своего „законного государя“ хищного волка, который повадился в овечье стадо, и в убийстве его видят единственное средство избавиться от его „правительственной деятельности“»[5]. Власть киевского князя, как и других князей, не была спонтанно почвенной, выросшей как «естественное» завершение вечевого управления, как постепенное наслаивание его уровней, усложнение его дуальных форм. Завоеватели устанавливали свое управление, в основном не столько развивая его посредством совершенствования диалогических форм, сколько пытаясь решать проблемы

монологическим разрушением уже сложившейся иерархии вечевых институтов. Здесь важную роль сыграло разрушение такого уровня иерархии догосударственного управления, как племя. «В начале русской истории племенное деление не играло существенной роли и скоро отступило на второй план в ходе политического и хозяйственного развития страны»[6]. Речь идет фактически об исчезновении племен как уровня догосударственного управления. Это означало для людей потерю исторических форм защиты от внешнего государственного насилия, исчезновение важной основы для дальнейшего организационного почвенного развития государственности.

Это означало, что с самого начала в институтах государственного типа появились противоречие, раскол между народом и властью, между низшим локальным уровнем управления и управлением государственного типа. Высшая власть пыталась удержать завоеванную громадную территорию в «своем подчинении военной силою, подавляя попытки сопротивления подданных и стараясь организовать управление покоренными землями»[7]. Давление сверху очевидно соответствовало уровню развития рядового человека, не знавшего потребности брать на себя ответственность за целое. Теперь масштабы этого целого выходили за рамки доосевого эмоционального сознания людей. Сложившиеся до государства формы управления замыкались на себе, на своем локальном мире, противостояли развитию квалифицированной ответственности низших уровней за высшие, противостояли диалогу между ними. Формирование новой государственности осуществлялось на почве мощного традиционализма, идущего из догосударственных структур, что стимулировало конфликт между ними.

Определенный потенциал вечевого развития можно проследить по распространению соответствующего института в больших городах, и прежде всего в Новгороде и Пскове. Теоретически можно представить, что на основе развивающихся городов могла возникнуть государственность, цивилизация городского западного типа, но исторический опыт свидетельствовал об обратном. Вечевые институты больших городов качественно отличались от веча маленьких сообществ. Увеличение масштабов, сложности сообществ приводило к большим и сложным проблемам и необходимости их решения. Однако рост вече приводил к тому, что люди теряли непосредственный эмоциональный контакт друг с другом, который господствовал в догосударственных архаичных сообществах. Это снижало уровень эффективности функционирования управления. Чем больше был город, где существовало вече, тем

сложнее были функции, тем в большей степени выявлялось их вырождение. Выход мог быть лишь один: формирование интеллектуальной основы организационного и культурного складывания качественно нового уровня управления на основе опыта культуры, сложившейся в осевое время. Вечевые институты больших городов не сумели перейти этот барьер, противостоявший монологизации институтов государственного типа. Войны, которые власть вела с племенами, не привели к полному подавлению вечевых институтов, но нанесли удар потенциалу их развития, развитию почвенной государственности.

Система власти, установившаяся в Киевской Руси, подрывала основы человеческого существования. Результаты были достигнуты «ценою порабощения низших классов. Приниженное юридическое и экономическое положение рабочих классов и было одним из условий, колебавших общественный порядок и благосостояние Киевской Руси. Порядок этот не имел опоры в низших классах населения»[8]. Эта мысль представляется важной также в свете опыта последующей истории. Сегодня наша озабоченность древностью должна касаться не того, что народ был задавлен недостаточно и существовали независимые очаги власти, а прежде всего того, как бы нам сегодня не почерпнуть из истории именно те традиции, которые чем больше их доводить до предела (точнее беспредела), тем больше они несут угрозу выживаемости, жизнеспособности, способности в каждой точке принимать эффективные решения.

Превращение страны в «русский улус» хана восточных кочевников в результате вторжения хана Батыя в XIII в. привело к существенному усилению власти князей над народом, над вечем. Завоеватели усилили в стране дух монологизма. Для них было характерно требование безоговорочного подчинения. Князья теперь получали легитимацию не решением веча, но ханским ярлыком.

После освобождения от иноземной власти вечевые институты не воспользовались изменением ситуации для активизации своих ценностей, для попытки поднять утраченный статус, для эффективного противостояния дошедшей до опасной черты монологизации, для развития государственности через качественное развитие своих потенций. Это было результатом отставания способностей в социокультурном творчестве в связи с усложнением большого общества. У государства возникла необходимость приспособления к новым условиям. Серьезная опасность таилась в том, что эта задача решалась на исторически сложившейся монологической основе. Иван IV пытался довести монологизацию своей власти до предела, подавить первозданные

элементы вечевого типа, включая и те, которые в деформированной форме составляли элемент государственного аппарата. Он пытался пренебречь обычаями, предлагавшими ему действовать «по старине». Определенные группы при дворе по традиции рассчитывали на свое влияние, на какую-то форму участия в принятии государственных решений. Фактически это означало, что террор, острие которого было направлено против «государева» двора, в целом обернулся против существовавшего государства, спровоцировал развал системы управления, приведшей к развалу общества. Попытка уничтожить диалог на высшем уровне, исторически сложившийся к тому времени, привела к деформации всей системы управления, вывела на первый план конфликт в форме террора. Это в конечном счете означало саморазрушение монологизма, дошедшего до абсурда дезорганизации государственного управления.

Царь в своей разрушительной деятельности опирался на массовую поддержку населения, враждебного государству, но преклонявшегося перед сакральным царем. В челобитной, которую жители Москвы направили царю в ответ на его угрозу уйти от дел, выражалось всеобщее согласие на то, чтобы царь «своими государствы владел и правил, как ему, государю, годно», а также на наказание царских «изменников и лиходеев», «то все положили на государской воле»[9]. Во всем этом нет и атома солидарности против смертельной опасности как для каждого человека, так и для государства. Ценность личности полностью отсутствовала. Массовое вечевое начало в новых, более сложных условиях большого общества приняло извращенный характер. Даже земские соборы лишь выражали свое мнение, оставляя решение на произвол царя. Массовое преклонение перед царем, который разрушал государство, при общей враждебности, в лучшем случае равнодушии к нему, по сути, было предпосылкой скрытого выхода сил смуты, силы чудовищного по масштабам конфликта на исходные рубежи массовой атаки. Смута началась после смерти Ивана IV как борьба внутри двора нового царя Федора, как результат попыток найти некоторую устойчивую организацию высшего управления, что при общем ослаблении государства привело в конечном счете к всеобщей дезорганизации. Великая Смута, обрушившаяся на страну, бедствия и зверства которой не поддаются описанию, привела к уменьшению населения на одну треть. Задавленное вечевое начало неожиданно вышло отовсюду в форме хаоса и поглотило и общество, и государство, как бы отомстив за многовековое подавление и унижение. Это важнейшее событие русской истории показало, что массовое вечевое

начало скрыто накапливало способность ответа на монологизацию, на деформацию массовым внутренним эмоциональным напряжением, готовым переступить взрывоопасный рубеж, привести к состоянию всеобщего конфликта, национальной катастрофы. Народ ответил монологической власти, выдвинув собственный разрушительный монолог. Эти два полюса дуальной оппозиции не могли выработать *меру* отношения между собой через диалог, и общество погрузилось в бездну безмерно тяжелого конфликта.

Имманентные катастрофы, постигшие общество в древности, должны привлечь сегодня наше внимание и тем, что они не были единственными в истории страны. Озабоченность россиян будущим не может обойти вопрос — не были ли заложены еще в древности какие-то факторы, наследование которых в последующих веках сыграло важную негативную роль. Гибель Киевской Руси была непосредственным результатом внутренних раздоров, недостаточной способности культурного и организационного объединения на основе сложившейся в то время, явно недостаточной массовой способности формировать институциональное государственное единство на всех уровнях местного и государственного управления. Это было результатом слабости диалога, нацеленного на интеграцию на основе взаимопроникновения, слабой способности формировать необходимую для решения этой проблемы меру между диалогом и конфликтом.

От попытки преодоления конфликта до нового монолога. XVII в.

Последующее саморазрушение Смуты привело к массовому инверсионному, т. е. скачкообразному, осознанию необходимости создания государства. Результат этой попытки оказался чрезвычайно интересным. Смута превратилась в свою противоположность. На местах начали формироваться силы, способные организовать государство. «В городах работали местные советы из представителей всех слоев населения»[10]. В течение четырех месяцев 1612 г. «Россия стала как бы республикой»[11]. В города были посланы люди для выявления мнения о кандидатуре нового царя. Значительную роль при этом сыграла местная власть. «Органы местного самоуправления в центральных и северных областях — посадские… и волостные… миры — сослужили великую службу русскому народу и государству»[12]. Земский собор 1613 г. был созван не по инициативе монологической власти, как это делалось обычно, а снизу, чему способствовала воспрянувшая вечевая культура, ценности которой простирались

в том виде, в каком они сложились к тому времени, до самых вершин власти. Собор избрал царя от «всей земли» и сформулировал принцип управления, который требовал участия всех групп населения, кроме крепостных, в диалоге вечевого типа, т. е. жестко ограниченного. В его основе, однако, лежала идея всеобщего согласия, оттеснявшая монолог.

Возможно, этот собор был самым значительным событием в истории России. Новое государство впервые в масштабе целого предусматривало отказ от абсолютизации как низшего, так и высшего уровня управления, воплотило идею достижения всеобщего согласия, отказа от конфликта. В основу был положен диалог, хотя и в его ограниченном вечевом смысле, как способный быть основой решения проблем, возникавших между народом и властью. Тем не менее открывалась возможность его дальнейшего углубления и совершенствования. Это без сомнения была попытка качественного поворота в истории страны.

Однако для сохранения и развития данного порядка была необходима массовая способность разрешать постоянно возникавшие конфликты, переносить центр тяжести на диалог. Однако культурного потенциала для этого в стране в XVII в. было недостаточно. Этот век в России был назван «бунташным». Смута предлагала вместо органического диалога между субъектами в масштабе большого общества, между его институционализированными полюсами управления разрушительную конфронтацию. Высшая власть, миллионы людей не сумели развить культуру диалога, соответствующую масштабу и сложности проблем. Вновь со стороны высшей власти делались попытки решать их через насилие монологизации, тогда как низы вновь пытались обратиться к смуте. Это в конечном счете толкало общество к господству монологизации, где обе стороны выступали как две (а следовательно, растущее множество) взаиморазрушительные силы. Массовое согласие на монологизацию выражалось, например, в просьбах к власти вернуть на места воевод вместо избранников населения. Волостные суды также подчинялись воеводам. Власть помещиков над крестьянами возрастала.

С. Г. Пушкарев писал, что «вторая половина XVII является временем упадка земского начала и растущей бюрократизации и в центральном и в местном управлении Московского государства»[13]. Весь век характеризовался вспышками смуты, волнениями в городах, включая Москву. В этом столетии произошли Крестьянская война под руководством С. Разина и бунт стрельцов, которые целое лето правили в Москве. Значение данного события усилилось тем, что, как писал историк А. Щапов, они

пытались создать старообрядческое государство, установить раскольническую демократию, т. е. архаичную власть смуты, разрушительную для государства. Эта ориентация стрельцов приобрела особый интерес в связи с произошедшим в то время церковным расколом, далеко выходившим по значению за рамки церкви. Его можно рассматривать как превращение глубинных настроений в массовую рефлексию как на уровне верхов, так и в народном сознании с его дуалистическими манихейскими представлениями об извечной борьбе сил добра и зла, стимулируемыми идеей, что мир лежит во зле и уже пришел антихрист. Попытка создать старообрядческое государство со столицей в Москве свидетельствовала, что церковный раскол в действительности был аспектом раскола общества, ставшим идеологическим обоснованием конфликта, угрожавшего гражданской войной. В 1698 г. стрелецкие полки двинулись на Москву, чтобы поднять народ и перебить бояр, разорить Немецкую слободу, передать власть новому тотему, например царевне Софье. Государство уцелело, общество избежало очередной национальной катастрофы в результате не своего могущества, а того, что архаичный бунт не мог предложить другой сколько-нибудь пригодной для реализации функциональной альтернативы существовавшей государственности. Носители архаики были способны на смуту, но не на квалифицированное и ответственное формирование эффективной государственности. Тем не менее хроническая смута, длившаяся век, подвела страну к грани новой катастрофы.

Однако идеал всеобщего согласия не исчез из нравственного схематизма, из накопленного культурного богатства общества, сохраняя возможность реализации в будущем и стимулируя вызревание соответствующей энергетической движущей силы активизации мысли, нравственности и деятельности. Исторический урок XVII в., т. е. появление нравственного идеала, свидетельствует о многом, и прежде о том, что люди даже в условиях разрушительного конфликта и нравственного упадка несут в себе способность отвечать на кризисную ситуацию, на вызовы истории не только в рамках ранее сложившегося содержания культуры и нравственных идеалов. Тезис, что мы можем жить лишь в рамках формулы «так повелось», несет в себе только аспект возможностей. У людей кризис может вызвать вызревание способностей открывать качественно новые возможности для воспроизводства новых условий, средств и целей деятельности, для формирования новых типов общества и государства. Культура и нравственность существуют как динамичный, постоянно интерпретируемый процесс, что делает необходимым концентрацию исследований прежде всего

на качественных сдвигах, на способности общества искать динамичный выход из любого кризиса на путях оттеснения конфликтов и развития диалога.

История после Земского собора 1613 г. выявила недостаточность массовой способности сохранить в мире всеобщее согласие, стремление отвечать на кризис, на усложнение проблем распадом, казалось бы, достигнутого тогда всенародного согласия. При этом выявилось преобладание стремления вновь стать на путь воспроизводства исторической инерции, интеграции общества на основе авторитаризма, который уже при царе Алексее стал переходить в крайний авторитаризм, в монологизм, обнажавший и стимулировавший явные и скрытые конфликты. Готовилась социокультурная основа для XVIII в.

От возобновления монологизма к попыткам диалога. XVIII в.

Опыт Смуты XVII в. показал, что власть не оказалась способной подавить ее военной силой, доведя конфликт до самых крайних форм, так как специфика смуты не в вооруженном мятеже, но в массовом отходе населения от власти, от участия в воспроизводстве целого. Важнейшая черта смуты — это нечто вроде воплощения крестьянского лозунга «не сойдем с печи». Усталость от смуты оказала на нее парализующее влияние. Вместе с тем ее исторический опыт опровергает массовую иллюзию, что решение проблемы может быть достигнуто лишь доведением конфликта до предела возможного. Это путь саморазрушения. Массовая слабость в результате Смуты открыла путь волне победоносного монологизма в царствование Петра I, способствовала наступлению в стране авторитаризма в его крайних формах, наращиванию насилия как формы отношения власти к народу. В «Уставе воинском» (1716) сказано, что Его Величество есть самовластный монарх. Политика монологизации в дальнейшем, в период империи, несла в себе иллюзорную веру в способность власти делать из общества все что угодно. Эта вера опиралась на поверхностную оценку реального и потенциального представлений о народе. Монологизация имела дорогую цену. Попытки реформ Петра I тонули в общей дезорганизации, массовом равнодушии к замыслам и в неприятии ценностей реформ. Их оценка в народе характеризуется представлением о петровском «утеснении» и «разорении». Банкротство монологизма ярко выявилось, как это всегда бывает в России, со сменой первого лица. Сменившие его преемники, главным образом преемницы, отказывались от сохранения результатов реформ, вплоть

до отдачи захваченных прикаспийских земель Персии, так как не было средств для их содержания. Отсутствовал главный, в конечном счете единственный ресурс позитивных реформ, т. е. свободный субъект, нацеленный на развитие, на прогресс собственными силами, на снижение конфликтности, на диалог с властью и обществом. Если какой-то слой и существовал, то он находился в неблагоприятных условиях, государственность предпочитала решать проблемы через насилие, конфликт.

Петр I личным участием в казнях, насилиях превзошел Ивана IV. Общество, веками погруженное в монологизацию, не могло пробиться к нравственному идеалу, выдвигавшему на первый план диалог как культурную ценность. При внимательном анализе деятельности Петра I в ней просматривается продвижение к либерализму, включавшее стремление к диалогу. Тем не менее основной процесс шел в ином направлении, включая существенный рывок к усилению крепостничества. При Петре I наблюдалось падение общественной инициативы, которое отмечалось до середины XIX в., продолжалось бегство населения. Разделы Польши при Екатерине II стимулировались стремлением прекратить этот процесс. Послепетровский этап характеризуется ослаблением власти и потерей значительной части того, что рассматривалось как результаты реформ. Построенный Петром I флот сгнил, новая власть не могла преодолеть жалкое состояние финансов, избежать насилия при установлении налогов. Например, при Анне Ивановне не было человека, включая духовенство, который не был бы публично бит или, во всяком случае, не присутствовал при этой процедуре. Конфликт был имманентен этому порядку при полной уверенности подавляющего большинства в его естественности. Петр I остался в истории как реформатор. Реформа в России — это, по сути, в идеале попытка прийти к согласию между народом и властью посредством культурных и организационных сдвигов, объединив значимую часть населения вокруг формирования некоторой формы, уровня согласия, диалога, вокруг приемлемых для обеих сторон целей, на основе которых преодолевается конфликт. Однако отсутствие в стране значимого субъекта, способного реализовать этот замысел, редуцировало его до уровня бюрократического манипулирования, основанного на насилии. Этот усеченный вариант уже не являлся реформой. Поэтому Петра I трудно отнести к реформаторам. С ним связаны лишь духовный проблемный стимул для размышлений на секулярной основе путей развития, отношения народа и власти, определенный сдвиг к утилитаризму, к утилитарным ценностям, что дало стимул развитию интеллигенции, реальное появление которой произошло лишь при Николае I.

При всей условности понимания либерализма на российской почве как формы культуры, ориентированной на диалог, на отказ от насилия, монологизма, нельзя не отметить подспудное стремление утвердить ее ценности. Об этом думали многие цари, например Дмитрий (Самозванец), Петр III, Павел I, которые все были убиты, прежде чем они могли реально встать на путь реализации своих идей. Их либеральное наследие не изучено, так как не вызывало в России интереса. Движение мысли в этом направлении можно расценить как поиск пути ослабления монологизации, конфликтов народа и власти. Власть постепенно, хотя и в крайне ограниченной форме, осознавала смутную угрозу, таившуюся там, где бушевали сельские сходы — субъекты архаичной догосударственной демократии. Эта угроза заключалась не только в опасности очередной смуты, но и в отставании массового творческого потенциала от растущих потребностей общества, от опасности массовой неспособности решать все более сложные проблемы на основе снижения конфликтов, повышения роли диалогизации. Реформы вызывали у вечевых сил скрытое и явное недовольство, смысл которого образованное (точнее полуобразованное) общество всегда толковало весьма превратно. Постепенно в верхах созревало сознание необходимости диалога, по крайней мере, с наиболее продвинутыми группами населения. Особенно интересны в связи с этим попытки Екатерины II, которая была зачинателем либерализма в России, хотя и не без влияния наследия Петра III. Специфика ее либерализма заключалась в необычной для других реформаторов самокритике, уходе от собственных радикальных замыслов к ограниченным, взвешенным проектам. С нее начались попытки реформ, нацеленных на поиск меры соотношения полюсов дуальной оппозиции диалог—конфликт. Серьезный удар этим попыткам был нанесен крестьянским восстанием под руководством Е. Пугачева, которое вновь бросило вызов монологизму, насилию власти свой собственный монологизм и насилие. Тем не менее либеральная эстафета Екатерины II перешла в следующий — XIX в.

Итоги этих веков свидетельствуют, что монологизация и неотделимая от нее ориентация на насилие, конфликт являются реакцией на недостаточно массовую способность разрешать усложняющиеся проблемы, тогда как диалогизация является массовой способностью отвечать на усложнение проблем дальнейшим развитием данных способностей.

Опыт конфликтов XVII—XVIII вв. несет в себе громадный потенциал для углубления понимания природы конфликтов в России, для формирования путей их преодоления. Суть этого

явления невозможно понять в его изолированности от динамики диалогических механизмов в истории страны, от понимания некоторых общих условий, приводящих к циклизму в истории России, в возникновении имманентных катастроф[14], от анализа связи этих процессов со спецификой развития российской цивилизации. К таким особенностям цивилизации можно отнести выявившиеся за рассматриваемые века, по крайней мере, следующие явления:

1) слабеющее господство экстенсивной архаичной культуры, не способной быть достаточной основой для решения проблем все более усложняющегося общества. Это господство замещается прежде всего развивающимся утилитаризмом;

2) культурный раскол между обществом и государством;

3) недостаточное осознание обществом себя как субъекта воспроизводства государства;

4) циклизм между массовым бунтом, смутой и массовым упадком, застоем[15].

Все эти черты не абсолютны, но историчны, и, следовательно, значимость их меняется в истории под влиянием развития культуры, содержания массовой деятельности.

Примечания

[1] См.: **Ахиезер А. С.** Философия катастрофического мира // Полития. М., 2003. С. 199–200.

[2] См.: **Ахиезер А. С.** Между Я и Другим // Мир психологии. 2001. ц 3.

[3] См.: **Лукин П. В**. Вече, «племенные» собрания и «люди градские» в начальном русском летописании // Средневековая Русь. 2004. ц 4.

[4] **Ключевский В. О**. Сочинения: В 8 т. М., 1956. Т. 1. С. 101–111; 117–118, 314.

[5] **Пушкарев С. Г.** Обзор русской истории. СПб., 2002. С. 44.

[6] Там же. С. 34.

[7] Там же. С. 47.

[8] **Ключевский В. О**. Указ. соч. С. 277.

[9] **Пушкарев С. Г**. Указ. соч. С. 174.

[10] Там же. С. 194.

[11] **Пушкарев С. Г**. Самоуправление и свобода в России. Б. м., б. г.

[12] Там же. С. 13.

[13] **Пушкарев С. Г.** Обзор русской истории. С. 236.

[14] См.: **Ахиезер А. С.** Россия: критика исторического опыта: В 3 т. М., 1991.

[15] См.: **Ахиезер А. С.** Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследований (на примере России) // Цивилизации. 1993. ц 2; **Он же**. Динамика цивилизационного анализа российского общества // История России: Теоретические проблемы. 2002. Вып. 1; **Он же**. Российская цивилизация: специфика массовых решений. М., 2003.

Поступила 29.04.2004 г.

2 4 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 2–14:316.75

В. В. Шмидт

НИКОН — МИЛОСТЬЮ БОЖЬЕЙ ПАТРИАРХ: ОТ ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ ИДЕОЛОГИИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ НАСЛЕДИЮ*

Российская история представлена множеством ярчайших личностей и вместе с тем отмечена обилием потрясений в социально-политической и институционально-государственной жизни общества, особенно в последние три века.

Вряд ли возможно найти еще одного такого церковного и государственного деятеля, которому было бы посвящено столько исследований, как Патриарх Московский и Всея Руси Никон. Независимо от разнообразия суждений о Никоне к нему привлекает внимание та широта проблем, которая связана не только с канонической нравственно-государственной и исторической стороной его дела, но и с русским самосознанием[1].

В современной литературе выделяется несколько видов источников, относящихся к рассматриваемой проблеме: собственно труды патриарха Никона; непосредственно житийная литература; описания и записки современников; второисточники и комментарии.

В оценке личности и деятельности патриарха существуют две историографические традиции: критическая и апологетическая. Первая была заложена митрополитом Газским Паисием в сочинении «Дело о Патриархе Никоне», продолжена митрополитом Макарием (Булгаковым) в «Истории Русской Церкви», а в литературе Нового времени — С. М. Соловьевым в «Истории России с древнейших времен», Н. Ф. Каптеревым в книге «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» и является доминирующей в системе общественно-научного знания. Вторая восходит к апологетическому «Известию о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанному клириком его Иоанном Шушериным», к трудам архимандрита Леонида (Кавелина), архимандрита Аполлоса «Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея Руси…», Н. А. Сергиевского «Святейший патриарх

* Работа подготовлена в рамках научного проекта «Патриарх Никон. Наследие», поддержанного РГНФ (ц 04-04-0390 а).

© В. В. Шмидт, 2005

всероссийский Никон. Его жизнь, деятельность, заточение и кончина» и др., а разработана, обобщена и наиболее широко представлена в исследовании М. В. Зызыкина «Патриарх Никон: его государственные и канонические идеи». Согласующимися являются труды Ламанского, Гиббенета, Пальмера (его исследование стало фундаментальным и основополагающим среди иностранных работ).

Историографии работ о патриархе посвящена лишь одна статья В. С. Иконникова «Новые материалы и труды о патриархе Никоне». Начало нового века ознаменовано выдающейся историографической работой С. К. Севастьяновой «Материалы „К летописи и литературной деятельности Патриарха Никона“». Труды Костомарова, Никольского, Ключевского, Платонова, Белокурова, Щапова, Соколова и многих других в значительной степени опираются на второисточники, комментарии и зарубежные исследования. В них заключен анализ-оценка якобы последствий патриаршества Никона, якобы его наследия, якобы личности самого Никона, поэтому эти материалы могут быть, на наш взгляд, использованы лишь как объект анализа и переосмысления. П. Ф. Николаевский впервые в русской научно-исследовательской литературе подверг сомнению правильность свидетельских показаний по делу патриарха Никона[2]. Из новых опубликованных источников, введенных в научный оборот, следует отметить «Летописный свод патриарший 1652 г.», содержащий дополнительные сведения о начальном периоде его деятельности[3]; письмо Никона к Иерусалимскому патриарху Нектарию, которое можно считать автобиографическим, так как в нем Никон привел описание истории и происходящего, а также рассуждения о них[4]; «Духовные наставления христианину (Царю)» и ряд писем Никона[5].

Таким образом, складывается весьма своеобразная ситуация вокруг исследований о патриархе Никоне: использованные материалы недостаточно полны, обработаны и систематизированы; в научный оборот введены лишь материалы «Судного дела», духовное эпистолярное наследие Никона практически не использовано, а большинство выводов как ученых, так и богословов носят предвзятый и негативно окрашенный характер с доминирующим эмоциональным оттенком.

Работа с исторической литературой, второисточниками и археографическими материалами, а также анализ сложившейся научной традиции и системы подходов и методов к исследованию деятельности патриарха и его роли в структуре

государственно-церковных взаимоотношений, в социально-политическом и историческом процессах со всей очевидностью свидетельствует о следующем:

— исследования, посвященные патриарху Никону и выполненные в историко-критической традиции, базирующейся на принципе тождества идеологии и вероучения, отражают актуальный социально значимый идеологический заказ и поэтому в своих выводах тенденциозны и довольно сомнительны;

— отсутствие научно-исторической и духовной традиции освоения эпистолярного наследия, описания, систематизации и реконструкции системы богословия и религиозных взглядов патриарха не позволило более глубоко и детально изучить их в аспектах религиозно- и социально-философского, религиоведческого, богословского, социально-политического, правового, культурологического и исторического знания и, следовательно, дать соответствующую научную оценку.

* * *

Значение исследования идеологии для правильного понимания социально-философской и политико-экономической проблем в масштабах как отдельной страны, так и всего мира огромно. Кроме того, идеологическая проблема имплицитно выражена во всяком историческом периоде, во всяком социокультурном, психологическом и другом явлении, что позволяет, включая и ее в объектную область исследования, получить более корректные и объективные данные.

Изучение идеологии началось лишь в 20-х гг. XX в., поэтому в ее исследовании не применялась определенная теоретическая модель, а первоначально проводилась грубая аналогия с другими уже известными явлениями (в нашем случае общие проблемы применения моделей и учета смены парадигм дают возможность ретроспективной реконструкции и исследования модели господствующей идеологии XVII в., связанного с деятельностью патриарха Никона, и соответствующих ей метафизических, религиозно-философских, социально-политических и психологических установок). Выявленная здесь связь по аналогии позволяет делать выводы и рациональные результативные предсказания в новой области исследования, исходя из уже известной модели. Анализ истории вопроса[6] способствовал открытию возможности объяснить исследуемый феномен. Также возникают новые вопросы, которые мы постарались учесть. Обычно идеология состоит из 6 основных компонентов, которые могут образовывать различные

конфигурации: О — описание, А — анализ, Пм — моральные предписания, Пт — технические предписания, С — средства достижения целей, З — запреты.

Сложность создания модели определяется необходимостью изобразить не только систему идей — статику идеологии, но и действия и методы управляющего аппарата, осуществляющего их на практике, —динамику, важно показать и взаимодействие идеологии с окружающей средой: от социально-политической и экономической (нас в данном случае не интересует) ситуации внутри государства, которым она управляет, до международной. Все это разнообразие связей и составных элементов изобразить в виде одной графической модели невозможно; только путем создания более усложненных моделей, отражающих различные аспекты интересующей нас проблемы, можно удовлетворительно решить задачу моделирования господствующей идеологии.

Как известно, социально-политический кризис (в нашем случае в масштабе православной эйкумены) порождает множество идеологий, предполагающих свое особое решение возникших проблем, а следовательно, и свое изложение (интерпретацию) мифологических сюжетов, которые не выражают реальности общественных отношений и целей самой идеологии, а являются лишь средством мобилизации сторонников и подчинения их сознания. Также известно мнение об идентичности структур общественных (государственных) идеологий и религии.

Социологический анализ структур мировых религий, в частности христианства, был исчерпывающе осуществлен еще М. Вебером[7]. Развитая религиозная система состоит из культа, этики, космологических представлений и метафизической спекуляции, которая при благоприятных условиях может быть зафиксирована как общеобязательная теологическая догма.

Идеология, как и религия, обосновывает свою этику метафизикой, мировоззрением. Вера (с соответствующей системой ценностей) первична, а разработанное в деталях мировоззрение, предназначенное охватить все области знания, стать метанаукой, только редуцирует веру к этике и морали, иррациональные требования которых возникали в эмоционально-волевой сфере человека, и опирается на значимые символические ряды, имеющие сакральное значение. Так что трудно переоценить эмоциональное воздействие подобной символики, строящейся, как правило, на контрастной основе враждующих и взаимоисключающих начал, на массы последователей, которых волнуют не догматические

тонкости «научной» составляющей идеологии, а доступные каждому простые, негативно окрашенные чувства к «врагам» и потребность в «справедливости». Этот глубинный эмоциональный пласт идеологической этики и морали постоянно пополняется — актуализируется наряду с совершенствованием догмы. Как показывает опыт, мораль и этика противопоставлений и противоборств не могут выполнять функций сплочения общества, чему свидетельствуют гонения на старообрядцев в период, когда церковь утратила свое влияние на государство, а государство, постепенно отдаляя ее от участия в социально-политическом процессе, начало использовать свойственные ему способы и методы воздействия, спровоцировав социальный конфликт. Господствующие религиозные идеологии в своих морально-этических представлениях о должном поведении человека в различных формах в первоочередном порядке также санкционируют существующий общественный строй.

Господствующая идеология, как и церковь, стремится воздействовать на образованные слои и массы различными средствами. Тем не менее влияние идеологии на повседневную жизнь населения и поведение в быту ограничено, так как «книжная» идеологическая догма безразлична и большей частью неизвестна, а действенного культа, приобщающего к идеологии, не существует. Однако правящая элита, являющаяся носителем идеологии, обладает способностью манипулировать сознанием масс, подавляя враждебные идейные течения.

Нам необходимо рассмотреть, как организовано и распределено воздействие составных частей идеологии: этики, культа, мифа и догмы. Культ и ритуал — система действий, с помощью которых осуществляется идеологическое давление на сознание масс, принимающих в нем участие. Разумеется, в государственной идеологии такие действия как будто лишены магического и сакраментального характера, функции освобождения от «греха» или прямого воздействия на природу, а потому их влияние на эмоционально-волевую и мотивационную сферы людей гораздо слабее. Целью является формирование у участников действий ощущения единства и общности, единодушия и единомыслия, представления о единой воле всего сообщества[8].

Дольше всего активный характер сохраняет мифология, драматическое содержание которой наиболее доступно эмоциональному восприятию масс. Мифы — фиктивные образы структуры реального мира и искаженная интерпретация истории, используемые для социальных функций групповой идентифика-

ции и интеграции общества. Они предлагают нормы поведения и образа жизни, побуждают к действиям и персональной вовлеченности, но также могут санкционировать существующий социальный порядок. Значение патриотических мифов возрастает по мере старения идеологии в целом — их роль в пропаганде служит показателем прогрессирующей традиционализации.

Сходной по значению является догма — аксиоматическое положение, принимаемое на веру и подкрепляемое ссылками на авторитеты. В виде идеологем-догм формулируются тезисы и основные предпосылки религиозных и философских метафизических учений, не поддающихся научному доказательству. Рассуждения об исторической необходимости и неизбежности играют здесь ту же роль, что и теодицея в религиозных системах. Они являются метафизическим объяснением социального бытия в целом, решения проблемы причин несовершенства мира и необходимости применения насилия. Реальное содержание истории и общественной жизни, полное принуждения и прямого насилия, с помощью соответствующей «диалектической» логики и исторических мифов истолковывается как судьба, предначертание и соответственно как необходимость, священная обязанность.

Все вышесказанное свидетельствует о значительном сходстве структуры светской идеологии, тем более если она основывается на объективно существующих религиозных идеологемах, и религиозной системы, представляя собой институционализацию харизматического откровения. В любом государстве всегда наличествует или формируется идеология. При этом она всегда будет иметь черты религиозной системы с определенной степенью выраженности. Церковные организации, действующие в системе общественно-государственных институтов и процессов, всегда являются поставщиками идеологем для системы государственной идеологии, поскольку они — носители высших ценностей жизни как для индивида, так и социума в целом. Необходимо также отметить, что христианская церковь прошла сложный путь: от аполитизма раннего периода через союз с императорской властью в позднем Риме к положению господствующей идеологии в Средневековье и попыткам подчинить себе (католицизм) или симфонично взаимодействовать (православие) со светской властью. Итогом стал вывод, что успешно владеть сознанием людей и формировать их духовность, а посредством этого и преображать мир, церковь может только не претендуя на исполнение задач светской власти.

Моделирование идеологии*

Структура идеологии, т. е. содержание в логически организованном виде, представляет собой замкнутую систему, ядром которой являются основы, не подлежащие пересмотру и проверке: догмы и мифология, псевдонаучная космология, парадигма исторического развития человечества, включающая мифы, тенденциозность в изображении социально-политической структуры общества с обязательным наличием элементов целесообразной и необходимой борьбы и противопоставлений. В сравнении с формированием и генезисом религиозных учений (рис. 1) этика и мораль вероучения предшествуют возникновению мифологии, а догматика разрабатывается в последнюю очередь.

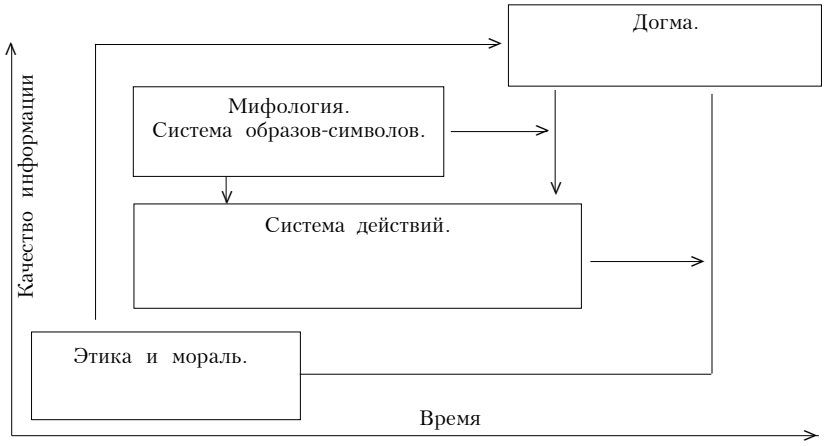

Рис. 1

* Применяется формула «Третий Рим — Святая Русь». В основу церковно-государственных отношений в Московской Руси был положен принцип симфонии (нач. 42 гл. Кормчей): «Великия паче иных иже в человецех еста добра Божия, от Вышняго дарованы человеколюбия Божия, священство же и царство: ово убо Божественным служа, сеже человеческим владея и пекийся: от единаго же тогожде начала, обоя происходят человеческое украшающее житие, якоже ничто же тако бывает поспешнее царству сего ради, якоже святительская честь: о обоих самих тех присно вси Богови молятся; аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведно и подобно украшати начнут преданные им грады, и сущее под ними будет согласие некое благо, все еже добро человечестей даруя жизни; сему быти веруем еще священных правил блюдение сохранится, их же праведно похваляемии самовидцы Божию славу предаша Апостоли и святии отцы сохраниша же и заповедаша».

Этика (проблема должного в человеческих взаимоотношениях) и мораль (выражение идеализированных норм поведения) формируются под влиянием социальной среды и остаются наиболее подверженными внешним воздействиям частью вероучения. Мифология и священная история складываются под влиянием этики и морали, но их сюжеты могут быть заимствованы из других религиозных систем. Посредством культа — системы действий и поведения, предписанных вероучением, догма и мифология оказывают обратное воздействие на этику и мораль, идеология, как и религия, создает в своей догматической части систему абсолютных ценностей — мировоззрение. Догматика является истолкованием и признанием мифов идеологии, которые в действительности иррациональны и не подтверждаются историческим опытом. Разработка догмы создает на основе мифов единую систему, из которой устраняют внешние противоречия, поэтому только опыт нескольких поколений обнаруживает нереальность практического осуществления целей идеологии. На рис. 2 показано ее развитие; становление идеологии сопровождается возрастанием количества информации в элементах ее структуры: этике, мифологии и догматике.

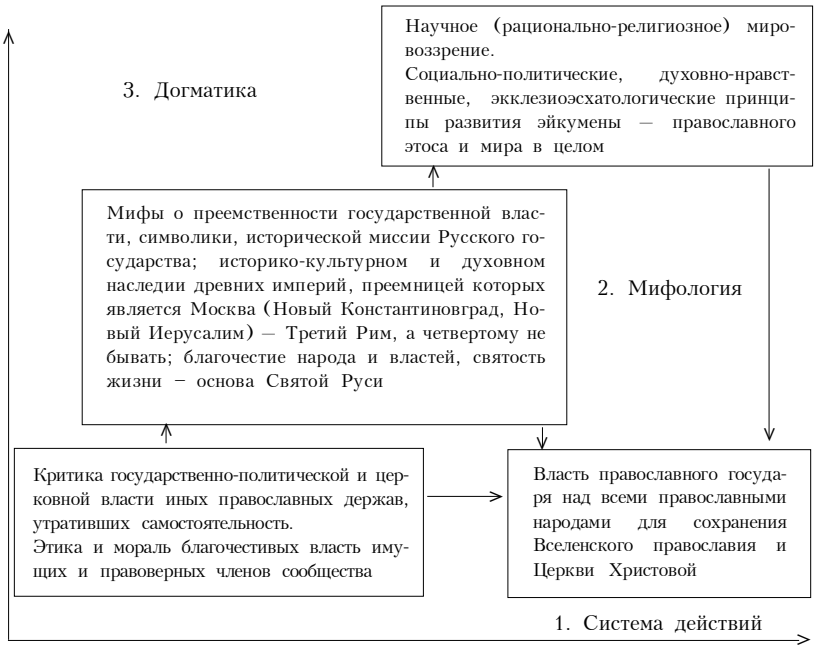

Рис. 2

На рис. 3 изображены три уровня идеологического и религиозного мировоззрения сверху вниз, в зависимости от степени информационной сложности излагаемых догм, мифов и нормативов. Это дает возможность проследить псевдологические переходы между уровнями идеологического знания: от сложных религиозно-философских понятий к требованиям поддержки государственных устремлений и задач.

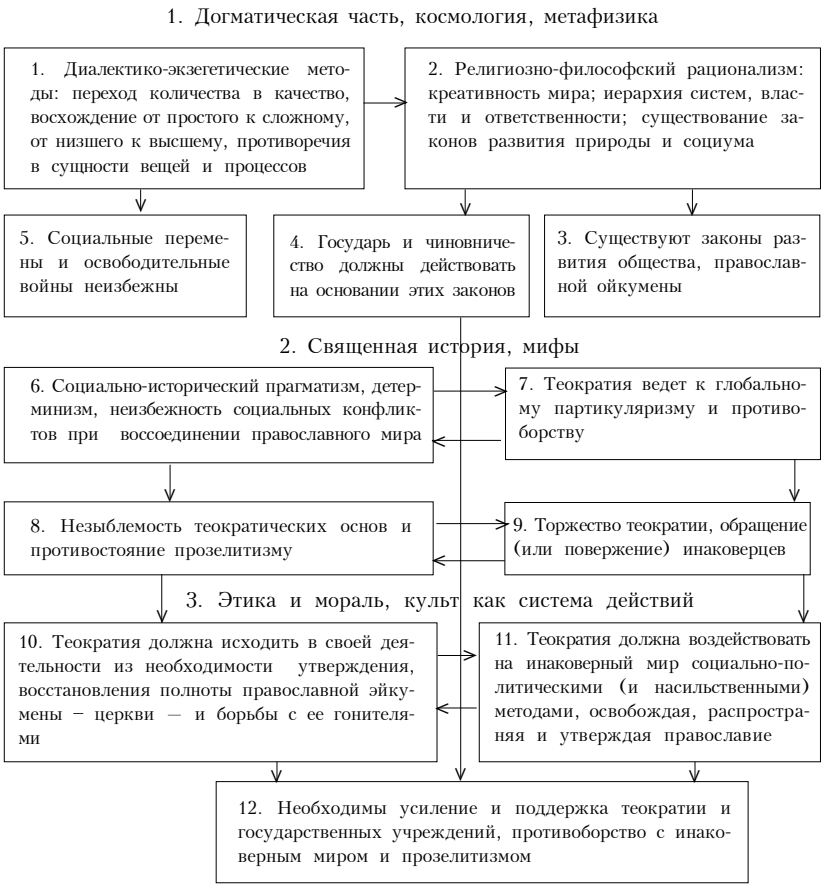

Рис. 3

В господствующей идеологии диалектическая экзегеза занимает место, соответствующее в религиозных учениях космологии общим представлениям о мироустройстве и порядке, в философских системах — аксиоматике или метафизике. Следующий уровень

религиозного сознания включает мифы, образы-символы, священную историю. С ним идеология соотносится своими социально-политическими, этатистскими, детерминистско-прагматическими установками и соответствующей методологией решения задач как пропагандистско-эмоциональных, так и мотивационно-прикладных и т. д. На последнем уровне, самом сложном и несущем большое количество информации, в религиозных учениях находится мораль, а также культ как система действий для обеспечения трансцендентной связи, освобождения от греха, «спасения», закрепляющая этические нормативы в сознании и поведении верующих. Этому уровню в идеологии соответствуют учения-идеологемы о государственном устройстве, власти и их роли, о правилах и нормах взаимосвязи и взаимодействия с социумом и отдельным человеком, система этатистских ценностей, задач и функций.

Важно отметить, что от мировоззрения (рационалистического или религиозного), претендующего на научность, естественно ожидать строгих доказательств при выводе законов из начальных постулатов (аксиом). Однако в теоретическом изложении идеологии логические выводы подменяются последовательностью изложения понятий и теоретических обобщений в расчете на то, что если историческая теория приведена после философских (религиозно-богословских) постулатов, то она должна восприниматься как логично выведенная из них.

Чтобы детальнее проиллюстрировать структурную аналогию между господствующей идеологией и религиозными учениями, приведем сравнительную таблицу функциональной гомоморфности структур обоих видов систем.

Элементы идеологии	Элементы религиозных учений
Этика и мораль	
Партикулярная этика и мораль благочестия борцов за утверждение и распространение правоверия с иноверцами; признание моральных обязательств среди единоверцев	Заповедь любви к ближнему, спасение души верой и добрыми делами, помощь бедным, отказ от мщения, аполитизм и подчинение авторитету церкви и власти
Мифология	
Миссия православной государственности в мире, социальный прогресс, новое совершенное общество «Святой град»; иноверческий прозелитизм и необходимость борьбы с поработителями православных народов, освобождение от язычества и отсталости – победа гарантирована боговолением к православному государю и державе	Священная ветхозаветная и новозаветная история и археология; эсхатологические ожидания; церковные таинства, ритуалы, обряды; агиографическая литература

Метафизика и догматика	
Диалектико-этато-экклезиоэсхатологический детерминизм и законы социально-политического развития. Дуализм симфонии власти, примат цезарепапистских тенденций; соединение сакрального и профанного	Учение о творении, грехопадении, спасении; Символ веры, Тринитарный догмат и христологические споры; учение о логосе
Формы организации и культа	
Институциализация государства, власти, учреждений, процессов; социально-политическая стратификация; персонифицированный культ власти, государственной символики; ритуализация форм внутри- и внешнегосударственных взаимоотношений, праздников, мероприятий; публичная открытость, исповедность, покаяние	Церковь – иерархическая, стратифицированная структура; богоустановленность организации, структуры и преемственности; харизматичность и сакральность; система и порядок богослужений, таинств, обрядовых и ритуальных действий
Отношение к государству	
Идеология выполняет системоопределяющую, легитимизирующую, пропагандистскую, установочно-мировоззренческую функциии и т. д. и является довлеющей по отношению к государству	Церковь легитимизирует, как правило, социальный порядок, взаимодействие с властями, либерально-пацифистское отношение к власть имущим

Любая господствующая идеология, пройдя через догматизацию, рано или поздно вынуждена идти на некоторый компромисс с действительностью. Появляются реформаторы и неразделяющие (еретики) некоторых установок, аксиом, они стремятся приспособить идеологию к новым обстоятельствам, идеям, социально-политическим процессам и т. д. Жесткая приверженность традиционным установкам в идеологии иногда приводит к серьезным разногласиям в системе обеспечения функционирования властных структур и соответствующих социально-политических институтов. При этом определенное непонимание и необладание способностями и возможностями к разграничению идеологических структур и их элементов, установок с религиозными приводят к реакционному воздействию на последние со стороны властных структур при необходимости внесения коррекции и модификации в систему ныне актуальной идеологии.

Таким образом, можно утверждать, что, воспринимая патриарха Никона как «элемент» структуры официальной власти, всю его деятельность, его роль и значение изучали и оценивали как государственную, а затем — церковную (подтверждается также фактом полного отсутствия исследований его богословских, эк-

клезиологических, религиозных, культурологических и социально-политических взглядов). Учитывая идеологические модели иерократически ориентированного государства и наличие соответствующих социального заказа, информационной потребности, мы имеем в исследованиях о патриархе только идеологически окрашенные, тенденциозные выводы. Самым элементарным, доминирующим является исторический пласт, личностные и духовно-нравственные аспекты либо абберируются и фальсифицируются, либо замалчиваются, так как для официального идеологизированного общественного сознания и обществоведения являются деидеологизирующими, а следовательно, враждебными, опасными и как следствие — табуируются.

В связи с вышесказанным представляется описание религиозно-философских и богословских воззрений патриарха Никона, основанных на его творениях, эпистолярном наследии[9] и архитектурных строениях и ставших ярчайшими примерами исповедания действенности Имени Божьего в таинствах и существенности исповедания Его в тайне благочестия, утверждающего спасение.

Особенности древнерусской религиозно-философской и общественно-политической мысли

С момента крещения Руси «языческое время остается за порогом истории»[10]. Русь становится полноправной участницей всемирного, вселенского исторического процесса и культурной византийской традиции, от которой она получила свое рождение и которая сделала ее христианско-православной нацией[11].

При всех различиях в толковании идеи Третьего Рима ее истоками являются религиозные, культурно-исторические «образы мира» в национальном сознании с соответствующими этапами развития, изменения перспективы, в которых видит и реализует себя народ, государство, церковь; осмысление судеб царств и их столиц, столиц христианского мира — Рима, Константинополя, Москвы в их соотнесенности, судеб церкви — Римской, Константинопольской, Московской.

Концепция Третьего Рима изложена около 1523—1524 гг. Филофеем Псковским, хотя «идеи Рима в славяно-православном арсенале» встречаются с IX в. в кирилло-мефодиевской традиции[12]; размышления «о судьбах мира в связи с судьбами русского народа» отражены в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона; отдельные составляющие концепции есть в памятниках XV в., например в «Русском хронографе»,

«Изложении Пасхалии» митрополита Зосимы (1492), где иногда усматривается зарождение идеи Третьего Рима и дается характеристика Ивана III как «новаго царя Констянтина новому граду Констянтину — Москве и всей Русской земли» (правда, в «Повести» Симеона Суздальца (около 1441) и в «Слове на латыню» (1461 — 1462) уже уподобляется Константину отец Ивана III). В христианской истории выделяются следующие этапы: эпоха распространения христианства апостолами, эпоха православного царя Константина I, крещение русской земли великим князем Владимиром, названным вторым Константином, современная эпоха — время Ивана III, именуемого новым Константином. При этом нет намека на «падение» империи, напротив, ее создатель выступает как олицетворение начала христианского царства. Здесь впервые в официальной практике Русского государства была проведена политическая параллель: Иерусалим — Рим — Москва. «Рим» и «новый Рим» — это не только два разных города, но и два разных понятия, знака, символа (акцентуация не на месте, городе, а на вселенском характере деяния — распространении веры «по всей вселенной и во вся языки» и формировании церкви; параллель мировых столиц, прежде всего как священных центров, а политическая роль выражена меньше). Если в западноевропейской историографии разрабатывалась теория «translatio imperii», то русская мысль, основываясь на византийской, интерпретировала начало Западной империи как ее «удаление», «отпадение». Великий Рим, Греческое царство утратили субстанциональные элементы. Им противопоставлены неразрушимое Ромейское царство, сопричастное земной жизни Христа, и его наследница Русь как единственное политически независимое государство, освободившееся от ордынского ига. Следовательно, «Третий Рим — не претензия, а неизбежность».

Ромейское царство — это не конкретное политическое образование или геополитическое понятие, но функция, лишенная пространственно-временной характеристики. Ее носителями могут быть разные государственные образования. Великий Рим ее утратил, не сохранив конфессиональной чистоты; Греческое царство перестало быть ее политическим гарантом; теперь она перешла к России, что служит залогом продолжения земной истории человечества (здесь выражена идея историко-культурных и духовных корней и исторической ответственности). Впредь Третий Рим — Русское государство, Ромейское царство («Многажды и апостол Павел поминает Рима в Посланиях, в толковании глаголет: Рим весь мир» (л. 112)).

«Переменения» в судьбах царств, неотделимых от судеб церкви, завершаются образом апокалипсической жены, символизирующей церковь, обретающей покой в царстве Третьего Рима (весьма провиденциально — главный престол Русской церкви, православного государства в Москве посвящен Успению Пресвятой Богородицы).

Концепция Третьего Рима, служившая с момента создания одним из обоснований автокефалии Русской церкви, была закономерно включена в Уложенную грамоту и приобрела историко-канонический характер. К 1589 г. идея претерпела существенную эволюцию, что отражается в грамоте Московского собора, которая использовалась в идейных противостояниях второй половины XVII в. При рассмотрении эволюции и распространения идеи к началу XVII и в XVII в. выделяются следующие идеологические и мировоззренческие направления, сферы: использование ее в некоторых памятниках официальной (церковной и светской) литературы; трансформация идеи в старообрядческой эсхатологии; сохранение первоначального смысла концепции в русле рукописной книжности и ее влияние на формирование мировоззренческих основ национального самосознания.

Не зная схоластического, ренессансного и реформационного этапов, русская мысль развивалась по самобытной линии самореализации: с одной стороны, она восприняла некоторые элементы восточно-славянского языческого мировоззрения, многосоставного по форме; с другой — после принятия христианства в качестве государственной идеологии и вытеснения языческого типа мировидения она интенсивно ассимилировала и перерабатывала теоретические положения, установки и концепции развития восточно-христианской патристики[13]. После смены на рубеже X—XI вв. языческого типа мировоззрения христианским, с внедрением в XII—XIII вв. богословских и философских представлений раннесредневековая русская философия выступила как сложившееся явление. В XIV—XV вв., после падения Киевской Руси, в результате монгольского нашествия начался постепенный подъем, апогей которого пришелся на XVI в. В XVII в. произошла постепенная замена древнерусского типа мышления новоевропейским[14] — началось раннее Новое время.

Существовали ли философия и богословие в Древней Руси? Если приложить к Древней Руси те характеристики богословской и философской науки (обособленность, рационализированная вербализация, системность, школьность), то становится

понятно, что отдельных наук не было. Однако это не означает, что древнерусское христианство было лишено мировоззренческих основ, что оно не было движимо ни религиозным чувством, ни религиозно- и социально-философской мыслью. Богословская, философская и социально-политическая мысль существовала, интенсивно развиваясь и воздействуя на общество; она существовала не обособленно, а имплицитно во всех областях частной и общественной жизни и культуры: литургическое богословие находим в гимнографических памятниках, аскетическое и нравственное богословие — житийной литературе, библейскую археологию — апологиях и церковном искусстве, религиозную философию — сравнительном богословии и апологиях, философию и историю права — канонике, богословие истории — в древнерусских летописях, например начиная с «Повести временных лет» и достигая апогея в Филофеевом цикле.

На Руси с утверждением христианства учение отцов и учителей церкви не подвергается сомнению в силу факта принятия его Кафолической церковью, в силу предания, являющегося «основным и естественным мерилом в Православии»[15]. Все духовные ценности, созданные Византией, ее одухотворенная догматика и философия, ее этика и церковное искусство, перенесенные на русскую почву, «начинали как бы новую жизнь, приобретали совсем иные черты под воздействием национальных творческих начал»[16]. Наиболее ярко это проявилось в сфере церковного искусства, свидетельствующего о втором великом духовном влиянии византийской традиции — утверждении исихазма, догматическом признании паламитского учения о благодатных нетварных Божественных энергиях. Формирование такого богословия происходило в исключительные моменты истории. Так, во второй половине XVII в. интерес к канонической и экклезиологической проблеме в ее сакраментально-литургическом аспекте проявился в спорах о времени преложения Святых Даров, водосвятных чинопоследованиях, об алиллуях и т. д.

Русская философия началась с иконы, которая воплотила такие глубины национально-православного духа, что превзошла возможности вербального выражения и онтологического постижения. Выражаясь посредством иконографии и церковной архитектуры, русская религиозно-философская и богословская мысль представлялась как «немое» искусство, «умозрение в красках» (Е. Н. Трубецкой), «интеллектуальное молчание» (Дж. Биллингтон). Экзистенциальное значение русско-

го церковного творчества (невербального) состоит в том, что оно раскрывает усвоенное Русью учение о церкви[17], а созерцательное переживание является одной из существенных составляющих в структуре индивидуального и общественного опыта.

Таким образом:

1) христианское вероучение как грандиозная по глубине и универсальности мировоззренческая, религиозно-философская система было целиком перенесено на русскую почву и явилось источником религиозно-философской и богословской мысли, обращенной к евангельской вере. Из общей теоретической основы христианского вероучения в Русской церкви сначала формировались проповедь, экзегетика, этика, затем — каноника, сотериология, аскетика, догматика, патристика, герменевтика, христология, экклезиология, археология;

2) идея Третьего Рима изначально была открытой и побуждающей к размышлениям, обладала мощным творческим потенциалом, используемые идеологемы которой привели к деформации и самой идеи. Актуализация отдельных смыслов (идеологем), формирование и раскрытие новых смыслов делались многими и в разные периоды, эпохи. Идея, богословски лаконично и четко сформулированная Филофеем, сразу обрела полноту содержания, а формула «Третий Рим» — сущность символа. В процессе ее эволюции наблюдались не только упрощение содержания и смысла первоначальной идеи, неприятие, снятие, утрата отдельных тезисов, полемика с некоторыми из них, но и возвращение к начальному содержанию;

3) на Руси сложилась характерная и своеобразная философская традиция, притом с большим жанровым, именным разнообразием. Вместе с тем намечаются пути дальнейшего становления и развития, о чем свидетельствует историософия летописцев, провиденциализм митрополита Илариона, экзегеза Климента Смолятича, притчи Кирилла Туровского, аскетическая аксиология преподобного Феодосия Печерского и мирская — Владимира Мономаха, философская антропология митрополита Никифора, афористика Даниила Заточника и т. д.[18] Все эти тенденции, развиваясь в русле религиозных, богословских традиций, преодолевая влияние схоластики, рационалистических западно-европейских традиций, подготовили базу для мощного всплеска, начиная с XIX в., такого самобытного, ни с чем не сравнимого явления мировой философии, как русская религиозно-философская мысль.

Церковное служение и социально-политическая деятельность патриарха Никона как выражение его религиозно-философских воззрений

Никон стал предстоятелем в тот период, когда уже была сформулирована идея «Москва — Третий Рим», когда были переработаны и пережиты основные иосифлянские споры, когда активно трудились «ревнители благочестия», когда все общество с ужасом ожидало пришествия антихриста. Довольно рано познакомившись с общественной, духовной и культурной жизнью Москвы, будущий патриарх уловил и те тенденции в развитии религиозно-философского созерцания, миропонимания, церковно-государственных отношений, которые ему со временем пришлось продолжать и противодействовать им, осмысляя, реформируя и утверждая.

Никон в работе «Возражение, или Разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию Патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы» (20—22-й вопросы) выразил взгляды в области социально-политического строительства. Он дал понимание христианства в смысле признания религиозно-нравственной обязанности государственной власти иметь потому в качестве руководящего идеал церкви. Основанием союза, или симфонии, церкви и государства являлась, таким образом, не только взаимная польза, но и самостоятельная истина, поддерживающая этот союз.

Патриарх считал, что Московскому царству — Третьему Риму — грозит разрушение, ибо как раньше была разрушена Мидийская империя Вавилонской, Вавилонская — Персидской, Персидская — Македонской, а Македонская — Римской, так эта последняя будет разрушена антихристом, а он — Христом. В апостасии он видел знаки наступления антихристова царства и грядущую гибель отечества, поэтому боролся мольбами, протестами, своим удалением с кафедры, отряхиванием праха со своих ног, анафемой на правонарушителей, грозными пророчествами, непреклонной стойкостью к посылаемым на него гонениям и т. д. Патриарх говорил, что выход есть, он — в освящении, оцерковлении всей полноты личной жизни, но более важно — общественной, так как этим будет достигнута святость Руси, в этом будет спасение.

Следуя идее Святой Руси и Третьего Рима, столица которого — Москва, Никон видел Московский патриархат хранителем Вселенского православия, Ромейского царства и восстал не только против заместительства престола Древнего Рима, но са-

мостоятельного принятия важнейших решений, способных привести к нарушению канонического единства церкви, без совета и благословения вселенских патриархов. Третий Рим есть задание, поставленное Руси с целью быть хранительницей и средоточием истинного православия, а не православия, преломленного исторической средой и условиями XVI в., в котором русский церковный обряд занимал равное место с догматом веры, утратив различие между главными и второстепенными вещами, о которых напоминал святейшему Никону Константинопольский патриарх Паисий. Православная церковь не может быть церковью самодовлеющей, она лишь часть Вселенской церкви и между ее частями должны быть каноническое общение и согласие.

Никон хорошо знал о геополитических намерениях и стремлениях царя, перед чьим взором вставали Украина, балканские государства, а за ними — Константинополь. Московское государство расширялось — были присоединены Малороссия, Белоруссия, Карелия. Вместе с этим процессом шел и другой — ассимиляция присоединенных территорий и народов, унификация культур и традиций. За соединением Малороссии с великой Россией естественно должно было последовать и соединение церквей. Патриарх активно обеспечивал эти процессы: заселял свои — Воскресенский Нового Иерусалима и Иверский Валдайский — монастыри разноплеменными народами, активно заимствовал культурно-технические достижения и наследие западных народов, распространяя их в столице и монастырях, организовывал школы, приглашал ученых, переводчиков, разных искусных дел мастеров, устраивал типографии и печатал множество книг, развивал архивно-библиотечное дело и т. д.

Система национально-исторических, культурных и социально-политических идеалов в русском самосознании, на которые патриарх Никон обращал внимание при раскрытии образа Святой Руси и Третьего Рима, весьма отличалась от «старообрядческих» представлений с их последним «неповрежденным» словом и критериями истинности и во всем масштабе была воплощена в созданных им монастырях, но особенно выразительно в Воскресенском Нового Иерусалима.

Вся его деятельность носила необычный, нетрадиционно реформаторский, но исключительно кафолический характер. Всякое нововведение, способное привнести упрощенность и индивидуалистически-партикулярный характер восприятия и исповедания истин веры, строго изгонялось. Ярким свидетельством того являлась и его борьба за церковное благочестие в отношении к иконам, а также мастерам, писавшим во франкском стиле.

Будучи утвержденным в каппадокийской богословской и мировоззренческой традиции, что было несвойственно и практически непонятно его окружению, характеру времени, и осознавая, что если Греческое православие внесло в сокровищницу православия его догматическую разработку, а православие Сирии и Египта подходило к православию преимущественно с мистической стороны, то в стремлении русского народа он ощутил желание понять православие не столько как отвлеченную догматическую систему, сколько как нравственно оживотворяющую силу. При этом христианскую жизнь он рассматривал как жизнедеятельность человеческого духа, нравственно возрожденного христианством, и всем своим церковным служением и социально-политической деятельностью старался выразить и утвердить это, участвуя в государственных делах, вероятно, с надеждой на истинную христианизацию государства, которое не только представляет собой последнее православное царство, но и станет Святой Русью, тем заветным «дольним миром, устроенным во образ Горнего».

Святоотеческие основы религиозно-философских воззрений

Утверждение о непостижимости Божьей являлось, по сути, отправной точкой богословия патриарха Никона, тесно связанной с учением о христоцентричности, об «обожении» человека и о его соборной сущности: «Вы же есте тело Христово и уды от части. Не тело бо токмо, рече, но и уды есмы… многих воедино собирая и показуя всех едино нечто по телеси образу бывших и едино сие многими составляемо, и во многих сущее (л. 127 об.)…» и «Наше бо житие на небесех есть, и живот наш тамо сокровен со Христом в Бозе, и почести тамо (л. 365)»[19].

Божья сущность недоступна, т. е. Бог — вне понятия сущности, в то же время он нечто доступное. Используя апофатические выражения, патриарх постоянно подчеркивал, что Бог есть Пресвятая Троица[20]. Рассуждения Никона были сходны с рассуждениями Григория Богослова и Симеона Нового Богослова, когда он говорил, что человека и Бога разделяет риза (растленная грехами плоть): «(л. 275)… Риза бо и покров души плоть есть» и может быть преодолена покаянием[21] и «Аще кто плоти своея не разстелет, сиречь не смирит о Христе, еже суть Путь и Живот, и в нем присно не пребывает, уклоняяся от всякаго беззакония и неправды, и не восходит нань Господь». Степень нашего знания о Боге пропорциональна степени нашей веры, исполнения его заповедей — «(л. 167)… подобни Ему будем и узрим Его, якоже есть».

Для Никона исповедь Христа всем своим существом являлась как задачей личного спасения, так и примером, образом, призывом к спасению иных, ради которых он был призван к служению. Поэтому патриарх свидетельствовал словом и делом о пресвятом Имени Божьем, так как эти дела и мысли слагаются из всех понятий, выражаемых его именами.

Любовь к Священному Писанию, польза и значимость его чтения и знания очевидны, как и соблюдение церковных правил и нравственного закона, и т. д., о чем неоднократно напоминал патриарх, особенно царю и ближайшему окружению, а в их лице и всем христианам в «Духовных посланиях христианину (Царю)»[22].

Антропологические воззрения и нравственное богословие

Патриарх Никон, базируясь в своей деятельности на святоотеческой традиции, в антропологии сконцентрировал внимание на христоцентричном и экклезиологическом принципах: «Вы же есте тело Христово и уды от части…». Однако наиболее важным для патриарха являлось исповедание Христа в любви: так как Бог проявляет Себя человеку в любви, жертвуя Собой ради спасения через любовь, так и все должны уподобиться Ему, совершенствуясь, становясь человеколюбивыми, чтобы быть «образом Божиим» и, наконец, обожиться: «(л. 167)… Составляет же свою любовь в нас Бог, яко и еще грешником сущем нам, Христос о нас умре. Бывайте же подобни Богу яко чада Божия, и ходите в любви, якоже и Христос возлюби нас и Себе предаст за ны, приношение и жертву Богови». Такие высказывания патриарха сближают его учение с традиционными взглядами восточных отцов. Согласно Дионисию Ареопагиту, «обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним»[23]. Скорее всего Никон был близок к отождествлению подобия Божьего в человеке с «обожением» — мистическим единением человека и Бога: «(л. 302 об.)… Всяк рожденный от Бога греха не творит, яко семя[24] Его в нем пребывает, и не может согрешати, яко от Бога родися… возлюбим (л. 168) друг друга, яко любы от Бога есть. И всяк любяй от Бога рожден есть и разумеет Бога, а не любяй, не позна Бога, яко Бог любы есть».

С антропологической темой тесно связаны нравственно-аскетические и мистические воззрения патриарха Никона. Преображение «тварного» мира начинается с преображения человеческой личности. Последнее же возможно в случае осознания человеком своего греха, принесения покаяния и в стремлении избавиться от

него: «(л. 299) Яко подобает веровавшим Богови первее каятися... (л. 177 об.)... аще не покаетеся, вси такожде погибнете». Вся ветхозаветная история свидетельствует, что причина несчастий заключена в человеческих грехах, а покаяние отвращает гнев Божий как от человека, так и от целого народа.

Душевная греховность напрямую связана с плотской, которая вводит человека в грубейшее состояние. Повергших свой грех Никон сравнивал с царями: «Цари тогда бываем, егда владеем страстми телес наших, когда приносим вся чювствия наша».

Святейший много внимания уделял и добродетелям: «Плод бо духовный есть во всякой благостыни и правде и истине, искушающе, (л. 283 об.) что есть благоугодно Богови. И паки: Плод духовный есть любы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. И по мале. Аще живем Духом, Духом и да ходим. Не бываим тщеславни, друг друга раздражающе, друг друга завидяще», которые необходимо постоянно в себе развивать, чтобы не стать богопротивниками: «(л. 321)... Уне бо ти есть, да погибнет един от уд твоих, а не все тело твое ввержено будет в геену огненую».

Рассматривая систему нравственного учения патриарха Никона[25] как составную часть святоотеческой традиции, можно все основные его мысли разделить на добродетели по отношению к Богу, к самому себе и ближним, к государству и властям. В двух последних разделах нравственные и социальные темы у него довольно тесно переплетаются, так как нравственность каждого отдельного человека отражается в социальной жизни (весьма интересным является перечень обязанностей, которые должен исполнять царь, притом и как человек, и как правитель[26], и проблемы, возникающие в обществе, часто коренятся в нравственности его членов).

Экклезиологические и канонические воззрения

Патриарх Никон, как и любой богослов, уделял много внимания экклезиологической и эсхатологической проблемам. Он отождествлял небесную церковь с эсхатологическим царством, единственным местом спасения, в то же время старался выработать некоторые принципы преобразования этого мира, придавая ему экклезиологические черты. Патриарх указал на свойства церкви — святость, единство, соборность, вселенскость и апостольность, а также на то, что все сотворенное — «яко о Нем создана всяческая на небеси, яже и на земли видимая и невидимая» — сотворено о Христе, потому что «все исполнение и

тем примирити всяческая к Себе, умирив кровию Креста Своего Собою, аще земная, аще небесная», и в нем заключено в восстановлении Богочеловечества. Так как церковь есть единство небесного и земного, то и «(л. 331 об.)... яко небесная, такожде подобает и земная украшати в славу Божию... Но паче земнаго царства саном и славою и честию и силою ея украшати подобает».

Никон с особой ревностью относился к охранению утвержденной церковной иерархии, власти. Со временем в церкви установились структурная иерархия и соответствующие ей строго соблюдаемые обязанности: «(л. 203) Подобает каждому своя мера знати, а не совосхищатися не сущая своя, ниже се строение церкви, но паче гонение... Праведно есть и нам всякую церковных ограждении новину потребляти или разоряти, видящим новины всегда виновны бывати церковнаго смятения и разлучения». Особое положение занимал в церковной иерархии патриарх: «Патриарх есть образ жив (л. 97) Христов и одушевлен делесы и словесы в себе живописуя истину».

Никон ревностно отстаивал и обосновывал церковные права, этим (экклезиологическим, церковно-государственным) вопросам он посвятил большую часть своего труда «Возражение...» (26-й вопрос, л. 450 — 1039 и частично в других вопросах).

Сообразно духовной и мирской природе устанавливалась и власть, обладателями которой являлись священствующие во главе с предстоятелем и власть имущие во главе с царствующим, и соответственно ей — права и обязанности. Архиереи и священники, призванные хранить духовный закон и оберегать его, обладают и соответствующими правами, данными Богом — вести к спасению верующих в Христа людей: «(л. 367)... Священник же аще кого свяжет на земли, ни сам Бог разрешит того, якоже свидетелствует, будет, рече, связан и на небеси... Зриши ли, яко небеснаго жителства достойнаго свяжет священник на земли, Бог того на небеси (л. 367 об.) не разрешит». Сан епископа предполагает строгое соблюдение правил, в соответствии с которыми организуется и его личная жизнь, и священнослужение, и деятельность.

Вопрос об оставлении Никоном патриаршего престола основательно освещен в историко-критической исследовательской традиции. С позиции предстоятеля-исповедника, аскета, утвержденного в православной традиции, он также решен: «...много есть и заповеди Божия и показание бегания самого Христа и святых его апостол и святых всех, еже прежде времени не пометатись (л. 186) в напасти».

В труде патриарха Никона практически нигде нет высказываний по поводу раскольнических тенденций. Он лишь заметил в общеканонических размышлениях, что «Аще который причетник досадит епископу да извержется. Писано бо есть, князю людей своих да не речеши зла (прав. 55 св. апостол)», и в нравственно-аскетических, что «(л. 47 об.)… кто инако учит и не приходит ко здравым словесем Господа нашего Иисуса Христа, и еже по благочестию учению разгорде ничесо же сведый, но болезнь о взыскании и любопрениих. От них же бывает зависть, рвение, хула, мнения лукава, прихождения растленных человек умом и отчюжденных от истины, мнящих приобретение быти благочестие, отступай от таковых». Основные же тенденции к церковной смуте и разрушению церковного единства — расколу — патриарх видел в действиях: «(л. 258 об.)… Крутицкой мирополит, якоже вторый Максим глаголемый Кинин, еже сказывается безстудный, Церковь Божия раздра и многа мятежа и молвы сию исполни. Волк вместо пастыря бысть и вся грехи прощати готов согрешающим. Единаго ради еже нечествовати в повелениих, рекше (л. 259) преступати заповеди, якоже глаголет великий богословец Григорий: Чюждь убо сии Максим от епископства да будет и вси от него поставлении презвитеры и диакони и прочии причетницы чюжди священия… Почто сих повеленых от Бога Крутицкий митрополит не исполняет, но тамо гоняет, где мирским злосмрадием воняет».

Особенности экзегетики патриарха Никона

Библия для Никона являлась источником вдохновения. Библейские тексты редко служили основой для развития его мысли — он не занимался их объяснением стих за стихом, чаще ее приводило в движение желание выразить актуальные идеи, а библейские образы использовались им для раскрытия этих идей. Патриарх часто обращался к опыту и мыслям авторитетных святых отцов, особенно Иоанна Златоуста, Василия Великого, пророков, святителей, книгам законов, к традиции, проявляя интерес лишь к тому, что важно и призвано охватить весь спектр проблем, освещаемых в речи. На широко задаваемых семантических полях Никон умело пользовался системой образов и аллегорий.

Гомилетические способности патриарха были поразительны[27]. Анализ структуры и содержания грамот с поучениями позволяет говорить о наличии в них двучастности: непосредственно послания и богословской разработки проблемы. Послание, т. е. 1-я часть, строится по следующей схеме: архипастырское привет-

ствие с известием о событии; краткое изложение значимости события, предметной и метафизической сущности явления; библейские и святоотеческие свидетельства о подобных явлениях, действиях, их необходимости и пользе для как мира, так и индивидуальной жизни; призыв к действию (изначально задается и разворачивается смысловое поле, актуализируются механизм и порядок взаимодействия социальных и духовно-душевных структур бытия и религиозного сознания, затем образ(ы) насыщаются историческими, эстетическими и аксиологическими составляющими, приводящими к доминирующей значимости духовных стратегий в системе религиозного бытового сознания и формированию мотива действия). Далее мотив получает подтверждение в системе образов, свидетельствующих о жизнеутвердительном преобладании духовного компонента над социальным, и окончательно закрепляется (мотив) в действии как основная жизнесоставляющая стратегия. Во 2-й — богословско-проповеднической части — предлагается ряд святоотеческих текстов с соответствующими символическими рядами, раскрывающими историческую, социокультурную, каноническую (правоверную) и метафизическую взаимосвязь, затем проявляются — актуализируются наиболее важные образы и элементы системы смыслообразования в их богословской интерпретации, которые призваны сформировать стереотипы восприятия и сущностной интерпретации явлений жизни. Таким образом, мы видим не только совершенно иной, новый подход к построению, но и наличие теоцентричного и агиографо-центричного принципов построения как послания, так и непосредственно проповеди в нем.

Концепция пастырства патриарха Никона

В «Духовных посланиях христианину (Царю)» и «Духовном завещании» кроме общих наставлений о благочестии Никон дал указания о долженствующем епископам, священникам, дьяконам и настоятелям как тем, кто призван хранить духовный закон и веру в чистоте и неизменно.

Существенными в его системе воззрений являются и священнические облачения, которые, будучи символами, согласующимися со всей вероучительной системой, представляют собой начальный этап-школу катехизации[28]. Поэтому не удивительно, что весьма большое значение патриарх придавал как внешнему виду, благолепию священнических одежд, так и торжественности богослужений, которые были основной формой образования

верующего народа. Вместе с тем святейший, понимая значимость просвещения, начал устраивать школы.

По свидетельствам Павла Алеппского, патриарх «очень любил греческий язык и старался ему научиться»[29]. Увлеченность Никона теоретическим знанием подтверждает его библиотека[30]. Патриарх занимался, как уже было отмечено, литературным трудом. Кроме упоминавшихся работ он составил «Сказание о создании Иверского монастыря и о перенесении в него мощей св. Иакова Боровицкого...», которое напечатали в том же монастыре в конце октября 1658 г. Митрополит Филарет (Гумилевский) считает, что Никоном написана и летопись, известная в исторической науке под названием «Никоновская», которая издана в 1820—1821 гг.

Новоиерусалимский монастырь как выражение религиозно-философской и богословской системы воззрений и деятельности патриарха Никона

Для патриарха связь между богослужением и духовной (мистической) жизнью была неразрывной. При этом можно говорить о синкретичности богословия и богослужения, а также храмосозидания (ни у кого больше это свойство не было выражено так ярко). Богослужение составляло неотъемлемую часть жизнедеятельности-существования, мировоззрения, духовности Никона и являлось важной составной частью его богословия, которое можно определить как «литургическое».

За основу устава Воскресенского монастыря патриарх взял Иерусалимский, но кроме этого ввел особые «чины», так как Воскресенский монастырь создавался «во образ Горнего» Иерусалима и по подобию Иерусалимского храма Гроба Господня и святых мест Палестины. В XVI—XVII вв. Иерусалим еще воспринимался как символ, который можно «переставлять по карте» и присваивать тому или иному географическому месту. Он был синонимом «центра Православия», религиозной (церковной) столицы, может быть, и Вселенского православия, потому что географические объекты носили сакральный характер, т. е. привязывались не к месту, а к вере. В связи с этим степень достоверности воссоздания святынь определялась взаимосвязью разнохарактерных, непосредственно не зависящих друг от друга начал: уровня знаний об образце и уровня требуемой общественным сознанием точности воссоздания принятого за образец объекта. Для средневековой системы религиозных представлений и переживаний была важна трансляция-закрепление имени, хотя были

случаи и довольно точного, конкретного воспроизведения объекта религиозного поклонения и почитания.

Стремление воплотить под Москвой (Третьим Римом) Святой Руси наиболее почитаемые всем христианским миром святыни, скопировав их, опирается на особенность восприятия русскими христианской символики, вероучения, которое характеризуется конкретизацией их в богословии и древнерусском искусстве.

К середине 1660-х гг. территория, окружавшая монастырь, рассматривалась как Святая земля с палестинскими наименованиями[31] и различными церковными сооружениями: храмами, часовнями, крестами. Святые места монастыря Нового Иерусалима воссоздавали полный цикл христологических праздников, связанных с новозаветной топографией Святой земли. При всей верности образцу патриарх все же привнес в сооружение некоторые отличия, свидетельствовавшие о том, что он хотел придать воздвигаемому храму всероссийский, соборный и, может быть, вселенский характер: в главном алтаре были устроены троны для вселенских патриархов — Антиохийского, Александрийского, Константинопольского, Иерусалимского и Московского. По монастырскому преданию, Никон предполагал создать их так, чтобы в разных приделах богослужение могли совершать разноплеменные православные: греки, грузины, молдаване, белорусы, украинцы и др. (по образу принадлежности престолов разным христианским конфессиям в храме Гроба Господня), что подтверждается разнонациональной братией патриарших монастырей. Также значимые элементы храмового комплекса — ротонда, кресто-купольная часть, земляная церковь с самостоятельной функцией — воспринимались как образ Пресвятой Троицы. Множество важных священных предметов и мест, приделы с надписями на белокаменных плитах, многоступенчатая колокольня и другие объекты собора создавали впечатление, соответствующее представлениям о большом количестве зданий в раю — «в дому Отца Моего обителей много суть».

Целостной, крайне сложной и глубоко продуманной являлась система художественного оформления комплекса. Иконостасы в соборе были как изразцовые (керамические — 11, ныне 9), так и резные деревянные. Наибольший интерес представляет центральный 12-ярусный, в системе которого кроме местного, праздничного, апостольского, пророческого и праотеческого рядов были помещены ряды икон с изображением Страстей Господних. Эти же сюжеты были продублированы на иконостасах заалтарных приделов и на Голгофе. Настенные росписи центральной части строго следовали тексту изразцовой надписи

по периметру собора: «Сказание о церковных таинствах, яко храм или церковь мир есть, сие святое место, Божие селение и соборный дом молитвы, собрание людское…» (текст из переведенной при патриархе «Скрижали», 1656), раскрывая символику частей храма и таинства евхаристии. Вместе с тем в алтарной части помещались ветхозаветные прообразы храма Нового Иерусалима и таинств, совершаемых в нем. В куполе собора было изображено Воскресение, на стене первого яруса хоров — 38 святых, песнопения которых образовывали богослужебный годичный круг. Напротив алтаря находилась ротонда, где в центре ее помещался Гроб Господень. Над ним, в шатровом небе, был изображен Господь Саваоф с исходящим из Его уст в виде голубя Святым Духом и предстоящими ангелами, в шатре имелись картины, которые были установлены под 60-оконными проемами и представляли собой живописную симфонию, раскрывающую идею прообразовательности, пророчеств о Спасителе, Его страданиях, смерти и победе над смертью Воскресением. Они вторили керамической надписи, сделанной патриархом по окружности ротонды между вторым и третьим ярусами хоров: «Отдадим образу пообразное, познаем наше достоинство; почтим начало образное — поим тайну силы, из-за кого Христос умре; будем яко Христос, занеже и Христос, яко и мы; будем Бози Его ради, зане и Он нас ради человек бысть; яко же изволи прият горшее, да даст лучшее; обнища, да и мы Онаго нищетою обогатимся рабий зрак прият, да свободу мы восприем; сниде — да мы возвысимся; искусися, да победим бесчествования, да прославимся; умре, да ны привлечет к Себе низлежащих в греховном падении. Днесь спасение миру, елико же видим и елико невидим; Христос из мертвых совоста, Христос к Себе восприходит, Христос из гроба — свободитеся из уз греха. Воскресе Христос — и спадоша демоны; воскресе Христос — и радуются Ангели; воскресе Христос — и жизнь жительствует; воскресе Христос — и мертвые ни един во гробе; Христос воста от мертвых — начаток умершим бысть. Да днесь из мертвых воскресе и мене, победника, возноватворит духом и в нова облек человека. Даст нашему зданию, иже по Бозе разсуждаем, Здателя благ и Учителя, Христу и соумерщвляема усердно и совоскрешаема, Тому слава во веки. Аминь. Написася сие лета 7174, от воплощения Господа нашего Иисуса Христа 1666 года». Вокруг кувуклии как будто в исходящих от нее солнечных лучах размещались массивные колонны, символизировавшие предстоящих Богородицу, Иоанна Предтечу и 12 апостолов. Далее свет Божественной благодати восходил на 70 малых апостолов, символом

которых были колонны верхних ярусов, а через оконные проемы изливался своей просвещающей мощью в мир. К хору святых апостолов и всех святых присоединяются чины праотцов и пророков, а выше — «ангельское воинство ужасахуся, снисхождение славяще Твое: Воскресе Христос!» — ангелы трубят в духовные трубы на все стороны света с начертаниями на хартиях: „Где ты, смерти жало? Где ты, аде победа?“. Все силы бесплотные, все святые, все предстоящие и молящиеся у Гроба Господня всем миром славословят воскресшего и сидящего «одесную» Отца Иисуса Христа, «спрославляемого» в единой и нераздельной Пресвятой Троице, которая «суть жизнь вечная»: „радуйся и веселися, граде Сионе, красуйся и радуйся Церкве Божия“»!

Пространственно-архитектурная композиция монастырского комплекса с его художественно-декоративным оформлением, и в частности шатра ротонды над Гробом Господним со словами Григория Богослова: «Отдадим образу пообразное, познаем наше достоинство; почтим начало образное — познаем тайны силу, из-за кого Христос умре», явилась единственным и неповторимым монументальным памятником художественно выраженной богословской мысли и православному мировоззрению во всей полноте и многогранности, характеризующимся мистическим проникновением в суть образа и его созерцанием, который, осуществляясь и осуществляя реальность, обеспечивает единство, неразрывную взаимоответственную связь Творца и сотворенного, сакрального и профанного, бесконечного и конечного, трансцендентного и имманентного, феноменального и ноуменального мира для жизни как человека, так и общества в целом.

* * *

Пройдя сложный путь исторического и метафизического становления, русская духовность и соответствующее ей мировоззрение составили совершенно особое явление, интерес к которому неустанно растет. Крупнейшие представители философской мысли С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, С. Н. Трубецкой и многие другие[32] выделяли следующие его черты:

— интуитивность в поисках истины, приводящей к религиозно-эмоциональному толкованию жизни, стремление к умозрительности, а не систематическому и понятийному познанию. Именно эта антирациональность русского мышления привела к созданию самобытной теории познания (онтологической гносеологии), которая легла в основу отечественных религиозно-философских,

социально-политических и психологических построений, суть которых — признание жизненного опыта как основы познания истины;

— онтологизм, тяга к реализму, что приводит к признанию примата жизненного факта над мышлением, когда познание осуществляется через переживание, так как именно жизнь есть реальная связь между я и бытием, в то время как мышление является лишь идеальной связью между ними;

— примат морального и социального начала в русских религиозно-мировоззренческо-философских построениях;

— глубокую религиозность, выступающую как принцип философствования, противостоящий рационалистическому принципу;

— персонализм, который понимается как непрерывная связь между Словом и Личностью человека (в том числе ученого или мыслителя). Поэтому недостаточно знать, «что сказано или написано», кем и в каком жизненном контексте, надо уделять существенное внимание и «молчаливой мысли поступков, движений сердца к скрытой мысли, таящейся в сложном, подвижном рисунке индивидуального лица»[33].

Антоний Великий установил внешние правила подвижничества, поучая всему, что может расслабить и укрепить душу. Макарий Великий каждым словом давал направление «подвизающимся» трудам, указывая и их конечную цель; раскрывал сущность христианства, цель и венец пути, освящение души благодатью Святого Духа. Ефрем Сирин созерцал грозную правду Суда Божьего и огненным словом призывал к непрестанному покаянному очищению души, бессильной без очищения достичь Царства Божьего. Иоанн Лествичник анализировал внутреннее состояние духа, природу чувств, страстей и раскрывал процесс их зарождения, развития и видоизменения. Исаак Сирин создал своеобразную, основанную на духовном опыте теорию познания, раскрывая шествие и подъем души к Богопознанию от низшей ступени до способности созерцания тайны Святой Троицы. Симеон Новый Богослов с величайшей живостью и реальностью раскрыл потусторонний мир как реальность, находившуюся у него перед глазами, какой для плотского (мирского, греховного) человека является мир дольний. Патриарх Никон, усвоив святоотеческую традицию, свидетельствовал о том, что «... изменение же убо бяше Христово, смертию Его искуплении и веровавшии Ему словом же проповеди и иконным изображением, ими же велие дело смотрения избавленным познавается. Крестом же и прежде Креста и по Кресте Страстьми же и чюдеся Его. От них же и подража-

ние (л. 114) страданий Его на апостолы, оттуду же на мученики преходит, и теми же даже до исповедников и постников преходит. Верующим и проповедающим, сие есть благовествующим, словеса на письменах, вещи на начертаниях, и во едину обое совершати ползу. Словесы же проповедание и иконами истины извещение. Словом освящающим устне, таже слышателем словом, ведущим и проповедающим, яко освещаются убо такожде честными иконами очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Богувидению, якоже и Божественными храмы и священными сосуды и иными вещьми в писаниих и умышлениих, в жертвах, (л. 114 об.) в храмех, во изображениих, Тому, убо яко Богу и Владыце, поклоняющеся и чтуще. Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера Вселенную утверди... святии апостоли и святии отцы священными изображении и храмы и жертвами в писаниих и умышлениих очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Великому Василию мнится, священными иконами ум на первообразное возводити...», но также понуждал к освящению и преображению жизни не только живущих в монастыре, но и всего общества, возводя и демонстрируя ему святой образ Нового Иерусалима, который есть задача и путь для христианского мира, реализующийся в симфонии государства и церкви.

Примечания

[1] См.: **Зызыкин М. В.** Патриарх Никон: его государственные и канонические идеи. М., 1995. Ч. 1. С. 8; Ч. 3. С. 270.

[2] См.: **Николаевский П. Ф.** Об обстоятельствах ухода Патриарха Никона // Христианское чтение. 1883; **Он же**. Жизнь Никона в ссылке // Там же. 1866.

[3] См.: Словарь книжников и книжности. СПб., 1993. Вып. 3, ч. 2. С. 282—284.

[4] См.: Свод «Судного дела» Никона, Патриарха Московского и Всея Руси, и других архивных материалов как проблема интерпретации. М., 2000. Деп. в ИНИОН РАН. ц 55296.

[5] См.: **Севастьянова С. К.** Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». СПб., 2003. С. 3, 404—458.

[6] См.: **Easton D.** System Analysis of Political Life. N. Y., 1967; **Buckley W.** Sociology and modern System Theory. Englewood, 1967; **Etzioni A.** «Elemente einer Makrosoziologie» in Theorien des sozialen Wandels. Kцln, 1970; **Lemberg E.** Ideologie und Gesellschaft. Stuttgart, 1971; **Deutsch K. W.** Politics and Government. How People decide their Fate. Boston, 1974; **Feuer L. S.** Ideology and Ideologist. Oxford, 1975. P. 17, 96; **Seleger M.** Ideology and Politics. L., 1976. P. 102—112; **Штурман Д.** Наш новый мир. Иерусалим, 1986.

[7] См.: **Weber M.** Gesammelte Aufsдtze zur Religionssoziologue. Tuebingen, 1934. Bd. 1. S. 244, 247, 252; **Idem.** The Sociology of Religion. Boston, 1964. P. 58—59, 209.

[8] Ср.: **Dones J.** Politische Soziologie der Volksrepublik China. Wiesbaden, 1980. S. 215—219.

[9] См.: **Никон**, патриарх. Возражение, или Разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию Патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы // РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 4, л. 2—1039; **Он же**. Духовные наставления христианину (Царю) // Там же, ч. 1, л. 298—393; **Он же.** Духовное завещание Никона, Патриарха // РГБ ОР, ф. 178, ц 9427, л. 485 об., 493 об.; **Он же**. Слава. Переписка... // Патриарх Никон. Труды. М., 2004.

[10] **Флоровский Г.** Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.

[11] См.: **Шмеман А.** Знаменательная буря // Вестн. Рус. Зап.-Европ. патриаршего экзархата. 1971. ц 75—76. С. 220.

[12] См.: Идея Рима в Москве. XV—XVI вв.: Источники по истории рус. обществ. мысли. Рим, 1993. С. 29—34.

[13] См.: **Буланин Д. М.** Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 96—137.

[14] См.: История философии: Запад—Россия—Восток. М., 1995. С. 447—448.

[15] **Шмеман А.** Исторический путь православия. Париж, 1989. С. 198.

[16] **Удальцова Э. В.** Культурные связи Византии с Древней Русью. М., 1985. С. 16.

[17] **Мумриков А. П.** Завет Преподобного Сергия Радонежского как направление в православном богословии: Рук. Б-ка МДА. 1983. С. 25 — «Понятие, выражаемое созерцанием, глубже, чем понятие, выражаемое дискурсивно».

[18] См.: **Горский В. С.** Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988.

[19] **Никон**, патриарх. Возражение...

[20] Там же, «(л. 485 об.) ради пречистыя истинныя нашея веры во единосущную и неразделимую и Живоначалную Троицу. Иже Вседержителя Бога Отца благоволением и щедротами и еже к нам единороднаго и собезначална Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, и поспешением и действом Пресвятаго и вседетелнаго и Животворящаго Духа».

[21] Там же, «(л. 177 об.)... аще не покаетеся, вси такожде погибнете. Или о богатстве благости Его и пождании и долготерпении не радиши, не ведый, яко благость Божия на покаяние тя ведет. По жесточеству же твоему и по непокаянному сердцу, щадиши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия, иже воздаст коемуждо по делом его».

[22] **Никон**, патриарх. Духовные послания христианину (Царю), «(л. 305) Яко обличение еже не любити Бога и Христа Его, еже заповеди Его не творити, показание же еже любити творение заповедей Христовых и терпение во иже о Нем страданиох даже до смерти. (Подтверждает цитатами: Ин. 48, 51, 50, 31, 43, Рим. 49); (л. 307) Яко почитати и славити Бога, иже волю Его делаяй. Обезчещает же преступаяй Того закон. (Ин. 56, Мф. 11, Фил. 236); (л. 311) Яко не подобает небрещи влагающих разум со вниманием Господняя словеса слышащему внимати и творити хотения Его. (Мф. 61, 51, Мк. 29, Ефес. 229, Лк. 68); (л. 313) Яко кончина греху — смерть. (Ин. 11, Рим. 93); (л. 314) Яко кончина заповеди Божия — жизнь вечная. (Ин. 33, 43, Рим. 93); (л. 316) Яко делание греха отчуждает от Бога и присвояет диаволу. (Ин. 31, 32); (л. 317) Яко иже к Богу присвоение не во плоти сродства познавается, но в потщании хотениих Божиих исправляется. (Ин. 32, 51, Лк. 36, 58, Рим. 97); (л. 318) Яко подобает всякому глаголу или вещи верна приводити свидетельства от богодухновенных книг писаний во извещение убо благому, в постыжение ж лукавому. (Мф. 7, Мк. 28, Деян. 3); (л. 320) Яко не достоит просто, ниже неиспытательне

от лицемерствующих истину совосхищатися, от даннаго ж нам от писаний воображения познавати. (Мф. 23, Ин. 46, 1Кор. 150); (л. 355) Яко подобает вся предвчиненная от Бога в Евангелии и от апостол учити веровавшая и елика сим последующая. (Мф. 116); (л. 356) Яко вверeным словесем Господня учительства, аще умолчит что от нужных, еже к Божию благоугождению, повинен есть крови, еже в беду впадающих. (Лк. 61); (л. 361) Яко подобает вся призывати к послушанию Евангелия и со всяцем дерзновением возвещати Слово и свидетельствовати истину, аще и нецыи возбраняют и гонят яковем годе нравом даже и до смерти. (Мф. 37, Лк. 76, Ин. 58, Деян. 15, 44); (л. 364) Яко свойственно есть любящему Христа, еже во мнозей твердости любве о учимых со всяцем прилежати тщанием и всяцем образом, аще и даже до смерти пождавати учительством и во общине и особь. (Ин. 36, 67, Деян. 43, 33) (РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 1).

[23] **Дионисий Ареопагит.** О церковной иерархии — PTS 36. 1991. 1, 3 (66).

[24] В данном выражении можно видеть и идею, сходную с раннегреческим учением об истинно сущем бытии как о вечном и неизменном единстве, в начале которого Анаксагор «мыслил семена».

[25] Основополагающим является труд патриарха Никона «Духовные послания христианину (Царю)», частично и «Разорение...». Здесь необходимо отметить, что тема настолько велика и многостороння, что требует отдельного исследования.

[26] И ты, господине и сыну, боговенчанный православный царь и великии князь Алексей Михайлович всеа Росии самодержец, имей страх Божии в сердцы и сохрани веру христианскую греческаго закона (л. 380 об.) чисту и непоколеблиму, и соблюди царство свое чисто и непорочно, якоже ныне приял еси от Бога, и люби правду и милость и суд правый и к послушным милостивное. Ко святей же соборней церкви и ко всем святым церквам имей веру и страх Божии и воздавай честь, понеже в ней царю второе положен еси от святыя купели духовным своим порожением, и ко святым честным монастырем велию веру держи по данней ти от Бога царстеи власти. К нашему же смирению и ко всем своим богомолцем о Святем Дусе царское свое духовное повиновение по Христову евангелскому словеси, ко святым своим учеником и апостолом глаголющу: Слушаяй вас, (л. 381) Мене слушает, а отметаяйся вас, Мене отметается, отметаяи Мене, отметается пославшаго Мя. И сего ради ведяще и се, елико кто честь воздает святителю, и та честь самому Христу восходит, от него же и мзды приимут сторицею. Братию же свою по плоти, о благочестивый и боголюбивый царю, люби и почитай по царскому своему союзу, по Божественному апостолу: Любяй бо, рече, брата своего, в Бозе пребывает и Бог в нем. Боляр же своих и велмож жалуй и береги по отечеству их, ко всем же князем и княжатам и детем боярским и ко всему христолюбивому воинству буди приступен и милостив и приветен (л. 381 об.) по царскому своему сану и чину. Всех же православных християн блюди и жалуй и попечение имей о них от всего сердца. За обидимых же стой царски и мужески, не попускай и не давай обидети не по суду и не по правде. Се бо, о царю, приял еси от Бога скифетро правити хоругви великаго царства Росиийскаго и разсудити и управити люди твоя в правду. Блюди и храни бодрено от дивиих волков губящих е, да не растлят стада Христовых словесных овец, от Бога даннаго ти и врученнаго содержати скифетро, по воли Его стой и по вашему исконному царскому жребию и отечеству того великаго Российскаго царства. (л. 382) И паки глаголю ти, боголюбивый царь, блюди с Богом и храни, елика твоя царьская власть и сила содержит, покрываем вышняго десницею и храним благодатию Святаго Духа от всех врагов твоих видимых и

невидимых. Глаголет бо Господь пророком: Аз воздвигох тя, царя, с правдою и приях тя за руку и укрепих тя. Сего ради слышите, царие и князи, и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам и сила от вышняго. И сего ради подобает приемше от вышняго повеления правление человеческаго рода православным царем, не токмо о своих пещися и свое житие точию правити, но и все обладаемое от треволнения спасати и соблю (л. 382 об.) дати стадо его от волков невредимо, и боятися серпа небеснаго, и не давати воли злотворящим человеком, иже душю с телом погубляющих, якоже бо солнцу на земле не сущу, темно суть все и не разсудно. Сице и наказанием души не сущи, размешено все, едина бо точию добродетель от стяжания безсмертна суть. И паки ти глаголю, о боговенчанный царю, цело имей мудрование православным догматом, почитай излише матере твою церковь, яже о Святем Дусе тя воздои, да и сам будешь от нея, и священника стыдися, яко отца духовныя, ходатаи к Богу, честь бо священническая на Бога восходит, (л. 383) тако, иже на них безчестие, множае паче Бога прогневает. Языка же льстива и слуха суетна не приемли, царю, ниже оболгателя слушай, ни злым человеком веры емли. Смотряй в себе, о боговенчанный царю, яко всем человеком мудрость честнейши есть и всем тщателнейшим, вси бо ту яко благу похваляют. И любомудру ти быти подобает или мудрым последовати, на них же воистину, яко на престоле, Бог почивает. Не тако красная мира вся, якоже добродетель красит царя, но зри доброту духовную и раздавай саны туне, а не дарех продавай власти, еже бо ценою купивый власть, (л. 383 об.) множае паче обладаемыя купует, яко мздовозданию надеяся, ко мздоприятию без боязни зрит. Аще бо и неприступен еси царю нижняго ради царства, но удобь приступен буди горняя ради власти, но имаши и сам царя, иже на небесех. Аще убо он всеми печется яко Бог, сице потребно есть тебе, царю ничто же презирати. Тщися, о боговенчанный царю, не точию сия царства исправити нравы благими, но и небесная наследовати добродетелными благодеянми. И аще хощеши милостива имети себе небеснаго царя и Бога, милостив буди и ты, царю, ко всем, да и зде добре и благо поживеши (л. 384) и царствуеши во веки веком добрым царским слухом зде, а тамо славою со аггелы Божиими прежде воскресения и Страшнаго Суда силою творца и премудростию искупителя и Духа Святаго благодатию. Возмогай, о благочестивый царю, о Христе и паки возмогай, да и наследник будеши небеснаго царствия со всеми святыми православными цари, да возможеши со дерзновением рещи во второе пришествие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: Се аз, Господи, и людие твои, их же ми еси дал великаго Твоего царства Российскаго. И тогда, о благочестивый и боговенчанный царю, и сам услыши сладкии он глас небеснаго царя и Бога: Благии раби, добрый и верный, (л. 384 об.) россиискии царю и великии князь Алексей Михайлович всеа Росии, мале ми бысть верен, над многими тя поставлю. Вниди в радость Господа своего и тогда, царю, внидеши во Царство Небесное со всеми святыми и приимеши неувядаемый славы венец, по Божественному апостолу: Их же око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим Его. И тогда, боговенчанный царю, против своих царских подвиг и трудов приимеши от Бога мзду сторицею и начнеши царствовати со Христом в Небесном Царствии, со аггелы и всеми святыми славити Бога, в Троицы певаемаго, и веселитися с ними в без (л. 385) конечныя веки. Буди же с тобою, боговенчанным и православным царем, и нам получити Царство Небесное, благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с ним же Отцу купно и Святому Духу честь и поклонение ныне и присно и в веки веком. Аминь (РГАДА, ф. 27, д. 140, ч. 4).

[27] Одна из молитв патриарха Никона: «(л. 113 об.)... Помяни, Господи, поношение рабов Твоих, его же удержал еси в недремоем многих языков, им же поносиша врази Твои, Господи, им же поносиша изменение Христа Твоего. Изменение же убо бяше Христово, смертию Его искуплении и веровавшии Ему словом же проповеди и иконным изображением, ими же велие дело смотрения избавленным познавается. Крестом же и прежде Креста и по Кресте Страстьми же и чюдеся Его. От них же и подражание (л. 114) страданий Его на апостолы, оттуду же на мученики преходит, и теми же даже до исповедников и постников преходит. Верующим и проповедающим, сие есть благовествующим, словеса на письменах, вещи на начертаниях, и во едину обое совершати ползу. Словесы же проповедание и иконами истины извещение. Словом освящающим устне, таже слышателем словом, ведущим и проповедающим, яко освещаются убо такожде честными иконами очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Богувидению, якоже и Божественными храмы и священными сосуды и иными вещьми в писаниих и умышлениих, в жертвах, (л. 114 об.) в храмех, во изображениих, Тому, убо яко Богу и Владыце, поклоняющеся и чтуще. Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера Вселенную утверди. Зриши, неправедный ответотворче, како святии апостоли и святии отци священными изображении и храмы и жертвами в писаниих и умышлениих очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Боговидению, якоже и Великому Василию мнится, священными иконами ум на первообразное возводити».

[28] Патриарх Никон также дает подробное толкование священнических одежд, атрибутов царской и державной власти (л. 394 — 396 об.), что еще раз подтверждает его большое внимание к сути символа и характеризует Никона как человека с образно-символьным мышлением.

[29] **Алеппский Павел.** Путешествие Макария... Кн. 9. Гл. 9. С. 36; см. также: **Каптерев Н. Ф.** О греко-латинских школах в Москве XVII в. до открытия Славяно-греко-латинской академии // Годичный акт в МДА 1.10.1889 г. М., 1889.

[30] См.: **Леонид** (Кавелин), архимандрит. Историческое описание Ставропигиального Воскресенского монастыря... М., 1876. С. 282—287, 330—366.

[31] Строго следуя святоотеческому учению о важности для церковной жизни материального изображения, сходного с первообразом (по словам И. Дамаскина, материальным предметам дается божественная благодать ради имени на них изображенных), Патриарх Никон сакрализовал пространство, переименовав близлежащие к монастырю территории, объекты по образу палестинских. (См.: Книга Большому чертежу. М.; Л., 1950. С. 189—190). Так появились Плачевный путь, р. Иордан, Кедронский поток, Силоамская купель, Самарянский колодец, горы Сион, Елеон, Фавор, Ермон, Рама, с. Вифания, Скудельничье, Вифлеем, Назарет, Кана Галилейская, Самария, Галилея, территории Гефсиманский сад и Мамврийский дуб в нем, Уриин сад, Египетская сторона, Иосафатова долина, Юдоль плачевная, сады Никона, овощные, рощи и др. Также о них упоминал голландец Н. Витсен в «Путешествии в Московию, 1664—1665. Дневник». СПб., 1996. С. 182.; в «Деле о Патриархе Никоне». СПб., 1897. С. 439.

[32] См.: **Колубовский Я. Н.** Философия у русских // Иберверг Ф., Гейнце М. История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890.

[33] **Шпет Г. Г.** Очерк развития русской философии // Вера и разум. Харьков, 1917. ц 6—8. С. 90.

Поступила 06.05.2004 г.

Приложение

ПАТРИАРХ НИКОН: ОБЩЕЕ

> Всяк убо исповесть Мя пред человеки, исповем его и Аз пред Отцем Моим, иже н небесех... (Мф. 1: 32, 33).
>
> Аминь глаголю вам, яко вы шедший по Мне в пакибытие, егда сядет Сын человеческий на престоле славы Своея, сядете и вы на двоюнадесяте престолу... (Мф. 19: 28).
>
> Святии вси верою победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования, заградиша уста львов: Угасиша силу огненную, избегоша острея меча, возмогоша от немощи, быша крепцы во бранех, обратиша в бегство полки чужих. Прияша жены от воскресения мертвыя своя: инии же избиени быша, не приемше избавления, да лучшее воскресение улучат: Друзии же руганием и ранами искушения прияша, еще же и уз и темниц. Камением побиени быша, претрени быша, искушени быша... Ихже не бе достоин весь мир... (Евр. 11: 33—38)

Святейший патриарх Никон родился в мае 1605 г., 25 июля 1652 г. интронизирован, 1 сентября 1656 г. основал Новоиерусалимский монастырь, 2 сентября 1661 г. освятил Крестный монастырь на Кий-острове, 17 августа 1681 г. произошла его «блаженная кончина». Еще в детстве он проявил неудержимый интерес к духовным знаниям. В 12-летнем возрасте тайно бежал в монастырь Макария Желтоводского и стал послушником. Через 5 лет по настоянию родни женился и спустя 2 года принял священный сан. Вступив в должность приходского священника, отец Никита явил в себе столько пастырских добродетелей, что слава о них донеслась до Москвы и он получил приглашение на переезд в столицу. Около 9 лет провел в Москве. Однако «зря суету мира сего и непостоянство, и желая ко спасению обрести путь удобный» (по И. Шушерину), он решил навсегда оставить мир — удалился в Анзерский скит Соловецкого монастыря, где принял в 1636 г. монашеский постриг от преподобного Елеазара с именем Никон в честь священномученика Никона, епископа († 251 год, память 23.03/05.04).

Его духовным подвигам (прочтение в течение суток всей Псалтыри, совершение 1 000 земных поклонов с Иисусовой молитвой и др.) многие завидовали. Елеазар предсказал, что Никон впоследствии будет святителем.

В 1639 г. иеромонах Никон покинул Анзерский скит и перешел в Кожеезерскую обитель, а в 1643 г. был поставлен там игуменом. В 1646 г. его назначили архимандритом Новоспасского монастыря в Москве. При нем здесь был возведен величе-

ственный Спасо-Преображенский собор. В этот период Никон также выступал челобитным перед царем о нуждающихся.

11 марта 1649 г. архимандрит Никон Собором архиереев во главе с патриархом Иосифом был возведен в сан митрополита Новгородского и Великолуцкого. Он занимался церковным строительством, благотворительностью, исправлением «нестроений» в монастырской и приходской жизни. Митрополит создал в Новгороде четыре богадельни и устроил во время голода на «владычнем дворе погребную палату». Его помощником по распределению милостыни был блаженный Василий Босой, Христа ради юродивый. Во время восстания в Новгороде в 1650 г. Никон показал себя мужественным пастырем, готовым «положить душу за свое стадо», выйдя к бунтовщикам со словами: «Дети, я всегда проповедовал вам истину. Ничто земное не устрашает меня. Я, как пастырь, пришел спасти вас от возмущающих вас волков». Будучи избит едва не до смерти, он кротостью и молитвой привел народ к покаянию, и бунт прекратился. В благодарственном письме царь Алексей Михайлович назвал Никона «новым страстотерпцем, крепкостоятельным пастырем, крепким воином и страдальцем Царя Небесного и своим собинным другом».

Дар прозорливости и духовного водительства позволил митрополиту Никону воспитать из монахов, несших послушание в Новгородском архиерейском доме, великих подвижников. В 1651 г. ризничий преосвященного Никона иеромонах Мисаил был рукоположен в сан архиепископа Рязанского и Муромского. Преосвященный Мисаил стал миссионером, крестившим татарское и мордовское население рязанского края. Ныне церковь прославляет святителя Мисаила в сонме рязанских святых. Ризничим митрополита Никона после иеромонаха Мисаила стал иеродьякон Лаврентий, рукоположенный им в 1654 г. в сан архиепископа Тверского и Кашинского и переведенный в 1657 г. на кафедру митрополита Казанского и Свияжского.

Митрополит Никон был ревностным пастырем «стада Христова», постоянно назидавшим свою паству словом Божественной мудрости. Историк церкви митрополит Макарий утверждает, что в то время среди архиереев не было проповедника, равного святителю Никону. Неустанно «поучаясь в заповедях Божиих», он искал в житиях святых пример для подражания. Никон написал житие преподобного Иакова Боровического, опубликованное в книге «Рай мысленный» (1659). Он же, по-видимому, является автором рукописной «Книги глаголемой описание о российских святых», дошедшей до наших дней в виде нескольких

списков. Митрополит Никон активно занимался собиранием святынь, в частности им были перенесены в июле 1652 г. мощи святителя Филиппа из Соловецкой обители в Москву. Патриарх Никон глубоко его почитал. Страдания святителя за правду, ограничение безудержного самоуправства царской власти и за должный духовный авторитет церкви в обществе стали для Никона примером.

Когда умер патриарх Иосиф, царь, видя, что нет никого более достойного, чем митрополит Никон «в разуме и во утверждении благочестия», по совету со всем освященным собором 25 июля 1652 г. «понудиша его престол Патриарший прияти». Никон же пытался отказаться, ссылаясь на свое недостоинство и предвидя, что его патриаршество будет недолгим и завершится исповедничеством, подобным подвигу святителя Филиппа.

Первые три года его патриаршества воистину явили симфонию церковной и царской власти, когда, как писал Никон в предисловии к «Служебнику» (1656), «священство Божественным служит, царство же человеческим владеет и о сем печется. Вкупе же уставы и правила святых отец, яко от Святаго Духа вдохновенны, облобызающе приемлют и держат». Задачу патриарха Никон видел в том, чтобы удержать Российскую державу «в послушании» Православной церкви, в то время как в русском обществе уже намечалось отступление от веры и церкви, проявившееся особенно в Уложении 1649 г., согласно которому учреждался Монастырский приказ как светский орган управления церковными имениями и делами.

«Церковь не стены и кровля, но каноны и пастыри духовные», — говорил святитель. Тяготея сердцем к строгому соблюдению церковного устава, он в первую очередь упорядочил богослужение, а также многие стороны церковной жизни. Считая монашество краеугольным камнем православия, он как мог поддерживал монастыри, «ревнуя о их благочинии». На патриаршество он смотрел как на игуменство в большом монастыре. Молитвами, трудами и иждивением святейшего Никона на Руси были воздвигнуты три монастыря «в прославление» трех вселенских святынь: Иверская Валдайская обитель, принявшая принесенный с Афона список с чудотворной Иверской иконы Божьей Матери; Крестный монастырь на Кий-острове в Белом море, построенный как кивот креста-мощевика, изготовленного в Палестине «в меру» Креста Господня с вложенными в него мощами святых «числом до трех сот»; Воскресенский монастырь, созданный по образу Небесного Иерусалима и святынь Палестины с Гробом Господним и поэтому именуемый монастырем Нового Иерусалима.

Никон напомнил, что «Поместная Церковь есть только часть единой Вселенской церкви, что между частями этой Церкви должно быть каноническое общение и согласование». Заботясь о единстве веры, патриарх занимался исправлением новшеств, внесенных в богослужебные книги, обряды и чины. В XVII в. «невежество помрачило чистоту нашего древнего вероучения изобретением новых, неизвестных Церкви догматов; обезобразило величественный чин богослужения искажением богослужебных книг и обрядов, многогласием в пении и чтении. По воле Творца в избытке наделенный высокими дарования ума, воли и чувства, и строгостию долгаго пустыннаго уединения воспитавший и утвердивший в себе дух ревности по славе Божией и спасении людей, Никон смело и могущественно восстал против суеверия одних и вольномыслия других нововводителей отечественной Церкви. Этим двум ложным направлениям, раздиравшим Церковь, Патриарх Никон противопоставил истинное: восстановление и утверждение в отечественной Церкви совершенного согласия и единения с Церковью Восточной в учении веры, обрядах богослужения, и правилах церковного управления». Патриарх Константинопольский Паисий, поддерживая деятельность патриарха Никона, писал в грамоте 1656 г.: «Бог просвети тя во времена наша, да очистятся вся неудобная, и да исправятся».

Патриарх Никон принимал все меры к тому, чтобы в Русской церкви не происходило смут и противостояний. В частности, при условии послушания церкви разрешал служить и по старым книгам, допуская разность мнений в вещах, не затрагивающих существа веры. Митрополит Макарий считает, что «если бы Никон не оставил кафедры, раскола в Русской Церкви не было бы».

Оставляя Патриарший престол, Никон свидетельствовал: «Не больше ли войны — гнев царский?.. Из Москвы я отошел не без ведома царева: Царь знал, что гневается на меня без правды. И от него приходили ко мне... и я им говорил, что иду из Москвы от немилосердия государя, пусть ему будет просторнее без меня; а то, гневаясь на меня, он не ходит в церковь, не исполняет своих обещаний, данных при нашем избрании на Патриаршество, отнял себе суд церковный, велел судить нас самих и всех архиереев и духовный чин приказным людям». Понимая губительность подобных притязаний царя и царства, патриарх Никон также сознавал, что открытое сопротивление царской власти со стороны духовной власти может вызвать в России смуту, разрушающую религиозную основу русского бытия — любовь народа к церкви-матушке и царю-батюшке. После длительных молитвенных размышлений он выбрал единственно возможный для себя путь:

незаконным притязаниям не подчиняться, в открытое противостояние не вступать; указывая на нетерпимость положения, рассчитывая на отрезвление и покаяние светской власти, оставить кафедру московского первосвятителя и удалиться в Воскресенский монастырь.

Никон жил в в Воскресенском монастыре самым строгим подвижником, представляя для братии образец иноческих трудов. Каждый день по окончании литургии он со слезами выслушивал молебен Пресвятой Богородице, «поемый во всякой скорби душевной и обстоянии». Патриарх всегда и везде являлся примером трудолюбия, исправности и благоразумной опытности; первый «исходил» на всякое дело и после всех «полагал» конец своим трудам. Он продолжал составлять летопись, изображая превратности царств, народов и частных людей; точнее узнавал цену своего крестного испытания в уединении в Новом Иерусалиме. Среди строгих подвигов благочестия Никон не забывал и «дел милосердия, которое составляло как бы душу его жизни»: всех богомольцев святейший приказывал поить и кормить по три дня бесплатно, в монахи принимать «безвкладно», всем давая платье за счет обители. В праздник всегда трапезничал с братией и сам омывал ноги богомольцам и путникам.

В работе «Возражение...» в ответе на 20-й вопрос патриарх Никон подробно изложил также учение о священстве и царстве: «Священство и самаго царства честнейши: престол священства поставлен на небеси по глаголу Божию: „елика бо аще свяжете на земли, будут связаны на небесех“ (Мф. 18,18). Что может сравниться с этою честию: суд от земли восходит на небо чрез священника, который поставлен посредником между Богом и человеками. Сего ради и цари помазуются от священнической руки, а не священники от царской; ибо меньшее от большаго благословляется. Царю вверено здешнее, а священнику Небесное; Царю вверено попечение телесное, иерею же — душевное, Царь долги имениям оставляет, священник же долги согрешениям; Царь действует принуждением, а священник увещанием; Царь имеет оружие чувственное, священник — духовное; Царь имеет брань к сопостатам, сражается с врагами видимыми, священник же имеет брань к началам и властем тьмы». В 24-м возражении, говоря о церковных привилегиях, Никон восклицал: «Мы не знаем иного законоположника себе кроме Христа, который дал нам власть вязать и решить. Уж не эту ли привилегию дал нам Царь? Нет, но он похитил ее от нас, как свидетельствуют его беззаконные дела. Какие? Он Церковью обладает, священными вещами богатится и питается, славится тем, что все церковники — митрополиты, архи-

епископы, священники и все причетники покоряются ему, оброки дают, работают, воюют; судом и пошлинами владеет». Такое обладание царя церковью, по словам патриарха Никона, является «антихристовым узаконением», свидетельствовавшим о духовном перерождении русской монархии, когда из защитника церкви она начала превращаться в ее обладателя и распорядителя. Царь начал управлять церковью «не в совете» с патриархом, а «преболе» его. Усматривая в этом духовную катастрофу для России, Никон, иногда в резкой форме, свидетельствовал, что «земной град восстал на град Небесный», что царская власть беззаконно узурпирует духовную власть. Патриарх в такой ситуации становился номинальной фигурой, исполнявшей волю самодержца. Таким патриархом Никон быть не мог и не хотел. Его вынужденный уход с Патриаршего престола представляется исповедническим подвигом архипастыря, который спасал церковь от грозящего ей поглощения государством, предвидя ее порабощение, доведенное до логического конца Петром I. Никона постигла судьба пророков, гонимых и претерпевших многие оскорбления.

Второй собор по делу патриарха Никона состоялся 7 ноября — 12 декабря 1666 г. Отметим, что два восточных патриарха, Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий, участвовавших в суде над Никоном и решивших дело в угоду царю и боярам, во-первых, не имели права его судить, так как сами были низложены со своих кафедр именно за эту поездку, а во-вторых, были подкуплены московским правительством. Известный своей ученостью иеромонах Епифаний Славинецкий говорил: «О том, чтобы Никон чужд был архиерейства и священства, я не только писать, но и говорить не дерзаю. Я не нашел таких правил, чтобы архиерея, самовольно оставлявшаго свой престол, но не отрекшагося архиерейства, отчуждали архиерейства и священства». В приговоре собора указана нелепая вина Никона: самовольное оставление престола, строительство Новоиерусалимского монастыря, требование поставить нового патриарха по его благословению, обличение царя и членов собора, жестокое обращение с клиром и др. Выслушав приговор, Никон сказал только: «Никоне, Никоне! Вот за что все это тебе: не говори правды, не теряй дружбы. Если бы ты устраивал у себя богатые вечери и с ними угощался, то верно этого с тобой не случилось бы».

Низвергнув Никона с Патриаршего престола, его недоброжелатели не только не смогли истребить плодов его ревностного служения церкви и государству, но и положили основание прочнейшему их утверждению. «По судьбам промысла» Никона судил собор, по составу почти вселенский, который «непреложно

утвердил на все времена» плоды его пастырских трудов. Этот собор умолил царя и пастырей устроить училища для духовного просвещения, утвердил сделанные Никоном исправления в богослужебных книгах, чинах и обрядах и правило о неподсудности духовенства мирским судьям, «изрек строгий суд на легкомысленных нарушителей» уставов церкви и т. д. С того времени церковь на бытовом уровне называется «никоновская».

С 1666 по 1676 г. святейший находился в ссылке в Ферапонтовом монастыре. Терпеливый, он не роптал на свою горестную участь и за все благодарил Господа, молясь за своих врагов: «Отче, отпусти им: не ведят бо, что творят». В письме к царю Алексею Михайловичу Никон открыл свой внутренний настрой: «Сила Божия в немощи совершается; благоволю и аз в немощех моих и злостраданиях, зане елико внешний наш человек озлобляется, толико внутренний обновляется. Аз убо не точию страдати всеизволяю, но и умрети готов есмь правды ради, только бы не во твое царство... Мы на то обещались, что терпеть — претерпевый до конца той спасен будет... Терпеньем да течем на предлежащий нам образ взирающе, на Начальника вере и Совершителя Иисуса, Иже вместо предлежащия Ему радости претерпе крест и о срамоте не раде; темже убо да исходим к Нему вне стана, поношение его носяще; не имамы бо зде пребыающаго града, но грядущаго взыскуем» (Духовное завещание).

С 1672 г., когда Никону был разрешен свободный выход из кельи, к нему стали приходить люди, страдавшие телесными и душевными болезнями. Он читал над ними молитвы, мазал освященным маслом, давал лекарства, и больные выздоравливали. Никон так говорил о своем лечении: «Являлся, де, ему, Никону, Христос часто в церкви тем образом, как пишется на иконе, и подал, де, ему благодать чаши лекарственной; и он, де, по тому явлению и по благодати неисчерпаемой чаши лекарственной исцелял и от того его лекарства Бог от болезней многих людей избавлял, а больше того его никто лекарству не учивал». В записях 1672—1675 гг. всех исцеленных значилось 132 человека. Среди болезней, от которых излечивал Никон, были падучая, безумие, «страхование от бесов», «расслабление членов» и др.

В 1676—1681 гг. Никон был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь, тем самым условия его заточения были ужесточены. Однако ни бедность, ни теснота, ни унижение не могли поколебать в нем твердого духа: он без малодушия переносил страдания; постоянно носил железные вериги и маленький серебряный ковчег со Святыми дарами. В таком расположении духа и с таким напутствием он всегда был истинным воином Иисуса

Христа, облеченным «во вся оружия Божия против слабостей плоти и искушений духа».

17 августа 1681 г. Никон «в добром исповедании, благодаря Бога о всем, яко во страдании течение свое соверши, с миром успе, душу свою в руце Богу предаде, Его же возлюби». «Тело же его невредимо отнюдь от вони злосмрадныя, аще и десятодневно пребысть; в толикое бо теплое время… цело и тлению не причастно бе». «Царь же Благочестивый, непрестанно жалея о Никоне Блаженном, яко не поминается Патриархом… о сем соизволи восписати в Палестину ко всем четырем Вселенским Патриархом», и в сентябре 1682 г. были получены грамоты от вселенских патриархов. Патриарх Константинопольский Иаков писал, что патриарх Никон, хотя был осужден за свою вину собором восточных и русских архипастырей и лишен святительского сана, но благодушно перенес наказание, «многими и тмочисленными печальми и нуждами себе усмири, и многих печальных ради трудов в небесное Царствие вводящий путь возвратив, в терпении, озлоблении, в нужном пребывании постом и молитвами непрестанными и бденми всенощными, яко злато в горниле, искушен бысть, и яко всеплодие Бога живаго жертва явился, и не даде сна очима своима, ниже дремания на челе своем, ниже покоя составом своим, дондеже блаженным сном уснув, благочестно к Господу отиде». Обращаясь к причинам низвержения Никона, вселенский патриарх заметил, что «Никон осужден не яко неких вин ради душевных или телесных, елицы от благодати архиерейства отчуждают, ниже над Божественными догматы благочестии согреши, столп бо благочестия непоколебаемый знаем бысть, и Божественных и священных канонов оберегатель присноискуснейший, отеческих догмат, повелений же и преданий неизреченный ревнитель и заступник достойнейший: но яко человек, человечески болезнуя от малодушия некоего гневом и унынием побежден бысть». Поэтому собор, состоявшийся при Константинопольском патриархе «для рассуждения о причислении Никона к сонму Всероссийских иерархов, нашел благословным воззвать Никона к патриаршескому поминовению». Никон был восстановлен в сане патриарха следующими словами: «преподобныя памяти возлюбленный брат наш, господин Никон, бывший Патриарх Московский и всея Руси, вместо воздаяния и мздовоздаяния, показания ради долгаго преподобничества терпения, имеет прощение и разрешение от приключившагося ему соборнаго извержения, и да будет прощен в нынешнем веце и в будущем от Отца и Сына и Святаго

Духа, святыя и Живоначалныя Троицы; восприяв же духовный хитон архиерейства, да приимет, яко Патриарх, всегда церковное поминовение, поминаем с прочими Патриархами московскими во священных диптихах, и по всяким именованным временам священных церковных последованиях безсумненно да сочитается в яве в сочисление прочих Патриархов московских, Патриархом же являемы и именуемы и поминаемы ни один да не сопротивится, подлинно тако да будет! тем же во оправдание издадеся сие прощение его». (Грамота Патриарха Иакова от 5 мая 1682 г.)

* * *

Память святейшего патриарха Никона особенно почиталась в трех основанных им монастырях. Вскоре после его кончины архимандрит Новоиерусалимского монастыря Герман (+ 1682) написал эпитафию своему духовному отцу и учителю: «*Господень образ зде и Плакидов, ту лежит вторый в терпении Иов*». Здесь же определены основания духовной жизни патриарха Никона: следование Христу, крестоношение и стяжание терпения. Далее Герман говорит об архипастырском служении патриарха, который «*Аки столп каменн или крепкий от древ / стояще твердо, яко в небо доспев*». Стихи завершаются похвалой царю Феодору, вернувшему Никона из ссылки и со слезами, своими руками предавшему его тело земле, «*целя вред, яже подъял отец*». Архимандрит Герман первым сформулировал для современников и потомков действия царя Феодора по отношению к патриарху Никону как искупление вины отца, подобно тому, как царь Алексей Михайлович устами Никона признал вину царя Ивана Грозного перед гробом святителя Филиппа. Признание Никона Небесным молитвенником за царя свидетельствует о вере писавшего в «дерзновение» почившего святителя перед Господом, иными словами, в его святость. В надписи XVII в. над входом в придел, где погребен патриарх Никон, говорилось о нем как о жителе «Горнего Сиона, предстоящем пред престолом Божиим».

Традицию почитания патриарха Никона как великого угодника Божьего продолжил И. К. Шушерин. Составленное им «Известие о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России» разошлось во множестве списков. Часто в состав рукописных сборников кроме жизнеописания включались документы, свидетельствующие о Никоне как о невинно осужденном и как о чудотворце, на гробнице которого совершаются исцеления больных.

В 1686—1698 гг. архимандрит Воскресенского монастыря Никанор составил стихотворный «Летописец» — первое изложение истории Нового Иерусалима. Патриарху Никону в нем посвящены строки, которые звучат как церковные песнопения, прославляющие святого:

…Апостольским преданиям и Святых Отец
Юныя и старыя уча, аки отец,
Горняго ища, долняя вся презирая,
Щит веры имея, ко брани на бесов простирая,
О благочестии истинный бысть ревнитель,
И веры христианския присный хранитель…

Настоятель Воскресенского монастыря архимандрит Леонид (Кавелин) подготовил первое научное издание вышеназванной работы И. Шушерина. В 1874 г. архимандритом был открыт в монастыре музей патриарха Никона. Впоследствии музей в Новом Иерусалиме стал образцом для музея патриарха Никона и в Иверском монастыре на Валдае.

О Никоне как о соловецком святом говорится в рукописи «Верное и краткое изчиление преподобных отец Соловецких…». О нем упоминает и составитель «Жития преподобного Елеазара Анзерского»: «Бысть же и ин ученик преподобному преславен именем Никон, иже бысть Патриарх царствующаго града Москвы и всей России. И той пречуден бысть в житии своем, и многу ревность о исправлении православия показа».

Почитание патриарха Никона как святого сохранилось в Киево-Печерской лавре, где в 1875 г. была издана книга «Молитвенное призывание преподобных отцев Ближних пещер» со следующей молитвой: «Стражие наши, путеводители и бесов отгонители Варвара Великомученица, Борис Страстотерпец, Глеб Страстотерпец, Игорь Мученик, Димитрий Ростовский, Феодосии Черниговский, Иов Почаевский, Никон Ново-Иерусалимский, Тихон Задонский, Иоасаф Белгородский, молите Бога о нас». Этот молитвенный призыв сохранен и в издании 1992 г.

В 1891 г. была издана книга архимандрита Леонида «Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых. Справочная книга по русской агиографии». В ней в число 795 святых включен и «*Никон, Патриарх Московский и всея России*». Особо следует отметить книгу М. В. Зызыкина «Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи». В этом труде автор впервые вместо обычного объяснения дела патриарха Никона его личными качествами обращает внимание на историческую

перспективу духовной трагедии России и показывает, что именно в несправедливом осуждении первосвятителя Русской церкви нужно искать ключ к развязке той драмы, которая вывела Россию на путь не православного оцерковления жизни, а немецкой духовной колонии. В числе множества высказываний о Никоне как о святом М. В. Зызыкин цитирует замечательные слова митрополита Антония (Храповицкого): «*Среди великих Вселенских Святителей Божиих имя Святителя Никона блестит, как яркая звезда первой величины на нашем духовном небосклоне*».

О первосвятительском служении патриарха Никона свидетельствует также митрополит Макарий: «Патриаршествование Никона составляет эпоху в истории нашей Церкви. При нем началось соединение двух бывших митрополий, Киевской и Московской, и Никон первый начал называться патриархом Московским и всея Великия и Малыя и Белыя России и всех земель северных и Помория. При нем и его главном участии действительно началось вполне верное и надежное по своим основам исправление церковных книг и обрядов. Никоном сделана была самая смелая из всех когда-либо у нас бывших и решительная попытка отстоять самостоятельность и независимость Русской Церкви от светской власти, хотя и кончившаяся для него неудачно. При Никоне чаще, чем когда-либо, происходили сношения Русской Церкви с Греческою по делам церковным, чаще, чем когда-либо приезжали к нам высшие греческие иерархи и при их участии совершались у нас такие Соборы, каких ни прежде, ни после у нас не бывало. Да и сам Никон с его необыкновенным умом и характером и с его необыкновенною судьбою, представляет собою такое лицо, которое резко выдается в ряду других наших патриархов и всех когда-либо бывших в нашей Церкви первосвятителей». Он устроил три монастыря, всегда был примером истинно монашеской подвижнической жизни и занимался иконописанием.

По словам архиепископа Серафима (Соболева), опровергавшего обвинения патриарха Никона в гордости и властолюбии, «благодать Святаго Духа была присуща ему с самых младенческих лет и проявлялась в нем в очевидной и поразительной мере до самой его кончины». Он отличался «ревностью по Боге», которая высоко ценится в «очах Божиих», «ибо все его действия показывают, что центром его жизни была не личная слава, а слава Божия, благо русской Церкви и государства».

Святейший патриарх Никон в своей жизни показал следующие добродетели: строгую христианскую жизнь, терпение и твер-

дость в вере вплоть до исповеднического подвига, заботу о церкви, милосердие, «храмоздательство», глубокое богословствование и многое другое, что присуще величайшим «во святых» угодникам Божьим. Таким образом, нам следует «благоговейно преклоняться перед ним, чтить его вместе с простым верующим русским народом, как праведного и благодатного светильника русской Церкви, и всемерно содействовать тому, чтобы в возрожденной России он был причислен к лику святых Российской Церкви» (архиепископ Серафим).

«В Никоне с совершенной полнотой отразилось самосознание Русской Церкви, самосознание духовной власти, твердо разумеющей свое высочайшее призвание и высочайшую ответственность; отвергающей возможность каких-либо уступок и послаблений в святой области ее пастырских попечений, тщательно хранящей Божественный авторитет священноначалия и готовой исповеднически защищать его перед лицом любых искушений и скорбей». Такая оценка деятельности патриарха Никона, данная митрополитом Иоанном (Снычевым), свидетельствует о том, что патриарх при молитвенном обращении к нему мог быть таким же небесным заступником для современной церковной иерархии, каким для него был святитель Филипп.

Свою лепту в восстановление доброго имени патриарха Никона внесло и XX столетие. Промыслом Божьим он до смерти способствовал восстановлению патриаршества на Руси. Выступая на Поместном соборе 1917 г. в защиту патриаршества, архимандрит Иларион (Троицкий), ныне священномученик, сказал о патриархе Никоне и царе Алексее Михайловиче, что они «два великих друга, две красы XVII века», и указал на пророческие слова Никона, сказанные им при оставлении престола: «ухожу, чтоб ему, государю, просторнее было». Именно по этой причине было уничтожено патриаршество при Петре I, чтобы «ему, Государю, без Патриарха просторнее было». Перед избранием патриарха все члены собора совершили паломничество в Новый Иерусалим. При поставлении патриарха Тихона ему были вручены крест, белый клобук и мантия святейшего патриарха Никона как благословение на подвиг исповедничества веры в годы лихолетья.

В 2005 г. в Издательстве Московского университета вышло большое исследование, посвященное патриарху Никону и его знаменитой работе «Патриарх Никон. Труды», которая впервые за трехсотлетнюю историю сделает доступным наследие этого великого человека, пострадавшего за народ Божий, его государство и Церковь Христову.

7 0 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 323.1(09)

Ю. Н. Смирнов

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОГО ДВИЖЕНИЯ 1773—1775 гг.

Развитие истории страны, как и исторической науки, не идет по плавному эволюционному пути. Наряду с изучением явлений или процессов, оставивших в прошлом заметный след и устойчивые традиции, особый интерес для исследователей представляют чрезвычайные, драматические, а подчас трагические ситуации. Чаще всего эти острые моменты связаны с социальными и политическими конфликтами, которые озаряют статичный ландшафт окрестных, относительно спокойных десятилетий, делая более отчетливой как ретроспективу, так и перспективу «длинной истории». При этом их интерпретация меняется после новых исторических бурь. Так, казалось бы, подробно изученные события восстания Е. И. Пугачева в современной политической и историографической ситуации выглядят недостаточно или односторонне освещенными в тех проблемных точках, которые представляются сейчас более актуальными, интересными, значимыми. Это и определило обращение к заявленной теме.

Следует отметить, что автор не претендует на подробный анализ предшествующей и современной литературы по рассматриваемому вопросу. В разное время вышло немало обобщающих трудов и историографических обзоров по восстанию Е. И. Пугачева, которые специалистам, собравшимся на данной конференции, несомненно, хорошо известны. Ограниченные рамки настоящего сообщения не позволяют заново их пересказать, а тем более вступить в полемику в каждом спорном случае. Также не хотелось бы упоминать вскользь работы и приводить мнения в настоящее время здравствующих, тем более ушедших исследователей.

Здесь представлены самые общие наблюдения за историографической ситуацией, сложившиеся в результате многолетних самостоятельных занятий пугачевской темой, сопоставления имеющихся оценок и реальных показаний источников. При таком подходе в условиях специализированной научной конференции для последующей дискуссии некоторый крен в субъективность полагаем уместным и плодотворным.

К числу проблем, которые в последнее время потребовали особого внимания, относятся прежде всего сама интерпретация и дефи-

© Ю. Н. Смирнов, 2005

ниция событий 1773—1775 гг. в России. С этим тесно связан вопрос соотношения социальных факторов данных событий с проявлениями региональных или этнических интересов. Малоисследованными остаются перестройка органов власти и роль местного самоуправления в районах восстания. До конца не прояснены политические идеалы движения. Их наличие также остается под сомнением. За многие десятилетия исключительного внимания к повстанческому лагерю традиция его изучения оказалась фактически прерванной, а потому нуждается в восстановлении. Это касается и лагеря правительственных сил. Вот несколько тем, ожидающих рассмотрения специалистов.

Успехи в хозяйственном и культурном развитии страны, достигнутые в XVIII в., не были свидетельством житейского благополучия и социальной гармонии ее населения. Даже проявление единства интересов властных органов разных уровней и различных групп населения в жизненно важных вопросах (внешняя безопасность, обеспечение правопорядка, экономический рост, поддержка переселенческого движения и т. д.) не снимало многочисленных, а иногда и болезненных конфликтов между ними, в основном социального плана. Эти конфликты обострялись, когда внешняя или другие общие угрозы отступали на второй план, а земельные или прочие хозяйственные нужды, финансовые или социальные интересы разных групп и сословий начинали вступать в противоречие друг с другом. При этом они не проходили по какой-либо абсолютно определенной водораздельной линии.

Разногласия в органах власти существовали как по принципиальным вопросам, так и по личным, вызванным корыстолюбием и амбициями чиновников. Земельные и имущественные споры вспыхивали между лицами и группами, принадлежавшими к разным общественным слоям, а также внутри одного сословия. Недовольство законодательством, действиями исполнительных органов, несовершенством судопроизводства проявляли различные слои населения.

Власть пыталась ограничить корпоративный и индивидуальный эгоизм, подчиняя его государственным интересам в своем понимании. Она имела преимущества в возможностях осуществления своей линии перед народом, его общественными установлениями, самоуправлением. Привилегированное меньшинство дворян-землевладельцев, благодаря доступу к управлению, навязывало другим социальным группам более выгодный для себя строй жизни. Все же обратной стороной разногласий и противоречий были компромиссы, уступки, вынужденное подчинение необходимости или силе, а также добровольное принятие существующего

положения дел в силу традиций и религиозных установок. Складывался баланс интересов, конечно, совсем не равный и, с точки зрения многих, несправедливый. Жизнь государства и общества большей частью протекала в условиях определенного равновесия, потеря которого временами становилась реальной угрозой.

Окраина империи обладала меньшей устойчивостью перед силами, могущими нарушить политический и общественный баланс. С одной стороны, из-за менее строгого контроля верховной власти за проявлением корыстных личных и групповых амбиций произвол администрации и привилегированных землевладельцев здесь был более заметен и сильнее провоцировал недовольство народа. С другой стороны, большинство пришедшего сюда населения по своей воле и в поисках лучшей доли болезненнее, чем жители центральных губерний, реагировало не только на крайности абсолютизма и крепостничества, но и на принципы существовавшего государственного и общественного устройства. Социальный состав и настроения преобладавшего числа жителей пограничья, связанные с особенностями их происхождения и предшествовавшими судьбами, были чреваты серьезными конфликтами с властями в случае перехода последних к мерам по ужесточению крепостнических порядков, податного гнета или административного произвола.

Кризисные явления в государстве и обществе, приведшие к восстанию, нарастали постепенно, и тревожные симптомы начали осознаваться общественными деятелями, писателями и учеными, дальновидными представителями центральной власти и местной администрации уже в начале 1760-х гг. Об этом свидетельствовали присланные в ВЭО конкурсные работы, статьи в сатирических журналах, прозвучавшие в Уложенной комиссии наказы и речи депутатов, наконец, проявления «просвещенного абсолютизма» в действиях верховной власти.

Еще более тревожно звучали сообщения, приходившие с мест, где зрели очаги мятежа, например из Поволжья в донесениях комиссии подполковника А. И. Свечина или из Оренбурга в записках губернатора Д. В. Волкова. Некоторые их предупреждения выглядели написанными едва ли не в начале пугачевщины. На самом же деле до восстания оставалось почти 10 лет, которые так и не были использованы правительством не только для решения социальных проблем, но и для приведения в должный порядок собственных регулярных и иррегулярных вооруженных сил на юго-восточной окраине империи.

В своей реальной деятельности власти усугубили социальные конфликты на окраине государства переходом к жесткой политике,

перенесенной в пограничный край из практики управления центральными губерниями страны. Откровенно крепостнические мероприятия правительства и местной администрации в Приуралье и Заволжье увеличили число недовольных, усугубив положение.

В результате обострения внутренних конфликтов на исходе третьей четверти XVIII в. сначала Приуралье и Заволжье, а вслед за ними ряд других территорий, лежавших к западу, северу и востоку, были ввергнуты в события, именуемые в литературе по-разному: пугачевщиной, восстанием под предводительством Е. И. Пугачева, Крестьянской войной 1773—1775 гг. и т. д. Последнее определение представляется нам не очень удачным. Во-первых, применение его ко всей совокупности событий указанного времени однозначно принадлежит марксистскому этапу и формационному подходу в отечественной историографии. Оно выглядит анахронизмом в работах авторов, полностью или даже частично отрицающих эту сторону наследия советской исторической науки. Во-вторых, «крестьянская война», что хорошо известно, была совместным выступлением всех недовольных крепостничеством, дворянскими привилегиями, помещичьими и государственными повинностями, засильем чиновников. Под знамена Е. И. Пугачева встали люди разных национальностей, выходцы не только из крестьян, но и из казаков и прочих военно-служилых сословий, горожан, заводских работников, дворовых слуг и др. События такого социального и территориального размаха точнее было бы интерпретировать как гражданскую войну. Если термин «гражданская война» некоторым специалистам кажется не подходящим к реалиям России XVIII в., то в качестве альтернативы можно предложить понятие «народное движение», вынесенное нами в заголовок.

Однако было бы неправильно совершенно отрицать использование термина «крестьянская война». Социальная база народного восстания была очень широкой, но особенно крупные успехи повстанцев и длительное их сопротивление регулярным правительственным войскам объясняются тем, что главной массовой опорой движения явилось многонациональное крестьянство. Еще осенью—зимой 1773 г. в Заволжье, ближайшем к Яицкому очагу восстания районе, где преобладало крестьянское население, впервые четко проявилась тенденция перерастания казацкого мятежа именно в «крестьянскую войну». Ее, по нашему мнению, следует рассматривать как составную часть гражданской войны 1773—1775 гг. в России. Апофеозом «крестьянской войны» как одной из самых характерных форм проявления народного движения стали выступление крепостного населения Правобережья летом

1774 г. и пугачевские манифесты 28 и 31 июля, объявленные в Саранске и Пензе.

К числу вопросов, не получивших достаточно полного освещения в историографии гражданской войны 1773—1775 гг., относится организация управления на территориях, находившихся под контролем повстанцев, где была сделана попытка создать соответствующее народным идеалам государственное устройство во главе с «добрым» царем. В спорах историков о сути политических требований восставших и степени их осознанности важнейшими аргументами должны стать не только воззвания Е. И. Пугачева или его видных сподвижников и оценки представителей противоборствующей стороны, но и формы организации и деятельности существовавших (пусть недолго) новых властей в освобожденных от царской администрации районах, например в Заволжье.

Историография советского времени утверждала, что «одной из важнейших задач исследования, посвященного Крестьянской войне под предводительством Пугачева, является анализ форм политической жизни, складывавшихся на территории, освобожденной от феодалов и правительственных войск, тех начатков государственности, которые несло с собой восставшее крестьянство»[1]. Однако поиск решения этой задачи шел вне какого-либо внимания к органам местного самоуправления. В процитированной выше монографии, посвященной восстанию Е. И. Пугачева, не встречается упоминаний о деятельности городского и сельского самоуправления на территориях, по нескольку месяцев находившихся под контролем повстанцев. Здесь видится не всегда осознаваемое даже исследователями влияние «историко-партийной науки» с ее постоянным поиском «руководящей и направляющей» силы, «организующего» центра, вождей, подобных революционным лидерам нового времени.

Факты показывают, что события в ряде городов, например в Самаре, приобрели, несомненно, черты восстания, но восстания мирного и до его подавления — бескровного. Этот характер переворота оказался в значительной мере обусловлен переходом на сторону восставших городского самоуправления, превращавшегося в органы новой власти. Должностные лица из числа жителей городов сохраняли свое положение, казаки и военнослужащие гарнизона, включая некоторых командиров и офицеров, оставались при исполнении обязанностей.

Ситуация, сходная с городами в отношениях новой власти и местных общин, наблюдалась в деревне. Сочетание мирского самоуправления и «царистских» лозунгов не свержения, но «восстановления» законной верховной власти облегчало переход

жителей на сторону Е. И. Пугачева, сотрудничество с военными повстанческими командирами. На материале ряда территорий, особенно Заволжья, хорошо прослеживается остающаяся вне внимания историков роль традиционного крестьянского самоуправления в восстании, его изменения в новых условиях и взаимоотношения с повстанческими командирами.

В абсолютистском государстве общинное самоуправление крестьян всех сословных разрядов не могло последовательно развить заложенные в нем демократические начала. Однако на территории, охваченной восстанием, деревенские миры выходили из-под контроля государственного аппарата и помещиков, освобождались от навязываемых им фискально-полицейских функций. Из органов самоуправления устранялись пособники дворян и царских чиновников, упразднялась вотчинная администрация. Вообще все сказанное выше об основной массе крестьян можно отнести и к органам самоуправления в поселениях казаков, отставных солдат и других военно-служилых сословий. Атаманы ряда крепостей не только перешли на сторону Е. И. Пугачева, но и стали деятельными участниками повстанческого движения и руководителями местных органов новой власти. В противном случае происходила силовая смена прежних командиров.

В совместных действиях пусть непоследовательно, но шла консолидация крестьянства на основе общих интересов составлявших его групп. Искусственные сословные перегородки, разделявшие отдельные категории крестьян, а также между крестьянами и близким к ним неподатным населением (отставными солдатами, казачеством и т. д.) ломались. Особенно это было заметно в объединении военных усилий повстанцев, но не обошло стороной и организацию местной власти. Гораздо труднее и медленнее преодолевались локальность выступлений и разобщенность территориальных общин, что органически было присуще крестьянству и негативно сказывалось на ходе восстания.

Со временем в восставшем крае все более четко проявлялось разделение повстанческих военных и гражданских властей. В условиях боевых действий первенство, конечно, принадлежало военному руководству, наиболее авторитетным командирам. Последних пугачевская ставка утверждала в полковничьих или атаманских чинах и через них же доводила свои распоряжения до местных органов самоуправления. Главными заботами военных властей, по поводу которых они вступали в сношения с крестьянскими мирами, были пополнение повстанческих отрядов людьми, снабжение продовольствием и фуражом. Именно эти функции гражданского управления в основном и отражены в

документах, о других же нет практически никаких сведений, что не говорит об их отсутствии. Повстанческие власти просто не вмешивались во внутренние дела общин: земельные, судебные, семейно-бытовые и прочие, которые потому и не находили отражения в письменных источниках.

В связи с вышесказанным следует подвергнуть сомнению упрочившееся в советской историографии мнение о том, что «на первом этапе Крестьянской войны, ни одна сторона сложной и многогранной жизни на территории, освобожденной от помещиков, горнозаводчиков и царских чиновников, не оставалась вне компетенции Государственной военной коллегии» Е. И. Пугачева[2]. При таком подходе, во-первых, преувеличена роль пугачевской ставки, особенно в управлении районами, лежавшими вне зоны действий главной армии, а во-вторых, необоснованно расширены функции повстанческого военного командования в целом и недооценивается роль местного самоуправления. Военные командиры чаще зависели от местных миров, чем от пугачевской ставки, не имевшей возможности оказать их отрядам ни военную, ни иную помощь, кроме моральной. Армия Е. И. Пугачева сама постоянно нуждалась в людском пополнении, фураже и продовольствии.

Неверно думать, что набор в повстанческие отряды протекал исключительно стихийно. Военное руководство пыталось придать ему определенную организованность. Предпочтение отдавалось добровольцам («охотникам»), убежденным сторонникам Е. И. Пугачева («ревнителям к службе»), но военная необходимость заставляла расширять права командиров, которым разрешалось требовать от жителей, сколько «потребно для… вспоможения без всякого препятствия, людей вооруженных». Увеличение военных сил повстанцев стало важной обязанностью крестьянских миров, поскольку именно к ним обращались пугачевские командиры с требованиями о пополнении, если «охотников» недоставало. Служба в повстанческих отрядах в отличие от ненавистной рекрутчины воспринималась большинством населения необходимой, хотя и тяжелой мирской повинностью. Для ее обозначения наряду со словом «набор» восставшие часто использовали термины «выбор» и «наряд», свойственные другим общинным обязанностям. Срыв набора мог повлечь за собой определенные наказания со стороны повстанческих командиров. В свою очередь практика принудительного набора неизбежно порождала возможность злоупотреблений, взяток и вымогательств, что также нашло отражение в источниках.

Повстанческое «государство» не отказалось от принуждения и не отменило всех повинностей в свою пользу. Однако основная

масса жителей выполняла повинности добровольно, не считая их тягостными для себя не столько из-за меньшего объема по сравнению с прежними, сколько из-за согласия с общими намерениями новой власти.

Наряду с особой привлекательностью социальных антипомещичьих лозунгов движения для значительной массы крестьянства, городского и военно-служилого населения на первый план выдвигались политические симпатии к идеям, смутно выраженным, но тем не менее четко воплощавшимся в ходе восстания, о государстве без привилегированной касты чиновников и дворян, составлявших особо замкнутое правящее сословие. В таком государстве политическая структура ограничивалась фактически лишь двумя элементами: царем с его окружением и большим количеством самоуправляющихся общин. При подобном устройстве снимались многие национальные и религиозные проблемы, поскольку местная власть определяла те этнические и вероисповедные традиции, которые ложились в ее основу. Размеры и границы общин, опиравшихся на разные традиции, принадлежность к ним определяли жители. Предельная этническая и конфессиональная терпимость в такой трактовке не задевала интересы ни русских, ни других народов Поволжья и Приуралья (ни православных, ни старообрядцев, ни мусульман, ни язычников).

Широкая привлекательность не только социальных лозунгов движения, но и предполагаемого государственного устройства послужила основой соединения непохожих и разобщенных общественных групп в их симпатиях к восставшим. При этом надо признать, что их социальные и политические требования, с современной точки зрения, выглядят весьма аморфными.

Особая готовность юго-восточной окраины империи к принятию перемен (конечно, в рамках возможного и допустимого уровнем хозяйства, культуры, сознания) во многом была обусловлена слабостью инерции прошлого. Взаимоотношения между основными группами пришлого населения не обременялись грузом давних ссор по какому-либо поводу. Данные отношения не омрачала земельная теснота. При этом окраины не отрывали свою судьбу от судьбы страны, не проявляли ничего похожего на местный сепаратизм. Если «мятеж окраины», о чем пишут в современной историографии[3], и был, то не во имя ее самостоятельного существования, а для того, чтобы навязать внутренним областям империи свой идеал политического и административного устройства, чтобы противостоять реальному наступлению крепостнических и деспотических основ, насаждавшихся из центра на недавно присоединенных землях.

Как уже говорилось, в историографии послереволюционных лет тема деятельности командования правительственных войск по восстановлению порядка в мятежных районах и умиротворению их жителей была отодвинута на задний план. Незамеченным оставался тот факт, что в сложившейся обстановке важнейшие функции внутреннего управления наряду с выполнением своих основных военных задач приняло на себя командование правительственных войск. Реальное понимание сути событий, развернувшихся на юго-востоке империи, пришло в правящие круги только к исходу ноября 1773 г., когда часть местной администрации в районе восстания была истреблена, часть бежала с мест службы, часть была изолирована. Надо отдать должное проницательности тех генералов, которые, подобно А. И. Бибикову, поняли особую ситуацию гражданской войны, когда исход борьбы решается не только на полях сражений.

Вопреки утверждениям советской историографии власти добивались усмирения и умиротворения восставших территорий не только мерами военного характера и репрессиями, но и созданием условий для того, чтобы рядовые жители не оказывали поддержку повстанцам и своими действиями не провоцировали колебавшихся людей окончательно перейти на сторону неприятеля. Жестоко расправляясь в боях и сразу после них с теми, кто взял оружие, проводя публичные казни и экзекуции для устрашения, военные власти не переходили в терроре определенных границ, а оставляли возможность «раскаявшимся» и отошедшим от восстания вернуться к прежнему образу жизни и занятиям. Указанный подход проявлялся в отношении не только крестьян или горожан, но и военнослужащих. Прощение вины могло ожидать и рядовых повстанцев, и мятежных командиров, если те сложили оружие.

Как показывают источники, предельно жесткая трактовка карательного террора, приписываемая П. И. Панину в дореволюционной, и особенно в советской историографии на основании его циркуляра от 25 августа 1774 г. с требованием массовых расправ над жителями восставших селений, выглядит большим преувеличением. Уже 30 августа он пояснил, что наиболее беспощадные угрозы циркуляра направлены «на единое токмо устрашение», а не на действительное исполнение. Террор на практике представал не политикой истребления, а мерой психологического воздействия. Он усугублял гибель людей в ходе боевых действий последующими массовыми репрессиями, не довершал разруху хозяйства в районах восстания. Верх брал трезвый расчет на скорейшее восстановление порядка, на более прочное, чем военное, умиротворение. Это позволило сбить накал гражданской войны,

умерить жажду мести победителей, не довести до отчаяния побежденных, способствовало постепенной изоляции активных пугачевцев в массе разуверившихся в самозванце людей.

Следует также обратить внимание на довольно рискованный шаг П. И. Панина, который обратился непосредственно к органам местного самоуправления в районах только что утихнувшего мятежа и наделил их небывалыми полицейскими функциями по защите населения от произвола военных и гражданских вымогателей, «не взирая ни на какой чин и лицо». Трудно судить о действенности мер по обузданию чиновничьего корыстолюбия. Однако нельзя не признать значимости громкого, решительного осуждения пороков власти для достижения более прочного умиротворения населения в районах подавленного восстания.

Несмотря на человеческие потери и материальные разрушения за время военного противостояния, территория этих районов не обезлюдела и не утратила накопленный за годы освоения хозяйственный потенциал. Во многом благодаря усилиям военного командования был предотвращен голод и не произошла вспышка эпидемии. Однако не следует упускать из виду, что усмирение мятежных районов не означало простого возвращения к прежним административным формам и правовым нормам. Уроки восстания заставили ускорить проведение реформ по укреплению органов власти, особенно местного управления.

Изучение народного движения 1773—1775 гг. не потеряло своей важности до настоящего момента, несмотря на заметную смену ориентиров исторического познания. Отказ от понимания актуальности как политической и идеологической заданности в этой, как и в любой другой теме, не должен служить сигналом ни к забвению проблемы, ни к перестановке прежних плюсов и минусов оценки. Целью исследователя как истинного ученого должны оставаться именно научные задачи, в том числе обогащение накопленной историографической традиции ценными источниками, объективными интерпретациями, углубленными подходами. Критерием достижения такой цели и решения задач остается «гамбургский счет» коллег-специалистов.

Примечания

[1] Крестьянская война в России в 1773—1775 гг.: Восстание Пугачева: В 3 т. / Под ред. В. В. Мавродина. Л., 1970. Т. 2. С. 15.

[2] Там же. С. 16.

[3] См.: **Нольте Г.-Г.** Русские «крестьянские войны» как восстания окраин // Вопр. истории. 1994. ц 11.

Поступила 27.04.2004 г.

8 0 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 316.48(470.40/.43)

В. А. Юрченков

СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ В XVII — XVIII вв. В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ИМПЕРСКОГО СОЦИУМА: ОПЫТ ЗАПАДНОЙ РУСИСТИКИ

Постановка проблемы

Адаптация регионов России к складыванию и укреплению имперских начал в жизни общества в XVII — XVIII вв. происходила достаточно болезненно и сложно. Американский историк Дж. Х. Биллингтон образно сравнил ее с судорогами, заявив, что нигде они не были более жуткими, чем в России[1]. Датский исследователь С. О. Кристенсен пишет: «Социальные бури, столь характерные для XVII и XVIII вв., с такими вехами, как восстания И. Болотникова, С. Разина, К. Булавина и Е. Пугачева, занимают в российской политической и социальной истории главенствующее положение»[2].

Отечественная историография, долгие годы развивавшаяся в условиях идеологического монополизма, трактовала многие факты исторического развития как проявления классовой борьбы, вершиной которой стали крестьянские войны. Однако при подобном подходе отдельные, порой весьма важные вопросы оказывались вне поля зрения исследователей, а многие явления игнорировались или замалчивались. Поэтому в современных условиях следует пересмотреть некоторые подходы и оценки, используя опыт западной русистики.

Чрезвычайно важной проблемой, на наш взгляд, является принципиальная оценка событий XVII–XVIII вв., трактуемых как крестьянские войны. Характеризуя 1773–1775 гг., профессор Лондонского университета И. де Мадериага пишет: «При попытке с современной точки зрения проанализировать это крупнейшее из внутренних выступлений в России историку мешает традиционное определение пугачевщины как крестьянской войны»[3]. С автором нельзя не согласиться, распространив ее мысль и на XVII в., как это делают американский исследователь Ч. Даннинг и его немецкий коллега Г.-Г. Нольте. Ч. Даннинг весьма категоричен, заявляя, что «Концепция крестьянской войны не оказалась полезной и должна быть отброшенной»[4]. Г.-Г. Нольте выразил

© В. А. Юрченков, 2005

свои мысли более сдержанно: «С расширением дворянских прав на личность крестьянина, ознаменовавшим начало нового времени в России, определенным образом было, конечно, связано возникновение восстаний XVII—XVIII веков. Но „белые“ крестьяне не поддержали эти восстания. Как раз наоборот, эти восстания терпели неудачу, как только приближались к местностям, находившимся под дворянским и церковным иммунитетом: Болотников дошел до Москвы, Разин — до Симбирска, Пугачев — до ворот казанского кремля»[5]. Однако и его вывод однозначен: «Можно утверждать, что крупные восстания в России XVII—XVIII вв. называются крестьянскими волнениями — и даже, более того, крестьянскими войнами — по недоразумению. То были восстания простонародья внутренних российских окраин: казачества, национальных меньшинств, старообрядцев, ремесленников, торговцев, работных людей уральской металлургии; разумеется, также и крестьян районов, охваченных восстанием, но вместе с тем лишь изредка в них принимали участие крестьяне аграрных областей центральной России»[6]. В этом отношении показательны высказывания и известного русиста и советолога Р. Пайпса: «Примерно раз в столетие русские крестьяне выходили из себя и принимались убивать помещиков и чиновников, грабить и жечь имения. Первое большое крестьянское восстание под предводительством Стеньки Разина произошло в 1670-х гг., а второе, под началом Емельяна Пугачева, — столетие спустя (1773—1775). Оба начинались на окраинах государства в казачьих землях и благодаря слабости губернской администрации распространились, как лесной пожар»[7] .

Понятие «крестьянская война» было введено Ф. Энгельсом в работе «Крестьянская война в Германии», который придал ему широкое историческое значение. Он понимал под крестьянской войной явление, которое переживали различные страны на определенной стадии развития: «Англичане, французы, чехи, венгры уже успели проделать свои крестьянские войны к тому моменту, когда немцы стали совершать свою»[8]. Его мысль была подхвачена советской историографией, которая догматически идентифицировала все крупные восстания в России в XVII—XVIII вв. как крестьянские войны. Применительно к Смутному времени трактовку событий как крестьянской войны первым предложил И. И. Смирнов, назвавший восстание И. Болотникова первой и самой значительной крестьянской войной в российской истории[9]. Его точку зрения развили А. А. Зимин и В. И. Корецкий, говорившие о большей продолжительности крестьянской войны — с 1603 по 1614 г.[10] События 1667—1671 гг., охватившие Дон и

Поволжье, оценивались в качестве крестьянской войны в исследованиях И. В. Степанова, А. Н. Сахарова, В. М. Соловьева и др.[11] Внутренний кризис 1773—1775 гг. как крестьянскую войну представляли В. В. Мавродин, В. И. Буганов, Р. В. Овчинников, М. Д. Курмачева и др.[12] В обобщенном виде аналогичные оценочные суждения содержатся в работах Л. В. Черепнина, в коллективной монографии И. И. Смирнова, А. Г. Манькова, Е. П. Подъяпольской и В. В. Мавродина[13].

В западной русистике была предложена иная модель интерпретации событий, трактовка их как гражданских войн, ибо в них так или иначе участвовали все социальные слои общества, а в центре находился главный вопрос — о власти. Кроме того, народные движения накладывались на борьбу внутри господствующего класса, во многом определяя направления и результаты происходивших в обществе процессов. Кстати говоря, подобным построениям созвучна мысль академика Л. В. Черепнина о том, что «крестьянская война при феодализме представляет собой разновидность гражданской войны»[14]. Западные историки «отмечали социальное и национальное разнообразие восставших, а также специфические интересы отдельных групп. Кроме того, они подчеркивали пространственную компоненту восстаний в границах Российской империи»[15]. Например, Г.-Г. Нольте назвал «восстаниями периферии» все крупные восстания в России в XVII—XVIII вв. При этом в основе его интерпретации лежат двойственные взаимоотношения центра и периферии: с одной стороны, Московское государство и Российская империя принадлежали к периферии мировой системы, ориентированной на Западную Европу; с другой — столицы и великорусская Центральная Россия образовали внутренний центр империи, который противостоял «внутренним окраинам» Поволжья и Урала.

На внутренних окраинах преобладало нерусское население, поместное землевладение не играло какой-либо значительной роли, и потому здесь доминировало русское и нерусское «черное» крестьянство, а также функционировали самоуправляющиеся казацкие сообщества[16] . Как полагает А. Каппелер, пограничные сообщества свободных казаков, состоявшие из представителей русских и нерусских этносов, не только являлись, вплоть до момента их интеграции в государственные структуры в конце XVIII в., «важнейшим источником социальной и политической смуты», но и представляли собой идеал альтернативного общественного устройства, отличного от крепостничества и автократии[17].

Смутное время

Социально-экономическое развитие регионов России, политика царского правительства привели к концу XVI в. к значительному обострению социальных противоречий. Экономика Среднего Поволжья не испытала на себе особенно разрушительных последствий хозяйственного кризиса 1570-х гг., но здесь скапливалось большое количество беглых крестьян из центральных областей, спасавшихся от этого кризиса, а также усиления политики закрепощения, особенно активно проводившейся правительством в 80—90-е гг. XVI в. Г.-Г. Нольте по этому поводу заметил: «Окраины, завоеванные русскими при продвижении на Восток, способствовали укреплению социальной стабильности, предоставляя крестьянам такую возможность выхода, какой не было в Центре с его твердыми порядками управления. Они бежали туда, где крестьяне еще были „черными“ и где, как можно было надеяться, бывшие хозяева их не найдут и, более того, от прежних господ их защитит принявшая их община»[18].

Следуя традиции, сложившейся в историографии, западные исследователи, в том числе А. Каппелер, трактуют события начала XVII в. в России как Смутное время, как период «глубокого кризиса государства и общества»[19]. Ч. Даннинг отмечает: «В центре Смуты — гражданская война, которая породила не только классовое разделение и социальную революцию, но и раскол по вертикали через все слои русского общества»[20]. Сходясь в общей оценке, они обнаруживают различные подходы к трактовке отдельных моментов истории народов России начала XVII в., в частности Среднего Поволжья. Например, возникают разногласия при оценке характера движения. Немецкий историк Г. Штекль, отмечая общую зыбкость и размытость терминологии, характеризует выступления мордвы, марийцев, чувашей и других народов средневолжского региона как борьбу за создание «отдельного государства», за автономный статус «Казанского края» внутри Русского централизованного государства[21]. Его коллега Х. Герке расценивает движение народов Среднего Поволжья как первое проявление регионализма, которое будет характерно для края в XIX—XX вв.[22] Определенной противоречивостью отличаются взгляды А. Каппелера. С одной стороны, он отмечает, что «движение нерусских народов между Окой и Сурой было направлено против русской колонизации», с другой — пишет о том, что русские и мордва, марийцы и другие народы впервые выступили совместно. С одной стороны, он указывает на движение за восстановление прежних порядков, на сепаратизм, с другой —

характеризует выступления как борьбу за улучшение экономического, социального и политического положения нерусских народов (и русского) внутри Московского государства[23]. Интересное замечание делает Ч. Даннинг: «Это восстание никогда не являлось отчетливо выраженным восстанием низов против угнетения. Вообще его причины необходимо искать, рассматривая отдельно каждую группу участников движения. Во многих случаях местные условия помогают объяснить, почему в разных районах восстание принимало различные формы, в одних более радикальные, чем в других»[24].

Довольно сложен вопрос об участниках Смуты. Большинство западных исследователей указывают, что в народном движении участвовали крестьяне, холопы, казаки, посадские низы, представители национальных меньшинств[25] . В этом плане следует отметить замечание А. Каппелера, который пишет: «Анализ сообщений источников об участниках движения на Средней Волге в период „смуты“ позволяет нарисовать следующую картину: в 1606—1607 гг. в движении в основном участвовали русские, мордовские, татарские и марийские крестьяне и бортники»[26]. А. Каппелер неоднократно указывает на то, что почти все отряды участников были этнически разнородны, что впервые совместно выступали живущие между Окой и Сурой мордва и татары[27], что «совместная борьба представителей различных национальностей Средней Волги интенсифицировала межнациональные контакты»[28]. С этими положениями соседствуют утверждения: «Как вожди выступали русские служилые дворяне и представители нерусской знати»[29]. В качестве подтверждения приводится факт участия в осаде Нижнего Новгорода двух мордовских старейшин[30]. Ч. Даннинг отмечает: «Многие повстанцы были крепостными и холопами, которые присоединились к казакам. Однако многие другие повстанцы принадлежали к дворянам и детям боярским»[31]. Р. Хелли считает, что ведущую роль в движении И. Болотникова играли холопы[32]. Полемизируя с ним, Ч. Даннинг полагает, что действительно многие холопы присоединились к восстанию, однако многие из них являлись военными послужильцами, чье участие в движении было связано, скорее, с кризисом дворянского ополчения, чем с крепостничеством[33]. Как вывод можно привести утверждение А. Каппелера: «Социальный и этнический фронт „Смуты“ был запутан»[34].

Западные историки останавливаются и на причинах кризиса в Русском государстве в начале XVII в. В этом плане отметим сложившийся в западной историографии стереотип, приведем характеристику, даваемую «Московии» немецким автором Б. Де-

ерманом: «К востоку от Польши, знакомая лишь купцам, лежала Россия, страна бессчетных лесов. Лишь немногие дороги пересекали огромное пространство. Его состояние было жалким. Почти вся обрабатываемая земля принадлежала дворянам. Крестьяне жили в бедных деревнях, они должны были выполнять тяжелые повинности… В унылых народных песнях русские люди пели о тяжести их рабства»[35]. С. Г. Пушкарев в изданном в Лондоне «Обзоре русской истории», оценивая причины Смуты, считает, что открытие для русской колонизации обширных пространств Среднего и Нижнего Поволжья привело к широкой миграции в регион крестьян из центральных областей государства. Бежавшие стремились уйти от государственного и помещичьего тягла, и «эта утечка рабочей силы повела к недостатку рабочих рук и к тяжелому экономическому кризису внутри государства»[36]. Ч. Даннинг делает весьма интересное замечание, в значительной мере противоречащее вышеизложенному стереотипу: «Если мы собираемся действительно понять гражданскую войну, то должны отбросить традиционный взгляд на русский народ того времени как на пассивный и аполитичный в своей основной массе… Когда дела складывались плохо, что и было в Смутное время, русский народ не оставался бездеятельным»[37].

Для народов Среднего Поволжья, по утверждениям зарубежных историков, особое значение в качестве причин восстания имел налоговый гнет. Поэтому движение начиналось с отказа платить налоги. А. Каппелер пишет, что мордва в округе Нижнего Новгорода не платила податей и «медвяной оброк» три-четыре года. Когда же новое правительство возобновило обложение, мордовские крестьяне стали жаловаться на ужасные подати, а в 1615 г. вновь восстали[38].

В западной русистике предпринимались попытки охарактеризовать цели и задачи участников гражданской войны в Среднем Поволжье. А. Каппелер утверждает, что «единственной позитивной целью неоднородных мятежников было приведение населения к присяге царевичу Дмитрию»[39]. Г. Штекль в качестве конечной цели борьбы выделял создание автономного «Казанского государства»[40].

Гражданская война 1670—1671 гг.

«Московия» XVII в. представлялась западными русистами долгое время страной, в которой царил «классовый мир», существовало национально-религиозное единство классов. Французский историк К. Грюнвальд увидел в московских царях выразителей и

защитников народных интересов. По словам З. Шаховской, в России XVII в. полностью отсутствовало «классовое чувство», государство заботилось об использовании всех и каждого в государственных целях: дворян — в армии, тягловых горожан — на посаде, крестьян — на пашне. Профессор Женевского университета Б. Муравьев поддержал данную точку зрения, заявив, что верховная власть в России вплоть до последней трети XVIII в. блюла общие интересы. По мнению Г. Вертера, в «Московии» был «патриархальный демократизм», или «патриархальный абсолютизм», все классы сближались единством обычаев и веры, все сословия были закрепощены монархией и служили ей. «Святая Русь» была тем, что теперь называют «тоталитарным государством»: один народ, одна вера, один царь[41]. На том, что в «Московии» вплоть до XVIII в. не было классовых конфликтов, настаивает американский ученый С. Р. Томпкинс. По его мнению, все находились под железной пятой государства[42].

Однако с течением времени позиция начала меняться. Уже упоминавшаяся выше З. Шаховская, например, рассматривая смуту как состояние «хаоса» и «маразма», в то же время отмечает ее как прецедент, если не источник народных движений середины и второй половины XVII в.[43] В русистике получает распространение мнение Г. В. Вернадского о том, что «разинское восстание являлось частью серьезного кризиса, или точнее, комплекса кризисов, которые терзали Московское царство на всем протяжении второй половины XVII столетия и был преодолен лишь крайним напряжением его сил и при поддержке политической и социальной основы нации — дворянства, консервативных элементов посадских и старшины донских казаков»[44]. Характеризуя движение 1670—1671 гг., С. О. Кристенсен пишет: «Степные казаки боролись с московским правительством, бедные казаки — с богатыми казаками, мелкое дворянство — с аристократией, национальные меньшинства — с русскими колонизаторами, старообрядцы — с новой верой, крепостные крестьяне — с помещиками, наконец, периферия — с центром»[45]. Дж. Х. Биллингтон считает, что С. Т. Разин поднял «крестьянское восстание под руководством казаков, положившее начало анархическим крестьянским бунтам нового типа»[46].

Все перечисленное выше характерно и для оценок истории народов Среднего Поволжья, которые даются в западной историографии. Некоторые западные ученые, в том числе А. Каппелер, указывают на факт классовых антагонизмов у народов региона и как результат этого — активное участие мордвы, марийцев,

чувашей и других народов в событиях 1670—1671 гг.[47] А. Каппелер, например, пишет, ссылаясь на работы А. А. Гераклитова, что в восстании приняло участие свыше десяти процентов алатырской мордвы[48]. Он вполне обоснованно рассматривает выступления мордовских, марийских, чувашских крестьян в цепи общероссийских выступлений, отмечает, что социальные конфликты на Средней Волге не утихали с периода Смуты, принимая самые различные формы: акции против земельных захватов, сопротивление христианизации, действия против царской администрации и т. п. А. Каппелер указывает на отзвуки в Среднем Поволжье восстаний в Москве, прямое участие мордвы в московском восстании 1662 г.[49]

Зарубежные исследователи отмечают довольно высокую степень организации движения в Среднем Поволжье, управление типа казачьего «круга», агитационную и пропагандистскую работу — «прелестные письма»[50]. При их характеристике Г.-Г. Нольте сделал интересное наблюдение: «Если воззвания Разина истолковать так, что отстаиваемые в них порядки должны были быть перенесены в центр страны, тогда дело дошло бы до создания такого положения, когда между крестьянами и царем не оказалось бы более господ, и было бы отменено также и крепостничество. Однако подобное истолкование не вытекает с необходимостью из воззваний Разина: их направленность, особенно в начальной фазе, скорее оборонительная. Это попытка избегнуть угрожающей социальной розни и защитить старое, простое общественное устройство»[51]. Любопытно замечание А. Каппелера о том, что подъем борьбы отразил возникшие конфликты внутри нерусского крестьянского общества, например, антагонизм между зажиточной и бедной мордвой[52]. Г. В. Вернадский отмечал, что в качестве катализатора антиправительственных выступлений являлись действия небольших казачьих отрядов, которые рассеялись между Окой и Волгой в районах Симбирска, Тамбова, Пензы и Нижнего Новгорода. Он пишет: «После прихода казаков, или даже при известии об их приближении, крестьяне поднимались против своих господ, а посадские в городах — против воеводы и богатых купцов. Нерусские племена этих районов — мордва, чуваши и черемисы (мари) — присоединялись к движению. В каждом городе, принявшем власть Разина, казаки вводили свой тип правления с атаманом и народным кругом. В каждом случае воеводу и его помощников судили на круге. Тех чиновников, против которых выдвигалось много жалоб, казнили. Тех, с которыми население находилось в хороших отношениях, оправдывали»[53].

Говоря о целях восставших, западные русисты (А. Каппелер и др.) утверждают, что восставшие стремились уничтожить дворян и «детей боярских», царскую администрацию, захватить крупные крепости и административные центры[54]. На II коллоквиуме советских и американских историков, проходившем в Стэнфорде в 1975 г., профессор Э. Фонер (Нью-Йорк) выдвинул положение о том, что крестьяне в России выступали не против феодально-крепостнической системы, а против отдельных помещиков. Р. Мунье считает крестьянские движение на Средней Волге реакцией на политику государства с его централизацией, регламентацией, унификацией, а не протестом против возраставших налогов и отработок[55]. Его фактически поддерживает П. Аврич, оценивавший события как борьбу против структуры социальной системы (т. е. государственных институтов), а не против ее функций[56].

Гражданская война 1773—1775 гг.

История событий 1773—1775 гг. является сравнительно новой темой для западной историографии, однако уже первые исследования привлекают внимание рядом положений, в том числе связанных с историей средневолжского региона. В их центре находился вопрос о власти. Как пишет К. Шарф, Е. И. Пугачев «сражался не против российского государства, а вел бескомпромиссную борьбу за обладание абсолютной властью в империи»[57]. Поэтому «с точки зрения государственного строительства, окраинный мятеж был ни чем иным, как гражданской войной, развязанной ради обладания центром власти. Во всяком случае, императрица и ее правительство имели достаточно оснований для объявления Пугачева врагом государства номер один»[58]. Из западных историков только Д. Петерс высказалась за сохранение понятия «крестьянская война», однако его применение возможно только для заключительного средневолжского этапа движения, когда в нем собственно крестьяне (в социально-экономическом смысле слова) начали играть ведущую роль. На остальных этапах стоит говорить о повстанческом движении, «спонтанной реакции угнетенных слоев», неком подобии «классовой войны»[59]. Мнение Д. Петерс разделяет французский писатель и историк А. Труайя, утверждающий, что «крестьянская война, начавшись на Урале, грозила перевернуть империю»[60].

И. де Мадериага называет события 1773—1775 гг. то «мощным народным восстанием», то «бунтом»[61]. Говоря о характере войны 1773—1775 гг., американский исследователь М. Раев опи-

сал ее как «преимущественно фронтирный и казацкий феномен»[62]. Дж. Т. Александер определил движение как «фронтирную жакерию»[63]. Р. Фостер и Дж. Грин назвали движение пограничным, периферийным восстанием[64]. Г.-Г. Нольте также пишет о «восстании периферии». Характеризуя их позицию, К. Шарф указывает: «В рамках парадигмы централизации государственной власти и унификации империи западные историки эксплицитно относили территорию восстания к «подвижной границе», к периферии или *фронтиру*, где устройство власти и общества, при отсутствии крепостной зависимости, существенно отличалось от центральной и западной России. Они классифицировали исходящее с юго-восточной периферии массовое движение протеста как территориально-политическое, социальное и, если речь шла о нерусских народах, культурное или протонациональное сопротивление государственной политике имперской экспансии и интеграции, модернизационной унификации и экономической эксплуатации»[65]. Сам он также считает, что общественная и военная мощь восстания «питалась за счет ресурсов имперской периферии»[66].

И. де Мадериага дала достаточно полную характеристику Среднему Поволжью как одному из очагов крестьянского восстания. Она пишет о движении Е. И. Пугачева: «Он вступил в местности, где проживало много мелких помещиков, не имевших и двух десятков крепостных каждый. Правда, там же встречались и очень крупные имения. По тогдашним меркам крестьяне здесь были сравнительно зажиточными, но их хозяйство было в основном натуральным, а для продажи или местного обмена почти ничего не выращивали. Преобладала барщинная обработка земли, хотя часть крупных имений была на оброке. Города тоже представляли собой, как правило, разросшиеся села и не могли служить рынком сбыта для деревни, потому что сами производили для себя пропитание. Вся местность была редконаселенной, и здесь находили прибежище всякого рода отчаянные головы, беглые крестьяне, староверы»[67].

Практически все западные исследователи указывают на активное участие народов Среднего Поволжья в событиях 1773—1775 гг.[68] Г.-Г. Нольте пишет: «Всеобщей ксенофобии в восстаниях не было, многие представители народов Поволжья принимали в них участие. Особенно это характерно для восстания Пугачева…»[69]. Среди его причин они выделяют в первую очередь, как правило, национальные и религиозные мотивы. Д. Петерс неоднократно отмечала, что в ходе восстания мордва побила множество священников[70]. Ее мысли повторяет А. Каппелер[71].

М. Раев, касаясь причин участия мордвы и других народов Среднего Поволжья в движении, отметил три фактора: 1) христианизацию нерусского населения; 2) борьбу кочевников с оседлым населением; 3) «национальный вопрос, затрагивающий отношения между народом и центральным правительством»[72]. Кроме того, М. Раев в качестве причины участия народов Среднего Поволжья в восстании указал на их недовольство политикой правительства, направленной на поощрение русской колонизации региона[73].

Также различны в западной историографии оценки социального фона гражданской войны 1773—1775 гг. Американский исследователь Дж. Хэслип характеризует движение как массовое выступление крестьян против паразитизма помещиков, как первую вспышку классовой войны[74], его английский коллега В. Кронин — как движение старообрядцев, цель которых возвратить старину: веру, обычаи, платье[75]. А. Труайя считает, что разнообразное по составу войско Е. И. Пугачева состояло «из хорошо обученных казаков, беглых крепостных, крестьян-староверов, взбунтовавшихся рабочих и просто разбойников с большой дороги»[76]. Характеризуя движение в Среднем Поволжье, И. де Мадериага пишет: «Под влиянием пугачевских манифестов, или из-за присутствия самого Пугачева, или сами по себе, но крестьянские восстания, как огонь, перекидывались от деревни к деревне. Иногда в деревню приезжали небольшие группы казаков и подстрекали крестьян выступить против хозяев, в других местах крестьяне поднимались по собственному почину, наслушавшись молвы и слухов. Нередко большие толпы крестьян пускались бродить вдали от своих мест, громя поместья и привлекая к себе новых бунтовщиков, причем у них хватало сил даже противостоять в сражениях правительственным войскам. Если такой бунт происходил поблизости от главных сил Пугачева, то крестьяне приводили захваченных дворян и чиновников к нему в ставку, чтобы их судил сам „амператор“. В других местах помещиков — мужчин, женщин, детей, — как и чиновников, управляющих, священников, подрядчиков, ждала немедленная расправа. Примечательно, что убивали главным образом мелкопоместных дворян, с которыми крестьяне лично общались и у которых работали большей частью на барщине»[77]. А. Каппелер в качестве целей восставших народов Среднего Поволжья выделяет прежде всего «достижение господства в Русском государстве», завоевание Москвы и Петербурга, смещение с престола Екатерины и возведение на него Петра-Пугачева[78]. Аналогичны мысли Д. Петерс[79]. Г.-Г. Нольте среди целей восставших называет большее само-

определение регионов, большую самостоятельность малых народов[80]. По мнению Р. Фостера и Дж. Грина, Е. И. Пугачев обещал возвращение к идеализированному прошлому и возрождение местной автономии[81].

В большинстве работ западных ученых народы Среднего Поволжья рассматриваются одной из движущих сил восстания. В пугачевском восстании, подчеркивает А. Каппелер, «нерусские, прежде всего башкиры и татары, а также вотяки, чуваши и мордва, составляли самую многочисленную группу». «Сам факт, что в этих восстаниях участвовали многочисленные представители русского народа, свидетельствует о том, что речь, прежде всего, шла не об освобождении нерусских от иноземного господства, а о совместном социальном и политическом протесте против нейтралистского государства и его региональных представителей»[82] . При этом высказывается ряд интересных наблюдений, затрагивающих особенности движения. П. Аврич, например, приводит данные об усилении солидарности трудящихся русского и нерусских народов в ходе войны: русские и нерусские крестьяне вместе выступали под знаменами Е. И. Пугачева, но при этом тяга к объединению трудовой части русского и нерусского населения не всегда была полностью реализована руководителями повстанцев[83]. Д. Петерс, указывая на этот же факт, пишет, что нерусское население Среднего Поволжья, языческие в прошлом народности, выступало против своих непосредственных угнетателей (церковников, чиновников, собственной социальной верхушки), но не проявляло враждебности к русским и не стремилось возвратиться к язычеству[84]. По мнению К. Шарфа, «каждая из участвующих групп в момент присоединения к восстанию руководствовалась специфическими „окраинными“ интересами, только „нейтралистский“ монархический миф обладал силой, которая объединяла их всех в способную к действию единицу. Одновременно каждая группа, поступавшая в подчинение к самозванцу, укрепляла его миф»[85]. С ними полемизирует Дж. Т. Александер, который считает, что в ходе гражданской войны выявились национальные противоречия, ослаблявшие силы повстанцев[86].

В западной историографии принято характеризовать крестьянское движение в ходе войны как стихийное. На примере Среднего Поволжья оно рассматривается уже упоминавшимся Дж. Т. Александером. Он считает восстание мордвы, марийцев и других народов здесь спонтанным. По его мнению, Е. И. Пугачев сознательно не организовал нерусские народы, а военные действия повстанческих отрядов в регионе явились следствием стечения обстоятельств[87]. С ним полемизирует К. Шарф, который

пишет, что Е. И. Пугачев (и его военная коллегия) «с самого начала делали ставку на мобилизацию потенциальных сторонников в том или ином регионе для совместной борьбы», «он, как „император“, гарантировал присоединявшимся к движению их исконные права и свободы и обещал выполнение их желаний. Но реализация этих обещаний полностью зависела от контроля над центром власти, от победы в гражданской войне. В реальности же восставшим не удалось достичь ни одной из основных целей...»[88]. Г.-Г. Нольте, анализируя указ, обнародованный Е. И. Пугачевым в 1774 г. в Саранске, отмечает, что «Пугачев еще раз ускользнул от преследователей его армии и попытался под Пензой, на правом берегу Волги, поднять теперь уже действительно крестьянское восстание. При этом он вырабатывал некоторый план действий...»[89].

Зарубежные историки рассматривают и ряд других частных проблем. Например, Д. Петерс касается уровня сознательности крестьян — участников восстаний. Она пишет, что наивный монархизм, свойственный крестьянству Среднего Поволжья, привел к полной несамостоятельности действий повстанцев. По ее мнению, лишь «в исключительных случаях» крестьяне самостоятельно расправлялись с помещиками[90]. Д. Петерс утверждает, что крестьяне не выступали против всего крепостного строя, а стремились уничтожить плохих господ на местах[91]. И. де Мадериага отмечает жестокость противоборствующих сил гражданской войны в регионе: «Дикость этих мест и людей, участвовавших в гражданской войне с обеих сторон, порождала все более страшную жестокость»[92]. В качестве примера приводятся события в Саранске, «где Пугачев отобедал в доме вдовы местного воеводы, а потом ее повесил»[93]. Аналогичны утверждения А. Труайя: «С приближением повстанцев дворяне, оставшиеся без слуг, с перепугу прячутся в своих имениях. Найти и схватить их — вот цель разъяренной до безумия толпы. Дворянских детей убивают, женщин насилуют, а затем с хохотом рубят шашками. Помещиков сперва избивают, сдирают кожу с живых, сжигают, разрезают на куски»[94].

Среди частных проблем, поднимаемых западными учеными, следует назвать вопросы функционирования государственного аппарата на местах, в частности в средневолжском регионе, в ходе подавления крестьянских выступлений. Они рассматриваются Дж. Т. Александером в опубликованной в 1969 г. в Блумингтоне книге «Самодержавная политика в национальном кризисе. Русское императорское правительство и Пугачевское восстание. 1773—1775 гг.».

Формирование имперского социума

Социальные движения характеризуются западной русистикой, с одной стороны, как фактор, значительно ускоривший оформление имперских начал общественной жизни, с другой — как противодействие населения их укреплению, о чем говорилось выше.

На социальные движения, возникшие на окраинах, центр формировавшегося имперского социума реагировал достаточно жестко, что позволило западным русистам характеризовать его позицию как своеобразную симфонию интересов власти и дворянства. Г. В. Вернадский считал, что «пугачевский бунт примирил дворянство с самодержавной императорской властью. Дворянство, напуганное пугачевщиной, стало лояльно по отношению к власти»[95]. Г.-Г. Нольте пишет: «Карательные меры центра явно усиливались по мере приближения восставших к основным русским областям — крестьянской стране между Окой и Волгой. Нельзя сказать, чтобы эти крестьяне не восставали. Происходило множество волнений... Но господам всегда удавалось справляться с этими волнениями, и нередко они могли еще и выставлять требуемые Москвой подкрепления для борьбы против повстанческих войск»[96]. Он утверждает: «Изменения, которые происходили в центральной России в связи с утверждением дворянского господства и прикреплением крестьян к земле, дали господствующему классу так много средств принуждения, что феодалы удерживали в покорности собственных крестьян и одновременно содействовали победе центральной власти над восставшими на периферии»[97]. Д. Петерс рассматривает государственную власть и дворянство как союзников, при этом подчеркивается его зависимость от власти[98]. По ее мнению, провинциальные дворяне «по собственной инициативе не защищались»[99]. Р. Пайпс утверждает: «Крепостники нуждались в монархии, чтобы удержать своих крестьян в узде. Пугачевский бунт 1773—1775 гг. их достаточно сильно напугал. Помещики были убеждены (как показали последующие события, с полным на то основанием), что при малейших признаках ослабления государственной власти мужик возьмет закон в собственные руки и снова пойдет убивать и грабить, как он сделал это в пугачевщину»[100].

Позиция армии, по мнению некоторых западных русистов, была шаткой. А. Труайя пишет о гражданской войне 1773—1775 гг.: «Екатерина посылает несколько полков в Поволжье. Но у солдат нет никакого желания сражаться со своими „братьями“. Им понятен их бунт, и по ночам они перебегают к повстанцам»[101].

Разгром повстанцев привел к усилению абсолютистских начал во внутренней политике государства. А. Труайя отмечает: «В провинции продолжается безжалостное подавление бунта. Помещики устраивают самосуд. Разборка в общегосударственном масштабе. В деревнях на площади сооружают эшафоты. Вешают, порют кнутом, ссылают»[102]. Одновременно начала проводиться губернская реформа. По мнению Р. Пайпса, «потрясенная тем, насколько легко бунтовщики под предводительством Пугачева захватили обширные районы страны, Екатерина решила в 1775 г. укрепить свой контроль в сельской местности»[103]. Губернии были уменьшены до разумных пределов и разделены на уезды, в каждом из которых был оформлен центр, ставший средоточием властных и экономических функций[104]. В заключение приведем слова Ч. Даннинга, которые, как нам представляется, весьма удачно характеризуют ситуацию гражданских войн: «Яростное вторжение народных масс в сферу высшей политики привело в шок правящую верхушку и заставило приложить серьезные усилия, чтобы предотвратить повторение подобного в будущем»[105] .

Выводы

Западная русистика бросила вызов устоявшейся концепции крестьянских войн в России, что позволило исследователям сделать ряд принципиально важных выводов и нарисовать достаточно подробную картину социальных конфликтов в условиях формировавшегося в России имперского социума.

Примечания

[1] См.: **Биллингтон Дж. Х.** Икона и топор: Опыт истолкования истории рус. культуры. М., 2001. С. 159.

[2] **Кристенсен С. О.** История России XVII в.: Обзор исслед. и источников. М., 1989. С. 78.

[3] **Мадериага И. де.** Россия в эпоху Екатерины Великой. М., 2002. С. 432.

[4] **Даннинг Ч.** Была ли в России в начале XVII века крестьянская война? // Вопр. истории. 1994. ц 9. С. 30.

[5] **Нольте Г.-Г.** Русские «крестьянские войны» как восстания окраин // Там же. ц 11. С. 32.

[6] Там же. С. 36.

[7] **Пайпс Р.** Россия при старом режиме. М., 1993. С. 205.

[8] **Энгельс Ф.** Крестьянская война в Германии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 437.

[9] См.: **Смирнов И. И.** Восстание Болотникова. 1606—1607. Л., 1951.

[10] См.: **Зимин А. А.** Некоторые вопросы истории крестьянской войны в России в начале XVII в. // Вопр. истории. 1958. ц 3; **Корецкий В. И.** Формирование крепостного права и первая крестьянская война в России. М., 1975.

[11] См.: **Степанов И. В.** Крестьянская война в России в 1670—1671 гг. Л., 1966—1972. Т. 1—2; **Сахаров А. Н.** Степан Разин. М., 1973; **Чистякова Е. В.** Степан Разин и его соратники / Е. В. Чистякова, В. М. Соловьев. М., 1988; **Соловьев В. М.** Современники и потомки о восстании С. Т. Разина. М., 1991.

[12] См.: Крестьянская война в России в 1773—1775 годах: Восстание Пугачева: В 3 т. / Под. ред. В. В. Мавродина. Л., 1961—1970; **Буганов В. И.** Емельян Пугачев. М., 1990; **Овчинников Р. В.** Манифесты и указы Е. И. Пугачева. М., 1980; **Курмачева М. Д.** Города Урала и Поволжья в крестьянской войне 1773—1775 гг. М., 1991.

[13] См.: **Черепнин Л. В.** Крестьянские войны в России периода феодализма // Вопросы методологии исторического исследования. М., 1981; **Смирнов И. И.** Крестьянские войны в России в XVII—XVIII вв. / И. И. Смирнов, А. Г. Маньков, Е. П. Подъяпольская, В. В. Мавродин. М.; Л., 1966.

[14] **Черепнин Л. В.** Указ. соч. С. 164.

[15] **Шарф К.** Пугачев: император между периферией и центром: К постановке проблемы // Ab Imperio. 2003. ц 1. С. 103.

[16] См.: **Нольте Г. -Г.** Указ. соч. С. 33—36.

[17] См.: **Каппелер А.** Южный и восточный фронтир России в XVI—XVIII веках // Ab Imperio. 2003. ц 1. С. 62—63.

[18] **Нольте Г.-Г.** Указ. соч. С. 33.

[19] **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten: der Zarenreich und die Vцlker Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jh., Kцln; Wien; Bцhlau, 1982. S. 148.

[20] **Даннинг Ч**. Указ. соч.

[21] См.: **Stцkl G.** Die Begriffe Reich, Herrschaft und Staat bei den orthodoxen Slaven // Salculum. 1954. Nr. 5. S. 112—118.

[22] См.: **Goehrke C.** Zum Problem des Regionalismus in der russischen Geschichte. Vorьberbedingungen fьr eine kьnftige Untersuchung // Forschungen zur osteuropeischen Geschichte. Berlin; Wiesbaden, 1978. Bd. 25. S. 100.

[23] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 153—158.

[24] **Даннинг Ч.** Указ. соч. С. 26.

[25] **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 149.

[26] Ibid. S. 151—152.

[27] Ibid. S. 153.

[28] Ibid. S. 158.

[29] Ibid. S. 152.

[30] Ibid.

[31] **Даннинг Ч.** Указ. соч.

[32] См.: **Hellie R.** Slavery in Russia. 1450—1725. Chicago, 1982. P. 574—576.

[33] См.: **Даннинг Ч.** Указ. соч. С. 27.

[34] **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 152.

[35] Цит. по: **Сахаров А. М.** О некоторых приемах искажения средневековой истории России в зарубежной исторической науке // Вестн. Моск. ун-та. 1969. ц 4. С. 15.

[36] **Пушкарев С. Г.** Обзор русской истории. М., 1991. С. 151.

[37] **Даннинг Ч.** Указ. соч. С. 31.

[38] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 154.

[39] Ibid. S. 153.

[40] См.: **Stцkl G.** Op. cit. S. 112—118.

[41] См: **Каштанов С. М.** Изучение социальной и внутриполитической истории России периода феодализма во Франции в 1960—1961 гг. // История СССР. 1966. ц 3. С. 193.

[42] См.: **Tompkins S. R.** The Russian Mind. N. Y., 1953. P. 25.

[43] См.: **Каштанов С. М.** Указ. соч. С. 202.
[44] **Вернадский Г. В.** История России. Московское царство: В 2 ч. М.; Тверь, 1997. Ч. 2. С. 128.
[45] **Кристенсен С. О.** Указ. соч.
[46] **Биллингтон Дж. Х.** Указ. соч. С. 201.
[47] См.: **Kappeler A**. Russland erste Nationalitдten... S. 180—181.
[48] Ibid. S. 181.
[49] Ibid. S. 178—179.
[50] Ibid. S. 185.
[51] **Нольте Г.-Г.** Указ. соч. С. 34.
[52] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 184.
[53] **Вернадский Г. В.** История России. С. 141.
[54] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 183—184.
[55] См.: **Mousnier R**. Fureurs paysannes. Les paysans dans les rйvoltes du XVIIe siиcle. P., 1967. P. 333, 348—350.
[56] См.: **Avrich P.** Russian Rebels 1600—1800. N. Y., 1972. P. 116—118.
[57] **Шарф К.** Указ. соч. С. 101.
[58] Там же.
[59] См.: **Peters D.** Politische und gesellschaftliche Vorstellungen in der Aufstandsbewegung unter Pugachev (1773—1775). Berlin; Wiesbaden, 1973. S. 168—170.
[60] **Труайя А.** Екатерина Великая. М., 2003. С. 278.
[61] См.: **Мадериага И. де.** Указ. соч. С. 383, 388, 398, 432 и др.
[62] **Raeff M.** Pugachev's Rebellion // Preconditions of Revolution in Early Modern Europe. Baltimore; L., 1970. P. 194.
[63] См.: **Alexander J. T.** Emperor of the Cossacks. Pugachev and the Frontier Jacquerie of 1773—1775. Lamrence; Kansas, 1973. P. 205—220.
[64] См.: Preconditions of Revolution in Early Modern Europe. P. 11.
[65] **Шарф К**. Указ. соч. С. 103.
[66] Там же. С. 105.
[67] **Мадериага И. де.** Указ. соч. С. 402.
[68] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 308—310; **Peters D.** Op. cit. S. 66—89.
[69] **Нольте Г.-Г.** Указ. соч. С. 35.
[70] См.: **Peters D.** Op. cit. S. 71, 85—89, 129—132.
[71] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 318.
[72] См.: **Raeff M.** Op. cit. P. 181—183.
[73] Ibid. P. 185.
[74] См.: **Haslip J.** Catherine the Great. A Biography. N. Y., 1977.
[75] См.: **Cronin V.** Catherine, Empress of All the Russia. L., 1978. P. 178.
[76] **Труайя А.** Указ. соч. С. 280.
[77] **Мадериага И. де.** Указ. соч. С. 402—403.
[78] См.: **Kappeler A.** Russland erste Nationalitдten... S. 315.
[79] См.: **Peters D**. Op. cit. S. 43—62.
[80] См.: **Нольте Г. -Г.** Указ. соч. С. 37.
[81] См.: Preconditions of Revolution in Early Modern Europe. P. 11, 14—15.
[82] **Kappeler A.** RuЯland als Vielvцlkerreich. Entstehung — Geschichte — Zerfall. Mьnchen, 2001. S. 132. См. также: **Idem**. Die Rolle der Nichtrussen der Mittleren Wolga in den russischen Volksaufstanden des 17. Jahrhunderts // Forschungen zur osteuropdischen Geschichte. 1980. Bd. 27. S. 249—268.
[83] См.: **Овчинников Р. В.** Новейшая американская историография Крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева / Р. В. Овчинников, С. М. Троицкий // История СССР. 1974. ц 5. С. 181.

[84] См.: **Peters D**. Op. cit. S. 88–89.
[85] **Шарф К.** Указ. соч. С. 110.
[86] См.: **Овчинников Р. В.** Указ. соч. С. 185.
[87] Там же. С. 186–187.
[88] **Шарф К.** Указ. соч. С. 111.
[89] **Нольте Г. -Г.** Указ. соч. С. 34.
[90] См.: **Peters D.** Op. cit. S. 113.
[91] Ibid. S. 119.
[92] **Мадериага И. де.** Указ. соч. С. 403.
[93] Там же.
[94] **Труайя А.** Указ. соч. С. 280–281.
[95] **Вернадский Г. В.** Начертание русской истории. М., 2002. С. 261.
[96] **Нольте Г. -Г.** Указ. соч. С. 32.
[97] Там же.
[98] См.: **Peters D.** Op. cit. S. 188.
[99] Ibid. S. 212.
[100] **Пайпс Р.** Указ. соч. С. 237–238.
[101] **Труайя А.** Указ. соч. С. 281.
[102] Там же. С. 284.
[103] **Пайпс Р.** Указ. соч. С. 285.
[104] Там же.
[105] **Даннинг Ч.** Указ. соч. С. 31.

Поступила 23.04.2004 г.

УДК 271.2+323.325(470.40/.43)

А. Г. Иванов

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО И МАРИЙСКОЕ КРЕСТЬЯНСТВО СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ НАКАНУНЕ И В ГОДЫ ПУГАЧЕВСКОГО ДВИЖЕНИЯ

В третьей четверти XVIII в. регион Среднего Поволжья, в том числе обширный Казанский (половина современной территории Республики Марий Эл), Уржумский, Яранский, Царевосанчурский, Царевококшайский, Кокшайский и Козьмодемьянский уезды Казанской губернии с марийским населением, оказался в полосе редкого обострения социальных и этноконфессиональных конфликтов. Из всего многообразия столкновений в марийском крае одно из ведущих мест занимало упорное и длительное противоборство между многотысячным марийским крестьянством с устойчивой языческой ментальностью и немногочисленным русским православным духовенством, поддерживаемым всей

© А. Г. Иванов, 2005

мощью светской и церковной властей. Историческая сущность и характер этого конфликта с наибольшей полнотой проявились в годы Крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева, когда восставшие марийские крестьяне, помимо требования расправиться со священниками, выступали за снятие всяких ограничений в отношении своих языческих верований и других угнетенных слоев многонационального и «многоверного» восставшего населения, принявшего массовое участие в православном движении[1].

Данный конфликт имел исторически обусловленный многофакторный характер. После покорения Московским царством Казанского ханства в 1552 г. марийцы, как и другие народы казанской земли, стали постепенно приобщаться к православной вере. Однако результативность крещения «иноверцев» в Казанской епархии (образована в 1555) во второй половине XVI — XVII вв. была мизерной. В это время принципы христианизации и подходы к ней нерусских народов Поволжья и Приуралья решались в духе патримониальной теории. Государственное вероисповедание освящалось Божественным промыслом, для всех жителей страны признавалось обязательным и служило решающим идеологическим мотивом и оправданием обращения нерусских «иноверцев» в христианство. Единственным источником в делах веры объявлялась воля русского царя-самодержца. Вместе с тем ни многочисленные царские указы, ни развернутая сеть русских православных монастырей в языческом регионе, ни обязательность перехода в православную веру немногочисленной феодальной военной прослойки служилых нерусских мурз из числа местной знати, ни функционирование небольшого числа приходских церквей в русских уездных городах и селах не привели к ожидаемым результатам. Большинство марийцев, как и все нерусское население в пределах Казанской епархии, придерживалось традиционных верований[2] .

Положение коренным образом изменилось в XVIII в. Миссионерская политика абсолютистского стала более продуманной, осмотрительной и последовательной. В период петровских преобразований политика христианизации нерусских народов являлась составной частью церковной реформы. Петр I, опираясь на практику предшествующей христианизации и взяв главным образом западные организационные формы миссионерской проповеди, поставил ее на государственную утилитарную основу. По царским указам в «иноверческие» жилища посылались служители Казанского архиерейского дома с военными и граж-

данскими чинами для обучения «иноверцев» христианской вере. Миссионерство как государственно-церковное мероприятие проводилось на основе царских указов усилиями казанского митрополита Тихона и архиерейского дома. Согласно его донесению в 1719 г. в Правительствующий сенат, по велению митрополита иеромонахом Алексеем Раифским, его отцом, ключарем Феодором, в 1701—1705 гг. было окрещено 3 686 чел. Из их числа большинство новокрещеных составили ясачные марийские крестьяне Царевококшайского, Яранского, Уржумского и Казанского уездов. Удельный вес новокрещеных чувашей, мордвы и татар был незначительным. Такое положение сохранялось вплоть до конца первой четверти XVIII в., несмотря на то, что новокрещеным царскими указами предусматривалось освобождение от уплаты налогов, рекрутской воинской повинности и предоставление прочих льгот. Во второй половине 20—30-х гг. XVIII в. заметно усилились административно-организационные мероприятия светской и духовной властей по христианизации. Однако они оказались явно недостаточными. Лишь с учреждением и деятельностью Новокрещенской конторы (1740—1764) стало возможным массовое крещение «иноверцев», в том числе марийцев. На основе царского указа от 11 сентября 1740 г. предусматривались основные направления, формы, методы, средства и характер этого крупномасштабного государственного мероприятия, в том числе открытие в марийской среде новых церковных приходов с русским православным духовенством[3].

Характерно, что в период проведения массовой христианизации в 40—60-х гг. XVIII в. марийские крестьяне, как и ранее, решительно сопротивлялись грубым методам насильственного крещения, продолжали придерживаться языческих верований, тесно связанных с народными обычаями, своей культурой, бытом, родным языком и национальным самосознанием. Обострившийся конфликт между марийскими крестьянами, с одной стороны, и многочисленными православными проповедниками, военными и гражданскими чинами Новокрещенской конторы — с другой, в дальнейшем перерос в противоборство новокрещеных и некрещеных марийцев с русскими священно- и церковнослужителями вновь открытых приходов в «новокрещенских» жительствах[4].

В годы массовой христианизации и пугачевского движения противоборство между православием и язычеством, между православным духовенством и языческим марийским народом приобрело всеобъемлющий характер и наглядно проявлялось в

различных формах этноконфессионального и социального противостояния, приводившего к резким столкновениям. Истоки этого конфликта, заложенные в указе 1740 г., еще в большей степени усугублялись действиями Новокрещенской конторы. Не случайно в наказах А. И.Свечина (1763—1764) Сенатской комиссии отмечались возмущения марийцев по поводу угрозы православных проповедников данной конторы насильственно переселить их с родных мест, если они не будут креститься. Поэтому, по словам марийцев, «не хотя лишитца домов своих, многие крестились». В 1746 г. свияжский архимандрит Селивестр совместно с монахами Спасо-Юнгинского монастыря привел горных марийцев и чувашей Козьмодемьянского уезда «в православную веру не по желанию их, но с принуждения», а «обещанного денежного награждения, платья, обуви, кроме крестов и по одной иконе в дом, ничего давано не было». Эта картина массового крещения была типичной и для других народов марийского края. В 1748—1761 гг. архимандрит Свияжского Богородицкого монастыря Евмений приезжал с подьячими, келейниками и солдатами в марийские селения Казанского уезда для обучения их молитвам и тех, кто не знал христианских обрядов, немилосердно бил и брал с них насильно «подарки лисицами и куницами, заставлял отдавать ему по 20 подвод без платежа прогонов». Члены Новокрещенской конторы под видом «обучения христианскому закону» передавали в качестве крепостных некоторых новокрещеных марийцев русским чиновникам и помещикам. Протоиерей Свияжского Успенского монастыря А. Козьмин отдал несколько крепостных записей на марийцев Казанского уезда управляющему дворцовой Кукарской слободы. Офицеры воинской команды, специально созданной для «защиты» новокрещенов от обид и «разорений» со стороны местных чиновников и духовенства, сами брали с них взятки в виде «подарков». От них не отставали и «выборные» бурмистры новокрещенских церковных приходов, угрозами и побоями принуждавшие соплеменников бесплатно работать в своем хозяйстве. Они же брали с них деньги, пчел, мед, рыбу, солод, хлеб и сено[5].

Привлеченные к проведению христианизации приходские священники уездных городов и русских сел марийского края нередко «теряли» священнический облик. Так, в октябре 1743 г. приходской священник из г. Кокшайска Афанасий Афанасьев вместе с причетниками на трех «иноверческих» подводах выехал из города в д. Шимшурга для крещения марийцев. Однако в день приезда сумел окрестить немногих, «понеже-де оной свя-

щенник был пьян». На другой день, «проспавши», он пришел к новокрещену Ивану Обросимову и стал требовать себе улей с пчелами. Получив решительный отказ, «священник бил ево, Ивана, за то и увечил смертными побои палкою и руками и за волосы таскал и ногами топтал и бороду и лицо все изодрал»[6].

Проведение массовой христианизации в 40—60-х гг. XVIII в. ухудшило положение марийских крестьян. Их насильственно заставляли отказываться от родной языческой веры и совершать чуждые для них христианские обряды. В массовом порядке официальные власти меняли марийские имена крестившихся на православные. Несмотря на обещанные льготы, казенные подати и повинности стали еще тяжелее, так как многие оставшиеся в «иноверии» марийцы, ограниченные в социальных правах, и «старые новокрещены» были обязаны отбывать повинности и платить подати за новокрещеных. Сами новокрещеные марийцы также не смогли воспользоваться своими «законными» льготами, потому что обещанное денежное вознаграждение и 3-летнее освобождение от подушной подати пошли в счет возмещения недоимок, накопившихся в государственной марийской деревне ко второй ревизии 1744—1748 гг.[7]

Неизбежным следствием такого натиска светских и духовных властей стал стихийный протест марийцев. Массовая насильственная христианизация вызвала с их стороны упорное сопротивление. Оно выражалось в открытом неповиновении православным проповедникам и различным чиновникам Новокрещенской конторы, а также в других многочисленных их выступлениях. Так, в 1741 г. новокрещеные марийцы Царевококшайского уезда едва не расправились с миссионером конторы протопопом Г. Давыдовым и его воинской командой, насильственно обращавшими в православную веру марийских язычников[8].

В целом запугиваниями и обещаниями льгот служителям Новокрещенской конторы удалось принудить марийцев принять православие. К началу 60-х гг. XVIII в. формально почти все марийцы считались крещеными, но фактически их абсолютное большинство тайно и явно продолжало придерживаться традиционных языческих верований и обрядов.

В связи с этим открытие новых церковных приходов в марийских селениях было призвано, с точки зрения властей, укрепить позиции православного духовенства. В каждый новокрещенский приход назначались по 2 священника, 1 дьякону и 3 церковнослужителя. Всего в 50—60-х гг. XVIII в. в уездах с марийским населением было открыто более 30 церковных приходов. При этом в Козьмодемьянском заказе было построено 7 деревянных

церквей, Царевококшайском — 9, в Казанской десятине по Галицкой дороге Казанского уезда — 6, по Алатской дороге этого же уезда — 8. Многие виды работ и расходы, связанные со строительством приходских церквей в марийских деревнях, были возложены на новокрещеных. Они же были обязаны содержать церковный причт, платить ругу деньгами и продуктами; каждому из священно- и церковнослужителей построить «хоромное строение», из общинных крестьянских земель выделять по 30 десятин пашни и 3 десятины сенокоса[9].

Однако приходское духовенство рассматриваемого времени, судя по сохранившимся материалам, было озабочено в первую очередь личным обогащением, а не внедрением православных догматов в среду своих прихожан. Не владея марийским языком и не имея действенных методов обучения прихожан основам православия, православные священники, видя тщетность своих усилий по внедрению христианской веры на русском языке в марийскую среду, выступали не столько проповедниками и миссионерами, а сколько жестокими преследователями, использовавшими чисто карательно-полицейские методы искоренения языческих верований и священных рощ-кереметей (*кюс ото*). При этом в различных вымогательствах и взятках с марийских прихожан духовенство не уступало «лихоимству» чиновников. Священник с. Помары Галицкой дороги Казанского уезда С. Васильев в начале 60-х гг. XVIII в. за погребение умершего брал 1—2 руб., а когда столько денег не давали, то в погребении отказывал и бил «смертным побои»; со свадьбы — 1 руб. и «бес тово и свадьбы не венчает»; с новокрещеного — 3—5 коп.; за крещение младенца — 15 коп., если денег не было, «то берет силно что из пажити». Ежегодно он собирал руги с каждой семьи по 3 четверика ржи и овса вместо указанных 2 четвериков. В 1759—1769 гг. священник с. Малая Ронга Алатской дороги Казанского уезда П. Васильев насильно владел мирской пахотной землей, сенными покосами и заставлял работать своих прихожан бесплатно, а «будучи в пьянстве» бил новокрещен «своими руками и окровавливал». В Великопольской, Машаранской, Малоронгинской волостях он брал с марийских крестьян взятки деньгами; за крещение, венчание и погребение — ржаной хлеб «со многим излишеством», «жестокими мучениями выколачивал» мед, хмель, ульи с пчелами, холст и сукно[10].

Крайне суровое наказание ожидало тех марийцев, которые тайно продолжали «идоложертвенное моление», не посещали церковь и не соблюдали православных обрядов. В 1766 г. в Царевококшайской воеводской канцелярии по доносу священни-

ка с. Пектубаева И. Андреева за языческое моление «в страх другим… плетми» был наказан крестьянин Т. И. Сулемей из д. Шикшан. В том же году в с. Морки Казанского уезда за непосещение церкви, невыполнение обрядов и некрещение сына «при церкви и при собрании мирских людей телесное наказание в страх другим» понес Ф. Константинов. Не удивительно, что для марийских крестьян церковнослужители наряду с чиновниками стали одними из олицетворений феодально-крепостнического и национального гнета[11].

В условиях нараставшего конфликта новокрещеные марийцы при первом удобном случае пытались разделаться со своими приходскими священниками. Во многих приходах марийцы не ходили в церковь, не платили ругу, не давали церковникам общинной земли и «пребывали в упрямстве»[12].

С наибольшей полнотой столкновение между приходским духовенством и марийскими прихожанами проявилось в годы Крестьянской войны 1773—1775 гг. под предводительством Е. И. Пугачева, в которой каждая из сторон как умела и могла защищала свои интересы. Восставшие крестьяне, ободренные Манифестом Петра III о возврате им «веры своих родителей», расправлялись с ненавистными для них священно- и церковнослужителями. В Казанском уезде восставшие убили 9 священников, жену священника, 3 дьяконов, 3 дьячков, 2 пономарей и др. В с. Кужмара Галицкой дороги Казанского уезда марийские повстанцы вместе с пришлыми пугачевцами повесили укрывавшегося игумена Казанского Зилантовского монастыря. Лишь бегство в лес спасло от народного возмездия приходских священников и церковников с. Морки, Арино, Алексеевское Казанского уезда. В очаге массового повстанческого движения в марийском крае, в Правобережье Козьмодемьянского уезда, восставшие марийские и чувашские крестьяне приходов с. Оринино и Кожважи уничтожили нескольких попов, дьяконов и дьячков[13].

В свою очередь в подавлении повстанческого движения марийских крестьян приняли участие и православные священно- и церковнослужители. С самого начала крестьянской войны они выступили против восставших: публично «предавали анафеме вора и самозванца Е. И. Пугачева»; «отвращали» от участия в восстании марийских крестьян; выполняли роль доносителей на своих прихожан — ездили по селениям уездов, чтобы узнать, «не происходит ли по приходам о злодее какого разглашения или смятения»; выдавали карателям для расправы участников повстанческого движения; принимали непосредственное участие в ряде военных стычек на стороне карательных военных команд[14].

В целом взаимоотношения между православным духовенством и марийским крестьянством в годы массовой христианизации и пугачевского движения характеризовались состоянием резкого противоборства, разрешение которого требовало новых подходов, учета интересов обеих сторон и длительного времени.

Примечания

[1] См.: **Белявский М. Т.** Крестьянская война 1773—1775 гг. и ее особенности // Вестн. Моск. ун-та. 1974. ц 4. С. 74—75.

[2] См.: **Макаров Д. М.** Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI — XVIII вв.). Чебоксары, 2000. С.17—133; **Айплатов Г. Н.** Монастырская колонизация Марийского Поволжья / Г. Н. Айплатов, А. Г. Иванов. Йошкар-Ола, 2000. С. 14—34.

[3] См.: Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.: В 45 т. СПб., 1830. Т. 11; **Малов Е. А.** О Новокрещенской конторе. Казань, 1878; **Можаровский А**. Изложение хода миссионерского дела по просвещению инородцев с 1552 по 1867 год. М., 1880; **Харлампович К.** Казанские новокрещенские школы (к истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). Казань, 1903; **Залесский А. Ф.** К истории просвещения народов Казанского края в XVIII столетии. Казань, 1911; **Попов Н. С.** Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1987; **Макаров Д. М.** Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI — XVIII вв.). Чебоксары, 2000 и др.

[4] См.: Крестьянская война под предводительством Е. И. Пугачева в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1989. С. 30—89; История Марийского края в документах и материалах: Эпоха феодализма. Йошкар-Ола, 1992. Вып. 1. С. 214—235; **Иванов А. Г.** История марийского народа / А. Г. Иванов, К. Н. Сануков. Йошкар-Ола, 1999. С. 57—60.

[5] См.: **Иванов А. Г.** Очерки по истории Марийского края XVIII века. Йошкар-Ола, 1995. С. 174—175.

[6] ГАКО, ф. 271, оп. 1, д. 1, л. 4—5.

[7] РГАДА, ф. 286, оп. 1, д. 398, л. 715—715 об; ф. 350, оп. 2, д. 1438, л. 453—480; РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 223, л. 64—74; История Марийского края... С. 217—235; **Иванов А. Г.** Марийцы Поволжья и Приуралья (по их наказам в Уложенную комиссию 1767—1768 гг.). Йошкар-Ола, 1993. С. 65—78.

[8] РФ МарНИИ, оп. 1, д. 41, с. 213; **Лука Канашевич**, епископ Казанский // Православ. собеседник. 1858. Дек.

[9] РГАДА, ф. 248, оп. 10, кн. 545, д. 1, л. 378 об.; ГАРМЭ, ф. 80, оп. 1, д. 1, л. 6; ф. 165, оп. 1, д. 444, л. 1, 33, 76.

[10] См.: Крестьянская война... С. 39—41, 81—83; **Износков Л.** Село Пернягаши и его прихожане // Казан. губерн. ведомости. 1867. ц 11.

[11] См.: История Марийского края... С. 233—234.

[12] РГАДА, ф. 407, оп. 1, д. 446, л. 1; ГАРМЭ, ф. 165, оп. 1, д. 444, л. 1—8, 19—20 об.

[13] См.: Крестьянская война... С. 11—115, 119, 125—126, 135, 137—153.

[14] Там же. С. 93—97, 140, 159—161.

Поступила 04.05.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 105

С е к ц и я 1. Социальные конфликты в России XVII–XVIII вв.: проблемы методологии исследования, историографии и источниковедения

УДК 316.485

Ю. Ф. Кожурин

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ИЗМЕРЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

«Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело духовное»

(1 Кор 15:33)

Биосоциальная сущность россиянина в своих принципиальных чертах объективно не может не соответствовать сущностным сторонам Homo sapiens, эволюционизировавшегося в культурно-историческом времени. Причем социокультурная эволюция людей хотя и происходит по общим законам, отражающим всеобщность свойств их биосоциальной природы, но ее особенность заключается в неравномерности проявления этих свойств во времени и геосоциокультурном пространстве. Это порождает многолинейность социальной эволюции и многообразие форм и видов проявления исторических типов социокультурных систем. Человек — краеугольный камень социокультурной системы — изменяется, реагируя на меняющиеся условия среды своего места жизнедеятельности как по причине своей имманентной неудовлетворенности уровнем и качеством жизни, так и вследствие воздействия на него изменяющихся условий выживания. Основным адаптационным средством человека является его рациональность.

Изменение в социальном облике человека происходит в результате изменения его социального сознания. Типичное в социальном сознании человека определенного культурно-исторического времени не есть абсолютное нивелирование индивидуального, личностного, ибо это противоречит логике развития социального индивида в качестве субъекта подверженной изменению культуры социальных отношений. Социокультурные изменения в человеке проявляют себя в его способностях пользоваться многообразием социокультурных ценностей. Таким образом, личность адаптируется к многообразию форм разностадиальных социокультурных систем

© Ю. Ф. Кожурин, 2005

жизнедеятельности. В социокультурных системах одновременно присутствуют субъекты с разностадиальной культурой мышления и социального сознания, неоднозначно реагирующие на модернизационные и трансформационные процессы, постоянно протекающие в обществе в связи с постоянно меняющимися потребностями, интересами и целями человека, озабоченного решением проблемы своего выживания. Данное обстоятельство позволяет исследователю выявлять в индивидуальном культурно-историческом своеобразии субъектов общечеловеческое, в региональной истории социокультурного — всемирно-историческое, типизировать специфическое по отношению к культурно-историческому времени, моделировать границы проявления уникального в исторической социальной действительности. Это ориентирует на изучение социума региона в контексте целостности всемирной истории культуры социальных отношений, что обязывает рассматривать специфику его социокультурной системы в контексте проявления всеобщности эволюционизирующихся свойств Homo sapiens, ибо задача любого исследования, как отмечал П. А. Сорокин, — определение взаимоотношений изучаемых явлений как таковых[1].

Однако возникает проблема адекватности моделей понимания истории реальной социальной действительности. Она снимается отчасти в результате обращения к эмпирическому материалу, отчасти постольку, поскольку исторический факт, несущий информацию о смысловом значении результата социальной деятельности людей, практически всегда неоднозначен с точки зрения понимания смыслового значения события, явления: а) непосредственными участниками исторического события, результаты жизнедеятельности которых нашли свое воплощение в историческом факте; б) современниками исторического события; в) исследователями исторического факта, подверженными социальным настроениям своей социокультурной среды и политико-идеологическому влиянию своих современников. Поэтому исторические знания и конструируемая на их основе схема исторического сознания отмечены печатью релятивизма. Абсолютизация исторического знания — основание догматизации социального сознания и, как результат, стагнации социокультурного развития регионального социума. Социальные заблуждения людей, воплощаемые в моделях понимания воспроизводимых социокультурных ценностей, становятся источником псевдонаучных подходов к анализу исторического события, ошибочных методик исследования реальных проблем развития личности и общества. Так возникают неадекватные историческому процессу, нередко поли-

тически ангажированные интерпретации, уводящие людей от научного понимания исторической реальности. Следствием этого является нагромождение неразрешающихся социальных противоречий и возникающих при этом социальных конфликтов, вызывающих реальную угрозу безопасности социальному развитию региона.

Итак, человек как биосоциальная система — явление не статичное, что собственно и требуется учитывать при исследовании своеобразия региональной истории культуры социальных отношений народов, населяющих регионы. Из этого следует исходить, изучая также проблемы социальных конфликтов. Их возникновение связано с разной направленностью векторов социальной деятельности людей. Они обусловлены многообразием нарастающих потребностей, интересов и целей, удовлетворение которых происходит в жестких условиях возрастающей конкуренции. Конкурентная среда делает одних лидерами, других — аутсайдерами, но при этом и те, и другие, с разным уровнем способностей и возможностей, стремятся решить проблему своего, *именно своего*, выживания. Социальные общности, структуры воспроизводимой социокультурной системы становятся предметом жизненно важного интереса личности, стремящейся различными способами и средствами решить задачи *своего* выживания. В основе решения этой проблемы лежат развивающиеся рациональные способности человека, проявляющиеся в творчестве. Еще в библейские времена говорили: «Научитесь неразумные, благоразумию, и глупые — разуму» (Притч 8:5). При этом эффективность социального действия человека оказывается неизбежно связанной с необходимостью преодоления возникающих на пути препятствий:

1) удовлетворения своих потребностей, природа и источник способностей поиска средств удовлетворения которых биологичны. Генератором энергии необходимого действия личности является его воля. В этом отношении реализованная воля социального индивида становится стимулом возрастания влияния биологических потребностей на содержание его жизнедеятельности. У человека разумного сохранились инстинкты. Они влияют на формирование социокультурных интересов личности, выбор способов и средств его социальной деятельности. Субъект воли с низким уровнем культуры социальных отношений, не встречая адекватного сопротивления со стороны других субъектов воли, давая волю своим страстям, оказывается во власти своих зоологических инстинктов, становящихся приоритетными при выборе способов и средств своего выживания. Интегральная схема эмоционального

и рационального — основа реагирования человека на изменяющиеся условия своего места жизнедеятельности. Она есть причина реальной роли субъектов в культурно-историческом процессе.

Человек, будучи субъектом социокультурной системы, вынужден постоянно подавлять свою зоологическую волю, эмоциональные формы выражения своих страстей настолько, насколько это необходимо для сохранения устойчивого развития социума. Если же абсолютное большинство социума составляют люди с примитивным, синкретическим (или псевдосинкретическим) миропониманием, эмоционально реагирующие на происходящие процессы, то стабильность достигается радикальными способами и средствами (насилием и социальной дискриминацией личности) воздействия, вызывающего эмоциональное напряжение человека, с целью подавления воли конкурентов. Человек с подавленной волей теряет перспективу своего социокультурного развития, ибо он, вследствие подавления его энергии социального действия и ограничения возможности проявления своей коммуникативной способности, оказывается не подготовленным реализовать свое свойство интерпретировать информацию и моделировать собственное социальное поведение. До определенного исторического периода развития социума это обстоятельство являлось объективно обусловленным способом выживания локальной общности. Усложнение способов производства культурных ценностей объективно вызвало нужду в смене парадигмы социокультурного отношения к личности работника. Социальная агрессия субъектов, извлекающих прибыль из рекультивации ценностей псевдосинкретической социокультурной системы и ее социальных индивидов, становится тормозом социального прогресса социума. Это порождает дезорганизацию власти[2]. В результате социум вместо просвещения получает рекультивацию архаичной культуры, ритуалы и традиции заменяют человеку знания логики развития социокультурных методов и средств организации социальной жизни. Это позволяет субъектам руководства социальными процессами вместо реализации проблемы качественного изменения образа жизни людей решать вопрос своего утилитарного интереса, прикрываемого псевдопатриотической риторикой. Но еще в античные времена библейские пророки предложили правило социального выживания: «Разве может человек доставлять пользу Богу? Разумный доставляет пользу себе самому» (Иов 22:2), ибо «страшно впасть в руки Бога живого» (Евр 10:31);

2) реализации своих социальных интересов и целей. В этом отношении осуществленные интересы и цели становятся стиму-

лом возрастания влияния гуманизации как способа социальной самоорганизации человека, осознавшего себя в качестве источника, причины и средства реализации своих интересов и целей. «Если ты мудр, то мудр для себя…» (Притч 9:12). «Человек, сбившийся с пути разума, водворится в собрании мертвецов» (Притч 21:16). Воля как рудимент зоологических инстинктов трансформируется в генератор энергии социального действия, определяя содержание жизнедеятельности человека, инициируя развитие его мышления — основы понимания *своей* общественной потребности в *своей* социальной свободе — условии социальной свободы социума. Так, в результате развития собственных коммуникативных способностей люди, обмениваясь всем многообразием имеющейся информации, приобретают новый уровень способности воспроизводить и потреблять духовные ценности, что придает человеку новое качество его социальности. Это изменяет генетический код личности[3]. Накапливаемые изменения обусловливают возникновение нового потенциала мыслительной деятельности человека, что позволяет ему изобретать новые средства адаптации к изменяющимся условиям социоприродной среды места жизнедеятельности. В интересах выживания личность объективно стремится к наиболее полной реализации своих коммуникативных способностей, в итоге духовность становится источником адекватности ее социального действия.

Интуитивное, природа которого изначально биологична, в результате возрастания значения рациональности, подвергаясь критическому осмыслению, обогащаясь возникшей у человека способностью интерпретировать знания культуры социальных отношений в интересах решения проблемы своего выживания, уже перестает быть только биологическим явлением. Биологическая природа интуитивного приобретает, обогащаясь социальным (рациональным), новое качество, позволяющее человеку чувствовать изменения социальной материи. Человек разумный приобретает новое имманентное свойство — социальную интуицию. Она становится средством его адаптации к изменяющимся социокультурным условиям места жизнедеятельности микро- и макроуровневого порядка. Это новое качество, закрепляясь на генетическом уровне, воспроизводится у человека как имманентное свойство, способствующее его самореализации *именно* в социокультурной среде, и проявляется в реализуемой способности использовать социокультурные методы и средства в процессе взаимодействия людей по поводу своих реальных или виртуальных интересов и целей. Поскольку достижение целей связано с потреблением культурных ценностей, приобретших стоимостное

содержание и ценовое выражение, постольку утилитарный интерес личности стал причиной разрушения ментальности и традиционализма[4], на которых собственно и сохраняется устойчивость функционирования синкретической (псевдосинкретической) социокультурной системы. В этом отношении утилитаризм можно рассматривать как социокультурное средство перехода человечества от традиционной архаики социокультурной системы синкретического типа к либеральным идеалам[5].

Таким образом, в процессе социальной эволюции человека, в результате того, что его жизнедеятельность оказалась в состоянии тотальной зависимости от потребления культурных ценностей, он приобрел свойство не только понимать значение производимых им культурных ценностей, но и выработал способность связывать решение проблемы своего выживания с избирательным, критическим отношением к ним, «потому что мудрость лучше жемчуга, и ничто из желаемого не сравнится с нею» (Притч 8:11). Биологические законы условно-рефлекторного способа выживания трансформировались в социальные законы, инстинкты притупились, рефлексия стала основанием формирования динамичного, интерпретирующего представления о нравственном и правовом регулировании межличностных взаимоотношений. В осознании общественной потребности возникла нужда изучения социальных законов. Знания приобретали свойство основной социокультурной ценности человека. «Купи истину и не продавай мудрости и учения и разума» (Притч 23:23), — говорили в библейские времена. Жизнь оказалась зависимой от потребления абстрактных социокультурных ценностей, что объективно заставляло человека изменять парадигму своего мышления. Библейские пророки учили: «Оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума» (Притч 9:6). Данная способность, возникшая в процессе социокультурной эволюции человека, закрепившаяся на генетическом уровне, воспроизводимая как осознанная потребность человека, проявляемая им при выборе социокультурных методов и средств решения проблемы *своего* выживания, и есть собственно цивилизованность личности, а тип культуры, производимый этими людьми (включая культуру социальных отношений) — есть цивилизационный;

3) понимания основного противоречия человека, находящегося одновременно во власти и своей зоологической воли, и рациональной свободы, детерминированных императивом логики динамичной структуры социокультурной системы организации жизнедеятельности субъектов, стремящихся удовлетворить свои потребности и преследующих свои социальные интересы. В этом

отношении даже архаично устроенное общество динамично, а люди его образующие склонны к социальным инновациям, сопряженным с удовлетворением их утилитарных интересов.

Логика выживания разумного человека объективно связана с необходимостью достижения компромисса, вследствие чего обеспечивается баланс устойчивости социума, интуитивно или осознанно воспринимаемого человеком в качестве способа и средства решения проблемы своего выживания. Источником социальных конфликтов являются люди, испытывающие неудовлетворенность своим общественным положением. Причиной социальных конфликтов являются субъекты культуры социальных отношений, нарушающие условия достигнутого консенсуса и отступающие от определенных принципов компромиссной культуры социальных отношений в интересах достижения своих амбициозных целей. Способы и средства разрешения возникающих социальных конфликтов зависят от баланса зоологической воли и рациональной свободы, интегральная схема взаимодействия которых в различных инвариантах имманентно присуща каждому социальному индивиду, определяя мотивацию его социального действия. Возникновение этого неустойчивого баланса — результат социокультурного развития человека. Инварианты моделей поведения человека изменяются, а их изменяющееся содержание определяется возрастанием роли рациональности, что находит свое выражение в прагматизме форм организации жизнедеятельности социума. Сущность этих инвариантов заключается в имманентном свойстве единства противоположностей зоологического и социального и проявляется в противоречивом характере социального поведения личности. Доминанта зоологического и синкретического как непосредственно социально трансформированной зоологичности порождает склонность человека к редукционизму миропонимания и радикализму социального действия. Субъекты этих инвариантов эмоциональны, легко возбудимы, склонны к насильственным социокультурным средствам разрешения конфликтной ситуации и легко соглашаются с социальной дискриминацией личности. Субъекты, находящиеся во власти рациональной воли, избирательны в социокультурных способах и средствах, обладают пониманием значения единства их многообразия для достижения своих целей, а, следовательно, и разрешения социальных конфликтов в своих интересах. В их арсенале и радикализм с насилием над личностью, и модернизация, и реформы как результат общественного договора субъектов-партнеров с диалогом как средством достижения стабильности на основе

вновь достигнутого понимания корригируемых инвариантов моделей компромисса. Понимание человеком *своего* внутреннего противоречия делает его цивилизованной личностью, субъектом, возвышающимся над социальными индивидами, запутавшимися в *себе*, в *своих* эмоциях и в *своих* эклектических представлениях о *своих* социальных интересах и интересах общества. В древности говорили: «Приложи сердце твое к учению и уши твои — к умным словам» (Притч 23:12);

4) понимания того, что рудимент зоологического эгоизма, влияя на механизм возникновения мотивационного действия, является постоянно присутствующим в каждом человеке источником его вечной борьбы (открытой и латентной) с собой и другими людьми за право пользоваться, владеть, распоряжаться источниками удовлетворения потребностей, социокультурными способами и средствами реализации интересов и достижения целей. Эта борьба выявляет способности человека адаптироваться к изменяющимся условиям культурной среды своего места жизнедеятельности, становится генератором энергии социального прогресса цивилизованных субъектов, осознавших *свои* общественные интересы и цели, понявших практическое значение многообразия социокультурных способов и средств их достижения. В этой борьбе, в постоянном поиске способов и средств предотвращения вероятного или снятии возникшего социального напряжения возникают факторы, детерминирующие общественную потребность в развитии социального сознания личности. Воля человека, решающего проблему выживания в геоприродной и социокультурной средах, в чем собственно и заключается объективный смысл его жизнедеятельности, становится причиной развития его мышления — основы избирательного, интерпретирующего отношения к традициям, фиксирующим стереотипы исторического опыта выживания, и знаниям. Возникающий новый уровень мышления становится источником понимания богатства функционального значения опыта использования многообразия социокультурных способов и средств выживания и осознанного его пользования. Наиболее активные субъекты социокультурной системы, являющиеся социальными носителями причин социальных конфликтов, выполняют общественную функцию социального детерминанта социальных конфликтов, навязывая свое понимание природы социального конфликта (условий, источников и причин) социальным индивидам-участникам социальных конфликтов, не осознавшим свой социальный интерес вообще, в данном социальном конфликте в частности.

Люди, преследующие свои интересы и в осознанном социальном действии проявляющие стремление найти источники и средства удовлетворения своих потребностей, становятся субъектами социальной детерминации, изобретая для этого культурные средства и способы воздействия на душевное и духовное состояние своих оппонентов, влияя на эмоциональные основания и рациональные мотивации их социального поведения. Цивилизационные детерминанты в зависимости от своей приверженности к способу извлечения прибыли (внеэкономическому или экономическому) эгоистически решают проблему общественного интереса, навязывая социуму модели инвариантов общественного мнения. Извлечение прибыли внеэкономическим способом — это реальная социальная политика культивирования социокультурной среды воспроизводства массы людей-работников, не знающих, как осуществить свою социокультурную идентификацию, как понять и выразить свой социальный интерес. Это культивация (рекультивация) социокультурной системы отрицания личностной идентификации человека, призванного выполнять социальную функцию средства реализации интересов цивилизационных детерминантов. Извлечение прибыли на основе эксплуатации творческого потенциала личности неизбежно создает предпосылки для массовой трансформации работника в самоидентифицирующуюся личность, требующую партнерских отношений. При этом возникает социальная среда массового воспроизводства социальных носителей функций цивилизационных детерминантов. Соотношением сил внутри этого слоя, их удельным весом по отношению к массе людей социальных средств реализации воли личностей-субъектов определяется тип организации управления жизнедеятельностью социума: диктатура или демократия. Еще в библейские времена подметили: «Бич — для коня, узда — для осла, а палка — для глупых» (Притч 26:3). «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим 13:1);

5) понимания того, что историческое время макроуровневых социальных конфликтов — это время неудовлетворенности массы людей своим социальным положением, историческое время стихийных бунтов и бунтарей, время героев и толпы. Неудовлетворенность — имманентный стимул социального действия, естественное свойство человека. Накапливаемая энергия неосознанной неудовлетворенности побуждает к неосознанным формам проявления протеста (стихия бунта, насильственные средства радикального способа разрешения возникающих противоречий

между людьми, не осознавшими значение такой социокультурной ценности, как диалог и компромисс, и не научившимися ими пользоваться в своих интересах). Накапливаемая энергия осознаваемой неудовлетворенности побуждает человека к осознанному поиску социокультурных способов и средств реализации своих интересов, сопряженных с неизбежностью диалога, что вызывает нужду в развитии коммуникативной способности. (Есть и тупиковые векторы действия субъектов с парализованной волей, стремящихся к избавлению от энергии своей неудовлетворенности — это фанатизм и суицид.) Толерантность становится средством поиска решений, удовлетворяющих стороны, конфликтность не трансформируется в формы радикального разрешения возникающих противоречий. Преодоление противоположности социальных интересов основано на осознанном использовании человеком возможностей своего развивающегося интеллекта, что связано с возникновением нового качества мышления, позволяющего личностям понимать друг друга и приходить к согласию, преодолевая влияние своего рудиментарного зоологического эгоизма. Историческая перспектива за личностью, стремящейся к правовому регулированию социальных отношений, к утверждению общественных прав и социальной свободы человека. Гуманизация как социокультурный способ выживания в социокультурной среде, толерантность и коммуникативность как средства инициирования развития социального сознания человека становятся формами выражения имманентной причины мотивированного диалога субъектов социокультурных субсистем, ориентирующихся на поиск компромиссов, заключение партнерских отношений. Данная особенность человеческой сущности была подмечена еще в библейские времена иудейскими интеллектуалами: «Когда мудрость войдет в сердце твое, и знание будет приятно душе твоей, тогда рассудительность будет оберегать тебя, разум будет охранять тебя…» (Притч 2:10—11).

Люди с доминантой рудимента зоологической воли становятся историческими анахронизмами. Их исторический анахронизм питается сознательно рекультивируемыми ценностями архаико-традиционалистской культуры социальных отношений. Социальные детерминанты средством фактически отчуждают массу людей (этноса) от их общественных прав и свобод, спекулируя на так называемой «особости» социокультурного развития социума (этноса). В этой связи примечательно суждение Н. И. Цимбаева о том, что изменения в российской истории не были детерминированы какими-либо особыми свойствами народной души. Поэтому исторические события отечественной истории нельзя сво-

дить «к какой-либо особой „русской“ или православно-славянской цивилизации. Ее особенности — особенности не цивилизационные, а региональные...»[6] имеют методологическое значение.

Осознание неравномерности социокультурной эволюции субсоциумов человечества как данности исторического процесса требует от исследователя исторических явлений понимания того обстоятельства, что именно люди являются непосредственными носителями ценностей воспроизводимых исторически обусловленных социокультурных инвариантов. Содержание социокультурной эволюции Homo sapiens проявляется в формах организации (самоорганизации) его жизнедеятельности, отражающих его движение от состояния непонимания значения свой личностной идентификации, восприятия себя *лишь* в качестве «массовизированной» личности[7] к социокультурным формам жизнедеятельности социума, заинтересованного в воспроизводстве личности. Соответственно исторически обусловленными способами социальной мобилизации «массовизированной» личности (части массы социальных индивидов — средств реализации воли социальных детерминантов, рассматриваемых в качестве социально-групповой формы выражения субъекта) является *социализация и культурные средства ее осуществления*. Способ социальной мобилизации личности-субъекта[8] — *гуманизация и культурные средства ее осуществления*. Историческое время социализации, т. е. системы жестких социокультурных мер, направленных в интересах выживания социума на достижение состояния тотальной зависимости его членов от общины, — время возникновения Homo sapiens вплоть до появления у него такого универсального свойства адаптации к изменяющимся условиям социоприродной среды места жизнедеятельности, как категориально-логическое мышление. С появлением у человека способности мыслить абстрактными категориями серьезные исследователи связывают возникновение нового культурно-исторического типа личности — цивилизованной[9].

Итак, *социализация* — исторически обусловленный способ социальной мобилизации человеческого ресурса в интересах выживания социальных общностей в экстремальных для них условиях (например, тотальная зависимость человека от сил природы, социальных институтов и субъектов социальной детерминации). Он эффективен тогда, когда социум составляют люди, не испытывающие нужды в своей личностной самоидентификации (синкретический социокультурный тип личности[10]), поскольку в силу предметно-логического типа своего мышления они не способны воспринимать абстракции в качестве реальных

социокультурных ценностей, инстинктивно стремясь к воле, не понимая свободы. Социализация — это способ социальной мобилизации человека в условиях, когда производство культурных ценностей осуществляется преимущественно на основе затрат физической энергии человека и не требует от него развития его творческих, интеллектуальных способностей. Социализация — это способ внеэкономического инициирования социального действия человека, живущего в мире, где востребованными являются *лишь* его физические способности. Социализация *всегда, во все исторические времена*, являлась культурным способом отчуждения человека сначала от его зоологической воли, а затем от его общественных прав и свобод.

Вначале, в период возникновения Homo sapiens, социализация являлась способом консолидации общинников на основе их отчуждения от зоологических инстинктов (*табуизированная социализация*, при которой социальная мобилизация, питаемая чувством тотального страха предка человека перед силами природы, основывалась исключительно на запрете того или иного действия и безусловного преклонения перед архаичными, языческими божествами[11]).

С исторического момента, когда жизнедеятельность человека оказалась в состоянии тотальной зависимости от потребления культурных ценностей, приобретших стоимостное содержание и ценовое выражение, начинается исчисление новой парадигмы социализации. Утилитарные интересы личности разрушали синкретический тип культуры социальных отношений. Рационализм и прагматизм становились общественно признаваемыми критериями идентификации личности. Возникшая бифуркация социального сознания человека разумного, оказавшегося одновременно и во власти синкретической культуры и императива социальных детерминантов, привела к тому, что в одном и том же социуме, в одно и то же историческое время возникли субъекты с разным вектором социокультурных интересов. Столкновение между субъектами, не связанными «общим культурным основанием, может стать фактором разрушения общества»[12]. Глубинным источником социальных конфликтов является имманентный плюрализм социального сознания человека, оплодотворяемый его зоологической волей. Это противоречие, возникающее в социальном сознании субъектов как следствие проявления генетически закодированной информации об исторических периодах в социокультурной эволюции Homo sapiens. Исторически сложившийся плюрализм социального сознания человека — это потенциал разновекторности социального поведения личности. Возникаю-

щие при этом противоречия в его социальном сознании снимаются посредством систематического фундаментального образования, обогащающего духовность научным знанием. Но для этого необходимо наличие рациональной воли и личности, и общества. Внутренняя противоречивость социального сознания личности становится причиной многообразия инвариантах моделей поведения человека, внешне не типичных для какой-либо исторически определенной культуры социальных отношений, например синкретической. Дезорганизация власти и раскол общества — это следствие дезорганизации и раскола в социальном сознании «массовизированной» личности, не осознавшей свой общественный интерес, не научившейся связывать его реализацию с государственной властью и иными абстрактными социокультурными ценностями.

Плюрализм социального сознания человека разрушавшегося синкретического общества становился причиной его ориентации как на ценности синкретической, так и постсинкретической культуры социальных отношений. Возникшее внутреннее напряжение одних приводило в отчаяние, для других становилось источником энергии изменения своего социального сознания, а, следовательно, и социального облика. Разрешение этого противоречия, возникшего в социальном сознании человека, стало генератором его социального прогресса. Человек начал осознавать себя в качестве личности. Возникала объективная необходимость в новом миропонимании. Общество разделилось на личностей-субъектов и субъектов организованных групп людей[13]. Первые — цивилизационные детерминанты, методом социальной мобилизации которых становилась гуманизация, вторые, составлявшие большинство социума — все еще оставались объектами социализации. Социальные конфликты стали вызываться как противоречиями среди гуманистов, полагавшихся при решении проблемы своего выживания на свои осознанные способности и возможности, так и противоречиями между субъектами и людьми-объектами социализации, часть которых постоянно стремилась пополнить ряды гуманизированных личностей.

В постсинкретическом социуме утверждался культ рациональности и мотивированного послушания. В этих условиях устранение социальных конкурентов требовало обращение не только и не столько к душевным, сколько к духовным основаниям мотивации социальной деятельности оппонентов. Рождаемые гипотезы и интерпретации смыслового значения природных и социальных явлений становились средством идейного воздействия, нарабатывался опыт управления массой, на основе возникшей у нее

зависимости от нужды в идее социального спасения. При этом зарождалась культура социальных отношений, основанная на эксплуатации зависимости человека от идеи. Хотя культивировавшиеся идеи под ударами утилитарных настроений быстро морально устаревали, возникшая потребность человека в идее как таковой оставалась. Спрос рождал предложения и конкуренцию между идеологами. «Горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши» (Лк 13:47), — говорили в древности. Появившиеся пророки и иные интерпретаторы социальных процессов становились субъектами идеократического способа управления массами возникавшего большого общества, в котором этническая принадлежность человека, стремившегося к социальному равенству, утрачивала свое значение[14]. Перед возникшим представлением о мессии, социальной верой в Спасителя оказались все равны. «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28).

Постсинкретическая культура социальных отношений стала мессианско-идеократической, цивилизационной[15]. Социализация из социокультурного явления синкретического типа трансформировалась в социокультурный метод социальной мобилизации человека, оказавшегося в состоянии раба идеи, ожидающего социального спасения от сакрализированного им социального детерминанта (мессии), мессианско-идеократического цивилизационного типа. В результате возникла *идеологизированная социализация*. В сущности, социализация как способ мобилизации активности человека по-прежнему осталась методом отчуждения человека, но теперь уже не только и не столько от зоологических инстинктов, которым последователи религий социального спасения придавали сатанинское значение, сколько от возникавшего понимания необходимости прав и свобод человека. Модифицированная социализация не стала отрицанием социокультурных средств воздействия на эмоциональную составляющую миропонимания человека. Но ее предметом стала рационально составляющая познавательной деятельности человека, вследствие чего подавлялась возникшая у человека рефлексия. Поскольку задача отчуждения человека от возникшей у него рефлексии оказывалась по объективным основаниям не выполнимой, постольку устранение социальных конкурентов стало достигаться с помощью воздействия на социальное сознание цивилизованного человека культивировавшимися идеями. «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин 2:15). Таким образом, цивилизационные детерми-

нанты, превращая людей в жертвы идеологических диверсий, устраняли своих конкурентов. «К чему сокровище в руках глупца? Для приобретения мудрости у *него* нет разума» (Притч 17:16). «Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь; ибо хорошо благодатью укреплять сердца, а не яствами, от которых не получили пользы занимающиеся ими» (Евр 13:9).

Социализация — типичный, универсальный, общечеловеческий социокультурный способ ограничения воли зоологических инстинктов и социальной свободы общественно дискриминируемой личности, способ принуждения личности к выполнению возлагаемых на нее социальных обязательств на альтруистической основе. Социализация — это исторически обусловленный социокультурный метод мобилизации социальной активности личности с помощью внеэкономических социокультурных средств, соответствующих типам культуры социальных отношений синкретического и мессианско-идеократического периодов истории человечества. Источником культивации и рекультивации социализации является редукция социального сознания (естественная, соответствующая синкретическому типу субъекта и культивируемая вследствие целенаправленной политики отчуждения части населения от ее прав на получение образования, подмены знания верой, не требующей критического анализа, или политики противопоставления веры знанию). В синкретический период это исключительно насилие над чужаком-врагом, в мессианско-идеократический период — насилие, сопряженное с идейным обоснованием, ибо «непокорный непокорен не человеку, но Богу, Который и дал нам Духа Своего Святого» (1 Фес 4:8). Редукция культивируемого социального сознания и политический радикализм — способ и средство подавления личностной индивидуальности человека. Поэтому социализация практически *всегда* ориентирована на подавление личностной самоидентификации человека, на его отчуждение от возможности приобщения к фундаментальным знаниям социокультурных методов и средств, способствующих развитию социального сознания человека. (Например, отрицание реформационных инноваций Лжедмитрия I, который «нарушал заветные обычаи священной московской старины, не спал после обеда, не ходил в баню, со всеми обращался просто, обходительно, не по-царски… чуждался жестокости, сам вникал во все…»[16] и модернизационных экспериментов Петра I, причисленного православными ортодоксами к лику «антихриста».)

Источником политической живучести социализации являются люди с псевдосинкретической культурой мышления[17]. «Рабы, во

всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа *им*, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога» (Кол 3:22). Такое мышление способно продуцировать *лишь* примитивное социальное сознание, основанное на вере в чудо (мессию). Синкретизм как тип миропонимания основан на абсолютизации конкретности и характеризуется неразделимостью чувства и мысли[18]. Историческое время синкретической культуры миропонимания — период становления разумного человека, вплоть до возникновения у него способности мыслить категориально логически. Формой выражения синкретической культуры миропонимания является язычество.

Историческое время синкретической культуры социальных отношений себя исчерпало в связи с появлением у Homo sapiens общественной потребности в развитии «способностей мыслить и действовать абстрактно, способностей формировать абстрактный консенсус, абстрактную интеграцию на основе слов, символов, превращать их в ценность»[19]. Это произошло в «осевое время». Тогда возникла генерация цивилизованных людей — цивилизационных детерминантов воспроизводства «осевых народов». Их роль в истории человечества чрезвычайно велика, ибо благодаря своей коммуникативности они практически создали массовый генофонд воспроизводства новой генерации вида Homo sapiens. Данная глобальная проблема решалась, в том числе и радикальными (насильственными) средствами коммуникации и ассимиляции. Постепенно исчезала генерация людей с предметно-логическим мышлением как не выдерживавших конкуренции в борьбе за выживание. Население планеты приобрело потенциал понимания значения абстрактных социокультурных ценностей. «После того как совершился прорыв осевого времени и сформировавшийся в нем дух стал посредством своих идей, творений, образов доступен каждому, кто был способен слышать и понимать, когда стали ощутимы безграничные возможности, все последующие народы становятся историчными в зависимости от степени интенсивности, с которой они отзываются на совершившийся прорыв, и от глубины, на которой он ими ощущается»[20]. Синкретизм историчных народов трансформировался в псевдосинкретизм.

Многочисленные войны, в том числе и как средство насильственной социокультурной ассимиляции этносов, вызывали естественную реакцию сопротивления. На протестной волне идеологи архаичной культуры, опасаясь разрушения устоявшегося способа своего влияния на социум, используя проявившуюся у людей рефлексию, стремясь сохранить свой привилегированный социальный статус, осуществляли политику консервации архаико-

традиционалистских социокультурных ценностей. В результате «историчные» народы «остались внутренне чужды» прорыву «осевого времени»[21]. «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы» (Кор 15:33).

Часть человечества оказывалась на «задворках» всемирной истории культуры социальных отношений. К числу таких регионов в XVII в. относилась и Россия. В. А. Мельянцев обращает внимание исследователей на то обстоятельство, что Россия и в конце XVII в. являлась *более отсталой, чем крупные страны и Запада, и Востока*. Если в России грамотность взрослого населения не превышала 2—5%, то в Китае она была вдвое-втрое выше, а в странах Запада — в четыре-пять раз[22]. Причина отсталости — псевдосинкретическое социальное сознание абсолютного большинства россиян кануна Смуты. «Тогда, — отмечал В. О. Ключевский, — мыслили не идеями, а образами, символами, обрядами, легендами, т. е. идеи развивались не в логические сочетания, а в символические действия или предполагаемые факты, для которых искали оправдания в истории. К прошлому обращались не для объяснения явлений настоящего, а для оправдания текущих интересов, подыскивали примеры для собственных притязаний»[23].

Что касается мордвы, которая, по мнению В. К. Абрамова, обладает по сравнению с русскими менее развитой коммуникативной способностью[24], то ее активное приобщение к культуре постсинкретического типа началось в середине XVIII в., когда была завершена болезненная процедура официального крещения. Мордва, которая в свое время с большей охотой и без всякого принуждения со стороны официальных властей заимствовала многое из дохристианских верований и обрядов русского народа, болезненно приобщалась к духовным ценностям христианства. Причина этого болезненного явления, по мнению Н. Ф. Мокшина, заключалась в том, что христианская религия «слишком далека от непосредственных нужд и забот крестьянина, слишком абстрактна»[25]. Причем синкретическое социальное сознание мордвы сохранилось вплоть до XX в.[26] Но источником воспроизводства синкретического социального сознания является предметно-логический тип мышления, действительно не позволяющий воспринимать абстракции. Следовательно, мордва по логике модели понимания источника язычества, предложенной Н. Ф. Мокшиным, и в XX в. была не способна к адекватному реагированию на социокультурный прогресс человечества. Мордва оставалась даже не историчным народом, а реликтом бездонной глубины доистории человечества[27].

Между тем мордва в силу того, что она оказалась в зоне интересов народов с постсинкретической культурой мышления, в результате интенсивного коммуникативного процесса обогащалась информацией, в том числе и генетической. Это позволило ей избавиться от культуры синкретического мышления, обрести необходимый интеллектуальный потенциал понимания абстрактных социокультурных ценностей. Также изменялась и языческая форма выражения социального сознания мордвы, приобретшей потенциал понимания и пользования абстракциями. К тому же мордва с псевдосинкретическим социальным сознанием активно втягивалась в поле господства утилитарных интересов. Следовательно, проблема заключалась не в интеллектуальной несостоятельности мордвы, а в существовавшей системе организации управления общественными процессами, воспроизводившей тотальную духовную нищету, бедность качества и убогость образа жизни россиянина, в том числе мордвина. Российский человек, включая мордвина, был неграмотным, он не был обучен пользованию абстракциями в качестве социокультурных средств реализации своего социального интереса. Вырождавшаяся российская элита, в том числе этнически идентифицированная, ориентировалась на воспроизводство груза «догосударственной традиционности», погруженного «в эмоциональные формы отношений», который и стал «мощной преградой для формирования абстрактного мира»[28] россиянина, включая, естественно, мордвина.

Не менее парадоксальная логика суждений о синкретическом сознании мордвина и у В. К. Абрамова (применительно XIX — начало XX вв.), нарисовавшего «убедительный» портрет типичного мордвина — инварианта субъекта социокультурной системы синкретического типа (абстрактная религия слишком сложна для понимания, в восприятии окружающего мира мордвин придает большее значение тону и манере, чем смыслу), которая, в сущности, приводит читателя к выводу о том, что духовный потенциал мордвина не позволял ему воспринимать достижения мировой культуры не только в XVII—XVIII вв., но и в начале XX в. Социальный портрет «типичного» мордвина начала XX столетия, «реконструированный» В. К. Абрамовым, — это образ субъекта синкретической культуры социальных отношений, способного воспринимать социокультурные ценности *лишь* синкретического культурно-исторического времени. Неразрешимой загадкой остается метаморфоза ретроспективного социального прогресса мордвы, которая, по мнению автора, будто бы имела свою государственность, но утратила ее и вновь воссоздала в XX столетии[29]. Непонятно,

как мордва, якобы обладавшая принципиально иной культурой мышления и социального сознания, чем тип синкретического мордвина начала XX в., вернулась к синкретизму и теперь преодолевает то, что когда-то (неизвестно когда) уже преодолела, т. е. приобщилась к абстрактным социокультурным ценностям, утратила эту способность и вновь ее обретает.

Государственность возникает как результат проявления социальной потребности у людей: а) с проявившейся рефлексией, позволяющей им осознать взаимосвязь своих интересов выживания с государственной волей, ибо «*это воля обрести свою судьбу*»[30]; б) испытавшего действие напряжения большого общества, вследствие чего у них менялось социальное сознание, что позволяло им связывать решение проблемы своего выживания с использованием форм абстракции (например, закона, денег как эквивалента стоимости товара). Ни с первым, ни со вторым условием возникновения государственности псевдосинкретический мордвин не столкнулся ни только в средневековый этап истории России, но и в начале XX столетия. Об этом достаточно убедительно свидетельствует исследование С. В. Святкина о том, что у мордвы «отсутствие избытка населения не создавало внутреннего напряжения»[31], т. е. мордва не могла осознавать себя в качестве субъекта крупного сообщества[32], поскольку такового не было. Наш вывод о невозможности существования государственности у мордвы в Средневековье достаточно убедительно подтверждается эмпирическими материалами, полученными Е. Н. Мокшиной. Они свидетельствуют о том, что и в конце XX столетия 18 процентов мордвы-эрзи все еще поклонялось языческим божествам[33], т. е. мордва сохраняет свою приверженность псевдосинкретической, по сути, ассоциируя реализацию своего социального интереса не с государством (правом и законом), а с культом вождя. В этом отношении актуальны слова В. К. Абрамова о культурно-исторической миссии российского государства. Ибо с момента присоединения мордвы к Русскому государству «государством мордовского народа стала Россия. Ей он отдавал свой труд в дни мира и свою кровь в дни войны. Мордвины стали россиянами...»[34] и вместе с подавляющей частью россиян оставались в поле псевдосинкретической культуры социального сознания, что и обусловило их безучастное отношение к катастрофе российской государственности, случившейся в XX столетии.

Вероятно, дело не в ретроспективных метаморфозах мордвы, а в редукционизме теории и методологии, характерной для эпигонов антропометрического подхода к анализу этнической

истории. Метаморфозы понимания социокультурных процессов возникают тогда, когда происходит противопоставление этнокультурного — общечеловеческому, регионального — всемирному, специфического — всеобщему. Игнорирование общечеловеческого (всеобщего), абсолютизация специфики этнокультурного или социорегионального, равно как и абсолютизация всеобщего, и игнорирование специфики социорегионального и этнокультурного неизбежно порождают редукцию в гносеологии, становящейся методологией рекультивации радикализма в политике. Для историка, исследующего многообразие форм проявления опыта социальной жизнедеятельности человека, чрезвычайно важно не впасть в искушение как поиска простых ответов на сложные вопросы, так и судьи, вершащего суд истории от имени социальной группы. Поливариативность характера мотивационного основания социального действия личности, далеко не всегда выражаемого в действии и ожидаемом результате социального действия личности, объективно исключает редукционизм, ориентируя исследователя на междисциплинарный подход, позволяющий приблизиться к пониманию сущности гуманитарного содержания целостности социальной истории человечества в единстве многообразия уникальных социокультурных форм ее проявления. «Для того чтобы увидеть, осмыслить целое, мало заниматься только его частями: механически сложив их, нельзя получить целостность. Явно недостаточно изолированных усилий даже первоклассных специалистов по отдельным проблемам. Беда историков еще и в том, что большинство из нас, — отмечает А. С. Сенявский, — не интересуется теоретическими проблемами, а на одном фактическом материале, даже самом ценном и богатом, невозможно выстроить действительно масштабных, и при этом обоснованных обобщений: задача интерпретации всегда выходит за рамки конкретно-исторических исследований»[35].

Примечания

[1] См.: **Сорокин П. А.** Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 301.

[2] Там же. С. 287.

[3] Данные процессы в биологии человека составляют предмет геномики и биоинформатики человека (см.: **Киселев Л. Л.** От редукционизма к интегратизму // Человек. 2003. ц 4. С. 5 — 11.

[4] Традиционные свадебные обряды мордвы и татар начиная с XVIII столетия стали облагаться налогами (см.: **Заварюхин Н. В.** Очерки по истории мордовского края периода феодализма. Саранск, 1993. С. 265).

[5] См.: **Ильин В. В.** Российская государственность: истоки, традиции, перспективы / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер. М., 1997. С. 299.

[6] Теоретические проблемы исторических исследований. М., 1999. Вып. 2. С. 22.

[7] Выражение А. С. Ахиезера (см.: **Ильин В. В**. Российская цивилизация: содержание границы, возможности / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер. М., 2000. С. 230.

[8] См.: **Сорокин П. А.** Указ. соч. С. 193.

[9] См.: Древние цивилизации. М., 1989. С. 112—113; **Ахиезер А. С.** Динамика цивилизационного анализа российского общества // История России: Теоретические проблемы. М., 2002. Вып. 1. С. 90—111.

[10] Синкретическая культура социальных отношений зародилась в результате проявившейся у определенного вида гоминидов способности к социализации, т. е. разумному ограничению своих зоологических инстинктов в интересах выживания общины. Этапы развития синкретической культуры совпадают с этапами эволюции первобытного (доисторического) человека, вплоть до возникновения у Homo sapiens свойства мыслить категориально логически, проявившейся в способности активно пользоваться абстракциями в качестве социокультурной реальности в интересах решения проблемы своего выживания. Коммуникативность, естественная и искусственная культурная ассимиляция способствовали интенсивному обмену генетической информацией так, что практически все народы, оказавшиеся в разном культурно-историческом поле, благодаря этим процессам получили возможность воспринимать абстрактные социокультурные ценности. Речь может идти разве что о подавлении этого свойства у человека, отчуждаемого от своих прав и свобод в интересах реализации воли цивилизационных детерминантов, использующих социализацию в качестве способа превращения личности в средство реализации своего интереса, придавая этой процедуре внеэкономического инициирования социальной деятельности сакральный характер, в том числе и в форме интеграционных схем языческой и социальной веры (например, православное византийское христианство, традиции которого стали основаниями религиозной политики Русской православной церкви. Люди, оказавшиеся вне поля тотального вселенского коммуникативного процесса, просто не выдержав конкуренции, погибли в борьбе за существование. Современное человечество практически все, независимо от расовой принадлежности, обладает генетическим потенциалом восприятии абстракции в качестве средства своего выживания и поэтому в одинаковой мере способно воспринимать и создавать материальные и духовные ценности (см.: **Зубов А. А.** Вклад ушедшего столетия в развитие физической антропологии // IV конгресс этнографов и антропологов России. М., 2001. С. 28). Псевдосинкретическая культура мышления субъекта сегодня — следствие культурной нищеты субъектов во власти, не утруждающих себя поиском социокультурных способов и средств извлечения прибыли посредством заключения партнерских соглашений с личностью, занимающейся творческим трудом. Воспроизводство личности псевдосинкретической культуры в России XVII—XVIII столетий — следствие внеэкономического инициирования физического, отупляющего личность труда человека, отчужденного от своих социальных прав и свобод, с зомбированным этатическим сознанием. Массовое участие россиян в различных акциях против социально-экономической политики власти — свидетельство неприятия этой политики.

[11] В региональной научной литературе встречаются весьма произвольные толкования категорий атеизма, свободомыслия, политического сознания, которое будто бы проявляется у синкретической мордвы. Так, Н. Ф. Мокшин, констатируя факт сохранения форм синкретического миропонимания мордвы вплоть до начала XX в. и отмечая, что некоторые из этих языческих «верований и обрядов сохранились до наших дней...» (см.: **Мокшин Н. Ф.** Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 187), утверждает, что уже в фольклорных произведениях мордвы, уходящих своими корнями в глубокую древность, содержатся мотивы свободомыслия

и атеизма. Они «поднимали политическое самосознание», способствовали самоутверждению народа, «закрепляли его свободомыслие, служили важным идейным оружием выживания» (Там же. С. 192). Автор с сожалением констатирует, «что тема отражения свободомыслия и атеизма мордовского народа в его фольклоре пока разработана недостаточно» (Там же. С. 189).

Кстати, следует отметить, что свободомыслие — это религиозное вольнодумство, течение общественной мысли, отвергающее религиозные запреты на рациональное осмысление догматов веры и отстаивающее свободу разума в поисках истины. Общепринятый в науке термин «свободомыслие» вошел в употребление в XVIII в. с появлением трактата английского деиста А. Коолинза «Рассуждение о свободомыслии» (1713 г.) (см.: Большая советская энциклопедия: В 30 т. М., 1976. Т. 23. С. 253). В. Даль характеризовал свободомыслие как «самостоятельное убеждение, вольное мышление» (см.: **Даль В.** Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1980. Т. 4. С. 152). Исторически появление свободомыслия связывается с античной культурой Вавилона, Египта, Греции, Индии, Китая (см.: Советская историческая энциклопедия: В 16 т. М., 1969. Т. 12. С. 607), т. е. относящегося ко времени возникновения у человечества категориально-логического мышления, отделения мысли от чувственного восприятия действительности.

Атеизм — исторически разнообразные формы отрицания религиозных представлений и культура, и утверждения самоценности бытия мира и человека. Атеизм находил выражение в вольнодумстве, свободомыслии и др. (см.: Российский энциклопедический словарь. М., 2001. Кн. 1. С. 99). Зарождение атеистических взглядов возникает у человечества уже в «осевое время» в ранних древневосточных государствах (см.: Советская историческая энциклопедия. М., 1961. Т. 1. С. 918). Атеистические взгляды возникли как результат преодоления синкретической культуры мышления. В человеческой истории, отмечает А. С. Ахиезер, в определенный момент возник вектор конструктивной напряженности, нацеленный на преодоление ограниченности господства эмоциональной связи, формирование способности вырабатывать абстрактные формы. Тем самым создавались предпосылки для государства (см.: **Ильин В. В.** Российская цивилизация... С. 169). Таким образом, атеизм и свободомыслие — это абстрактные формы социокультурной реальности, продуцируемые развитым категориально-логическим мышлением образованного человека, ибо «абстракция не сводится к чистой мысли, — пишет А. С. Ахиезер, — но является одновременно социальной реальностью, реальностью человеческой деятельности, реальностью материальных вещей, освоенных человеком, включенным в очеловеченный мир» (Там же. С. 163). Между тем для мордвы XVI—XVIII вв. понимание абстрактных социокультурных ценностей христианской религии было весьма проблематичным в силу того обстоятельства, что она, как свидетельствуют исследования Н. Ф. Мокшина, «слишком абстрактна» (см.: **Мокшин Н. Ф.** Указ. соч. С. 175). Изобретение критериев «национальной идентичности» и эксплуатация «удревления» этнической истории в постсоветское время стали средством приобретения политического капитала для ряда региональных исследователей, — отмечает А. О. Чубарьян (см.: **Чубарьян А. О**. Историческая наука в России к началу XXI в. // Новая и новейшая история. 2003. ц 3. С. 16).

[12] **Ильин В. В.** Российская цивилизация... С. 181.

[13] См.: **Сорокин П. А.** Указ. соч. С. 193.

[14] Так как «**этнос — это популяционное единство, над которым надстраивается социокультурная общность», а «этничность — это отражение в сознании групповых родственных связей и в конечном итоге свойство человека конвертировать данные связи в культурное и социальное единство**». С. Е. Рыбаков

определяет родство (в широком смысле) в качестве сущности этноса. По его мнению, *по сравнению с конфессией, сословием, кастой и т. п. только в этносе эндогамия лежит в основе социальной надстройки (а не наоборот!), поэтому только этнос является человеческим аналогом стада, стаи и т. п. животных популяций* (см.: **Рыбаков С. Е.** Этничность и этнос // Этногр. обозрение. 2003. ц 3. С. 17, 20, 22).

В интенсивно интегрирующем мире этничность человека перестает быть основным фактором его выживания, поскольку от человека требуется его способность не консолидироваться по этническому принципу, а соответствовать вызову времени, требующему от него развития и реализации интеллектуальных способностей. Интеллектуальная собственность личности становится востребованной общечеловеческой социокультурной ценностью. Человечество, трансформируя культуру своего мышления, по крайней мере начиная с XV столетия, сделало ставку на гуманизацию личности. Тот региональный социум, который нашел в своей социокультурной системе мобилизационные способы и средства воспроизводства гуманизированной личности, обладающей новым уровнем культуры мышления и социального сознания, — тот преуспел в социальном прогрессе. Россия эту проблему пока решить не смогла.

[15] Познание цивилизации основано на отношении к ней как органическому элементу истории (см.: **Ахиезер А. С.** Динамика цивилизационного анализа... С. 94), но не сводится к концепту локальной цивилизации. В своем понимании мы исходим из того, что за многообразием смыслового значения цивилизации достаточно определенно просматриваются две, сформировавшиеся еще в античности, линии понимания содержания категории: *социоморфологическая* и *социоантропологическая*. Они отразили проявление реакции человеком «осевого времени» на следующее: а) ощущение неравномерности, разностадиальности, многолинейности социокультурного развития людей; б) попытку найти ответы на вопросы об источнике и сущности различий между субъектами разностадиальных культурно-исторических периодов социальной эволюции человечества. Латинский термин «цивилизация» отразил предметно-вещественные формы проявления нового качества социальной жизни граждан Рима, на ступень отличавшегося от варварского мира. Тогда же была заложена традиция ассоциации смыслового содержания цивилизации с инструментально-институциональными культурными формами выражения социальной жизни человека. Поздние инварианты типа: культура — душа, цивилизация — тело социума.

Культивация социоморфологических инвариантов цивилизации питается реверсией социального сознания массы людей — преимущественно некритических потребителей духовных ценностей. В социальной практике это проявляется в том, что одни совершенно искренне верят в социальное чудо, другие извлекают из этой веры социальные дивиденды, продуцируя идеологию фетиша институтов власти и сакрального восприятия ее субъектов. Исторически культивация и рекультивация фетиша социокультурных ценностей функционально ориентированы на воспроизводство режима культа личной власти субъекта социокультурных систем, что подтверждают истории трансформаций античных демократий, либеральных революций в Европе Нового времени, события постреволюционной России первой половины XX в.

Генезис социоморфологических концепций цивилизации отразил внутреннее противоречие человека, переживающего переход от предметно-логического к категориально-логическому мышлению. Релаксация социального значения этих инвариантов объективна. Она — следствие превращения категориально-логического мышления в источник осознанного воспроизводства новых культурных способов и средств выживания человека в условиях, когда его жизнедеятельность оказалась

в состоянии тотальной зависимости уже не только от потребления предметно-вещественных форм культуры, но и во все большей степени от рационально-прагматического пользования возможностями абстрактных реалий социокультурной системы.

В основе социоморфологических вариантов цивилизационных концепций (например, теорий «локальных цивилизаций») — методология компаративистики, предполагающая выявление признаков институционально-вещественного характера как основания, позволяющего отличать региональные социокультурные системы друг от друга. Теоретические и методологические инварианты социоморфологической линии понимания цивилизации грешат рефлексией истоков радикализма в политике, редукционизма в познании. Это способствует противопоставлению уникального — универсальному, регионального — глобальному, этнокультурного — гражданскому, личностного — общечеловеческому, культуры — цивилизации.

Истоки социоантропологических концепций *цивилизации* восходят к библейским временам. В текстах Ветхого Завета не упоминается термин «цивилизация». Но там есть отражение понимания личностью значения рефлексии как нового качества человека. В отличие от римлян интеллектуальная элита иудеев сосредоточила внимание на онтологической составляющей превосходства человека нового социокультурного типа над представителями варварского мира, связав его со способностью личности придавать «смысл разуму» (Иов 38:36), что нашло отражение в текстах ветхозаветных книг. Тогда же возникло представление о гуманизации как способе социальной адаптации и самоорганизации рефлексирующего человека, сделавшего ставку на свои рационально-прагматические способности, на знания как средство достижения своих социальных целей.

Таким образом, цивилизация есть результат социокультурной эволюции Homo sapiens, ставшей имманентным свойством человека культурно-исторического типа, возникшего в «осевое время». Поэтому логика развития цивилизации совпадает с логикой развития человека, а не противопоставляется ей как некоторые застывшие результаты истории человеческих умений, уровня деятельного социального развития, накопленного в культуре творческих способностей человека. Тем самым наше понимание цивилизационного процесса основано на представлении о человеке, изменяющем свое социальное сознание в результате развития своих творческих способностей, позволяющих ему осознанно творить мир вещей и культуру мира людей, взаимодействующих друг с другом в интересах выживания в расширяющемся геосоциальном пространстве.

Мы выделяем два исторических периода цивилизационного развития человека — мессианско-идеократический и рационально-гуманистический — и соответственно два типа социокультурных систем. Современную эпоху рассматриваем как переходную от мессианско-идеократического типа к рационально-гуманистическому. Ее сущность проявляется в интегральных схемах мотивации социальной практики личности. Сущностным проявлением мессианско-идеократического типа являются внеэкономические методы инициирования труда, связанные с верой в систему сословно-классовых, этических привилегий, а рационально-гуманистический тип понимается как содержащий в себе необходимость прав и свобод, движения к гражданскому обществу (см.: **Кожурин Ю. Ф.** Цивилизация: идентификация социокультурной системы региона. Саранск, 2003. 352 с.).

[16] **Ключевский В. О.** О русской истории. М., 1993. С. 296—297.

[17] Яркий, впечатляющий образ социального индивида псевдосинкретического типа на примере мордвина рубежа XIX — XX столетий описал В. К. Абрамов, акцентировавший внимание читателя на том, что «особенностью мордовского типа нужно назвать меньшую по сравнению с русским коммуникабельность вообще и психологическую совместимость с другими национальностями в частности. В

данном случае речь идет не о бытовой уживчивости, которая у мордвина весьма высока, а о способности адаптироваться к иной национальной и социальной среде, не меняя своего национального имиджа. Заслуживает доверия и мнение о его поэтичности, более чувственном (образном, а не детальном) по сравнению с русским (или татарином?) восприятии окружающего мира, внимании более к тону и манере, чем к смыслу сказанного» (см.: **Абрамов В. К.** Мордовский народ (1897 — 1939). Саранск, 1996. С. 36). Между тем исследования Н. Ф. Мокшина свидетельствуют о том, что российская власть, озабоченная унифицированием социального состава подданных, изыскивала средства стимулирования развития коммуникативности языческой мордвы. Наряду с денежными вознаграждениями мордвы, принимавшей христианство, рекомендовалось поощрять брачные отношения новокрещеной мордвы с русскими (см.: **Мокшин Н. Ф.** Указ. соч. С. 150), что, безусловно, способствовало взаимообогащению субъектов российского большого общества, обогащая генофонд россиян, выводило мордвина из этнических рамок социокультурности на общероссийское социокультурное поле социального соревнования в борьбе за выживание в качестве личности. Развитие коммуникативности человека — объективная необходимость, условие его выживания в интегрирующемся мире, где общественную потребность начинал приобретать не какой-либо этнокультурный феномен, а человеческая личность как универсальная социокультурная данность. В известной мере этому способствовали отмена местничества в 1682 г., интеграция этнической знати в общероссийскую и Табель о рангах Петра I. В этом отношении имперская социальная политика российской монархии XVII—XVIII вв. не решала главной проблемы — социальной свободы личности (в данный период в теоретическом плане она рассматривалась на Западе, где передовые умы человечества вновь подняли вопрос человеческой личности как высшей ценности общества, что, безусловно, имело прогрессивное, общечеловеческое значение). Имперский подход к проблеме человека стал теоретически не осмысленной реакцией российской власти на цивилизационный вызов, потребовавший обращения не к сословности и этничности, а к способностям личности как субъекту социокультурной системы, ее краеугольного камня. Он свидетельствует о том, что вообще «*нет национальных проблем и национального неравенства, а есть общая проблема неравенства, выступающая в различных видах и производимая различным сочетанием общих социальных факторов, среди которых нельзя отыскать специально национального фактора*, отличного от религиозных, экономических, интеллектуальных… и т. п. факторов» (см.: **Сорокин П. А.** Указ. соч. С. 250).

[18] См.: **Ильин В. В.** Российская цивилизация… С. 164.

[19] Там же. С. 163—164. Иной подход к идентификации человека у эпигонов антропометрического редукционизма, для которых критерием личностной идентификации человека является не уровень его духовности, а какой-либо орган человека, параметры которого подлежат количественному измерению. На основе накопления такого рода эмпирического материала делается вывод о сугубо этнической направленности вектора социальных интересов личности. Так, В. К. Абрамов на основе количественного анализа параметров носа мордвина пришел к выводу о том, что мордва и в третьем тысячелетии имеет перспективы для своего сохранения и развития, причем не зависимо от того, на каком языке она будет говорить и каким богам будет молиться (см.: **Абрамов В. К.** Мордовский народ в XX в. (Опыт количественного анализа) // Исторические и политические науки в контексте современной культурной традиции. Саранск, 1999. С. 536—537). Этот уникальный феномен мордвы «контролирует сама природа своим ландшафтом, климатом, химическим составом почв и многими другими факторами, о которых мы пока не знаем» (Там же).

Автору, берущему на себя смелость рассуждать об актуальном политического значения этого «феномена» мордовского народа, следовало бы знать, что еще в античные времена библейские пророки в качестве идентифицирующего критерия, позволяющего выделить человека из среды биологических особей, считали не какой-либо биологический орган человека, а его свойство понимать значение своей способности «придавать смысл разуму» (Иов 38:36). Эпигонам антропометрического редукционизма, если их заблуждение имеет наивно-дилетантское основание и не носит политически ангажированный характер, было бы полезно обратиться к фундаментальному труду К. Ясперса «Смысл и назначение истории». В нем аргументируется вывод о том, что «связь между людьми основана не на их биологических свойствах, а на том, что они могут понять друг друга, на том, что все люди обладают сознанием, мышлением, духом. В этом состоит глубочайшее родство между людьми. Поэтому взаимосвязь между людьми и их солидарность нельзя выводить из эмпирических исследований даже в том случае, если они дают нам какие-либо указания, или опровергать, основываясь на эмпирических данных» (см.: **Ясперс К.** Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 69). Разумеется, нет никаких оснований для отрицания значения антропологических исследований. Однако исследователю в этой области познания человека, претендующему на научное и политическое значение своих эмпирических наблюдений, следует учитывать то обстоятельство, что адекватная антропологическая теория «возможна лишь как теория биологического, социального и гуманитарного одновременно...» (см.: **Ильин В. В.** Российская государственность... С. 19). К тому же исследователю антропометрических аспектов политического процесса следовало бы знать, что методики количественного анализа не позволяют выразить инварианты психического, возникающие в результате взаимодействия людей друг с другом. Коммуникация людей «изменяет их биологические и психологические характеристики и производит социокультурную реальность, отличную от биологической или психологической реальности» (см.: **Сорокин П. А.** Указ. соч. С. 185). Что же касается мордвы, то финно-угорские племена изначально оказались в эпицентре взаимодействия субъектов многообразных форм разноуровневых социокультурных субсистем (кочевники и оседлые народы, колонизирующие земли традиционного места жизнедеятельности мордвы). Чистый антропологический тип — это или «святая наивность», или иллюзия дилетанта, ангажированного амбициями политических радикалов (нацистов), рвущихся к власти.

[20] **Ясперс К.** Указ. соч. С. 79.

[21] Там же. С. 76.

[22] См.: **Мельянцев В. А**. Россия за три века: экономический рост в мировом контексте // Обществ. науки и современность. 2003. ц 5. С. 85.

[23] **Ключевский В. О.** Указ. соч. С. 191.

[24] См.: **Абрамов В. К.** Мордовский народ (1897—1939). С. 36.

[25] **Мокшин Н. Ф.** Указ. соч. С. 175.

[26] Там же. С. 187.

[27] Выражение К. Ясперса (см.: **Ясперс К.** Указ. соч. С. 59).

[28] **Ильин В. В.** Российская цивилизация... С 165.

[29] См. **Абрамов В. К**. Мордовский народ в XX в. С. 534.

[30] **Ясперс К.** Указ. соч. С. 269. «Формой абстракции является закон, издаваемый государственной властью. Он представляет собой форму рефлексии большого общества, нацеленной на интеграцию, на воплощение интеграции в организованном единстве власти и управления, на саморегулирование общества, его самоуправление» (см. также: **Ильин В. В**. Российская цивилизация... С. 164).

[31] **Святкин С. В.** Вооружение и военное дело мордовских племен в первой половине II тыс. н. э. Саранск, 2001. С. 118.

[32] См.: **Ясперс К**. Указ. соч. С. 74 .
[33] См.: **Мокшина Е. Н**. О месте язычества в современной жизни мордовского народа // Гуманитарные науки и образование: проблемы и перспективы. Саранск, 1997. С. 133.
[34] **Абрамов В. К.** Мордвины вчера и сегодня: Крат. очерки истории Мордов. государственности и нац. движения. Саранск, 2002. С. 42.
[35] История России... С. 3.

Поступила 21.04.2004 г.

УДК 316.48(470)(09)

Т. А. Сабурова

ПРОБЛЕМА КОНФЛИКТА В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОМ ПОЛЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ РОССИИ

Проблема социального конфликта занимает все более важное место в деятельности современного научного сообщества, и в частности сообщества российских ученых. Сложность и многогранность феномена конфликта требуют не только тщательной разработки понятийного аппарата, обновления методологических позиций с учетом результатов, достигнутых в этой исследовательской области западной историографией, но и эффективного соединения категорий и методов различных научных дисциплин, таких как история, социология, философия, культурология, психология и др. Выяснение природы социальных конфликтов возможно при реализации комплексного меж- или полидисциплинарного исследования.

Изучение конфликта как части исторического процесса (потенциальной или неизбежной) требует от исследователя постановки новых вопросов, как теоретических, так и конкретно-исторических. Причины и факторы, определяющие характер конфликтов, их типы и последствия, субъекты и функции могут рассматриваться в рамках как логико-диалектической, так и событийно-диалогической модели исторического процесса. Различные, а часто и противоположные исследовательские парадигмы задают соответствующие оценку конфликта и способы его анализа. На современном этапе складывается ситуация необходимости взаимодействия этих моделей, так как реальная логика истории дуалистична, следовательно, требует от исследователя и двойственной логики познания, дуализма

© Т. А. Сабурова, 2005

моделей, включая осмысление промежуточных образований, моделирующих логику истории. Современная историческая наука в ходе преодоления внутреннего и внешнего кризиса пытается прийти к синтезу гуманитарного знания, исторической реальности и исследовательских парадигм.

Сегодня уже невозможно ограничиваться объявлением исторического процесса однонаправленным и необратимым, необходимо учитывать разнонаправленные тенденции, реализуемые или нереализуемые в истории. Амбивалентность и вариативность исторического процесса подразумевают внимание исследователя к соответствующим ситуациям, в том числе ситуациям конфликта, которые часто становятся точками бифуркации в историческом развитии общества. «Объяснения исторического процесса должны стать открытыми интерпретативными эвристическими конструкциями, признающими амбивалентность исторических изменений»[1]. Исследование социальных конфликтов обусловливает необходимость использования макро- и микроаналитических стратегий, что позволяет раскрыть природу социального конфликта, выявить его типичные и нетипичные черты, включить историю отдельных конфликтов в социальную историю в целом, а в социальной истории избежать крайностей социологизирования. Именно диалектическое сопряжение микро- и макроаналитических стратегий, поиски оптимального их сочетания в контексте междисциплинарного взаимодействия составляют характерную черту современной историографической ситуации.

Антропологический поворот привел к тесному взаимодействию в исследовательском пространстве социальных и ментальных структур. Так, Р. Мандру не отделял историю человеческих эмоций и настроений от общей социальной истории. Эмоциональность, духовная жизнь предельно связаны с социальной действительностью. Научное сообщество пришло к необходимости понимания и объяснения диалектики взаимоотношений сфер культуры и социальных отношений. Это касается периодов как стабильности, так и перемен в историческом развитии. Однако задача соединения методов, подходов, понятий социальной и культурной истории представляется достаточно сложной. Особое внимание сегодня уделяется раскрытию смыслового поля общества и культуры, осознанию, что от того, «как люди понимают свою жизнь, как они определяют ее высшую цель, как они трактуют смысл своего бытия, не совпадающего с простым существованием человека, зависят „большие волны“ истории»[2].

Конфликты систем ценностных ориентаций, различных культур и субкультур, «жизненных миров» являются неотъемлемой частью социальных конфликтов. Поэтому история конфликтов должна стать социокультурной историей, соединяющей человека, социальную группу, власть и общество, события и структуры в едином исследовательском пространстве. История социальных конфликтов тесно связана с историей социальных групп, отражая процессы взаимодействия различных групп в обществе, государства и социальных групп, определенные способы выражения групповых интересов и столкновения между ними, трансформации социальной структуры и политической культуры общества. В качестве отдельной проблемы выделяются стиль поведения социальных групп (больших и малых) в условиях конфликта, цели и стратегия их участия в конфликтных ситуациях, влияние конфликта на свойства социальной группы. Учитывая специфику российского общества, особое внимание необходимо уделить проблеме взаимоотношений власти и социальных групп в контексте истории конфликтов в России, роли государства как субъекта и объекта конфликтной ситуации.

XVIII в. стал эпохой конфликтов в самых разных областях, но в первую очередь нужно обратить внимание на социокультурный конфликт, его проявления, формы и последствия. Создание конфликтной ситуации в российском обществе определялось процессами модернизации и европеизации, которые, как правило, сопровождаются разноуровневыми конфликтами. Модернизация как ответ на «вызов истории» уже подразумевает конфликт, конфликт между структурами традиционного общества и зарождающимися явлениями и структурами современного (индустриального) общества. Особенности российской модернизации как догоняющей, ускоренной, асинхронной модернизации «сверху» обусловливают специфику социокультурного конфликта. Дуальная модель развития русской культуры делает конфликт фактически неизбежным и постоянным, существующим либо в латентной, либо в явно острой форме. Хотя применительно к началу XVIII в. конфликт необязательно разворачивался между традиционными и модернизированными элементами культуры, можно говорить и о ситуации конфликта между традиционными элементами. Это происходит в результате создания новой мифологии, новых элементов культуры, имитирующих новое, но подчиняющихся традиционной логике. Такую ситуацию «переворачивания» традиционной культуры, не изменяющую ее сущность, убедительно показал Ю. М. Лотман.

Интенсивность трансляции элементов европейской культуры в русскую культуру начала XVIII в. определила сложность их усвоения и перевода на язык национальной культуры, создав большое пространство непереводимого текста культуры. Его наличие в большом объеме провоцирует конфликт между передающей и принимающей сторонами. При этом формируется ярко выраженный образ «чужой» культуры, препятствующий дальнейшей реализации культурного диалога. В то же время сохранение «чужого» образа в национальной культуре является важным фактором сохранения национальных культурных компонентов в процессе догоняющей модернизации, препятствует размыванию национальных культурных начал, способствует развитию процесса национальной идентификации. Таким образом, одна из составляющих социокультурного конфликта XVIII в. — это конфликт между «своей» и «чужой», национальной и европейской культурами. С одной стороны, этот конфликт стал возможен только при условии нарушения непроницаемости культурной границы, снятия запрета на диалог в религиозном отношении в результате процесса секуляризации культуры, начала трансляции новых элементов культуры, с другой — он был необходим для сохранения национальной культурной основы. Конфликт национального и европейского начала в русской культуре, в русском общественном сознании сохранялся на протяжении XVIII—XIX вв., приводя к периодической актуализации то европейского, то национального. Отдельные попытки прийти к синтезу этих двух культурных компонентов, сформировать срединное пространство смыслов, в котором национальное не противостоит европейскому, но и не сливается с ним, периодически демонстрировала русская интеллигенция, являясь субъектом и объектом культурного диалога и процесса модернизации, воплощая в себе ситуацию конфликта (культур, общества и власти, себя и народа). Однако пытаясь преодолеть конфликт, заложенный при формировании интеллигенции, последняя тем не менее воспроизводила конфликтную логику, ставшую характерной чертой российской культуры и общества.

Примечания

[1] **Дингес М.** Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности» // Одиссей. 2000. М., 2000. С. 102.

[2] **Скворцов Л. В.** Гуманитарное знание на пороге третьего тысячелетия: рубеж новой духовности // Идеи в культурологии XX века. М., 2000. С. 19.

Поступила 19.04.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 135

УДК 323.1(470.4)

Л. Е. Морозова

ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ НАРОДНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ПОВОЛЖЬЕ В НАЧАЛЕ XVII в.

В последнее время в исторической науке проблема разработки новой методологии научных исследований стала одной из центральных. Особенно актуальна она для изучения различных народных движений в России в XVII–XVIII вв., потому что доминировавшая в советской историографии марксистско-ленинская теория, объяснявшая всю сложность и многоплановость исторических реалий в виде безжизненных схем, подвергается сейчас резкой критике.

Продуктом советской историографии, как известно, была теория крестьянских войн, согласно которой все наиболее крупные народные движения XVII и XVIII вв. (И. Болотникова, С. Разина, Е. Пугачева) были лишь крестьянскими войнами, направленными якобы против феодализма и крепостного строя. При ее разработке известные историки А. А. Зимин, В. И. Корецкий, В. И. Буганов и др. были вынуждены замалчивать очевидное и очень тенденциозно интерпретировать исторические источники.

В конце 80-х гг. XX в. эта теория была подвергнута критике со стороны Р. Г. Скрынникова и А. Л. Станиславского. Первый справедливо заметил, что движение И. Болотникова не могло ставить перед собой цель отменить крепостной строй, который в то время еще не был официально утвержден (его установило, как известно, Соборное уложение 1649 г.). Второй назвал Смуту начала XVII в. гражданской войной, в которую, по его мнению, были втянуты большие казачьи массы. Однако этот термин кажется не совсем верным, так как в России в тот период не было гражданского общества.

В середине 90-х гг. XX в. в дискуссию о крестьянских войнах вступили зарубежные исследователи. Ч. Даннинг писал, что главной причиной Смуты было желание простых людей вновь возвести на престол «доброго царя Дмитрия». Однако в исторических источниках нет данных об особой доброте Лжедмитрия I к простым людям. Г. Нольте высказал мнение о том, что крупные народные движения XVII–XVIII вв. лишь по недоразумению названы крестьянскими. На самом деле это были восстания жителей окраин, направленные против центра для получения

© Л. Е. Морозова, 2005

большей самостоятельности. При этом получалось, что И. Болотников, С. Разин и Е. Пугачев пытались отторгнуть от Российского государства часть территорий и сделать их самостоятельными. На самом деле никто из них таких целей не ставил.

Многообразие точек зрения говорит о том, что проблема понимания сути народных движений XVII—XVIII вв. в России все еще актуальна и не решена. Какой же видится выход? Он, думается, только в одном —в необходимости заново перечитать исторические источники, отказываясь от существующих теорий и схем.

В качестве примера хочу обратиться к событиям осени 1606 г. в Среднем Поволжье, которые советская историография относила к выступлению И. Болотникова и считала крестьянским движением против крепостного строя. Источниками для их освещения стали актовые материалы того времени, опубликованные в сборнике документов «Народные движения в России в эпоху Смуты начала XVII века» (М., 2003). Одним из главных документов, помогающим понять причины движения, является грамота арзамасского воеводы Б. И. Доможирова кадомскому воеводе, датированная ноябрем 1606 г. В ней сообщено, что приблизительно в октябре 1606 г. касимовский хан Уруз-Магомет получил от «царя Дмитрия Ивановича» официальную грамоту, скрепленную красной государственной печатью, в которой ему приказывалось «сослаться» с воеводами Кадома и Арзамаса и начать совместные действия против тех городов, которые присягнули царю В. И. Шуйскому.

Осторожный хан, прежде чем выполнить указание, отправил своих людей в Коломну, где стояли болотниковцы, чтобы выяснить все о Дмитрии. Хотя реального царя в Коломне не было, но сильное войско убеждало в его существовании. Поэтому Уруз-Магомет решил поддержать И. Болотникова и привлечь на его сторону соседние города. Он написал Б. И. Доможирову, тот — кадомскому воеводе, и в итоге было собрано войско, состоявшее из местных князей, дворян, боярских детей, бортников, мордовцев и других людей, под которыми следует понимать участников городовых дружин. Во главе него встал воевода, имевший поместье в Нижегородском уезде.

Таким образом, из текста грамоты выясняется, что волнения в Среднем Поволжье начались с подачи руководителей новой самозванческой авантюры, убедивших местных дворян и касимовского хана в реальности «царя Дмитрия», начавшего справедливую борьбу за возвращение «отчего престола», незаконно захваченного «узурпатором» В. И. Шуйским. Участниками вол-

нений стали местные дворяне и, видимо, входившие в городовые дружины некоторых городов бортники и мордовцы. Никто из них не преследовал социальных целей. Среди восставших не было также крестьян или холопов.

Дополнительные сведения о движении дает переписка между городовыми воеводами. Из нее выясняется, что 15 ноября упоминаемый воевода получил грамоту от «царя Дмитрия Ивановича», в которой тот сообщал, что находится в Калуге, и приказывал воеводам собрать дополнительное войско из боярских детей и стрельцов для помощи Б. И. Доможирову, три недели безрезультатно осаждавшему Нижний Новгород. Из грамот В. И. Шуйского в Муром становится известно, что на сторону «царя Дмитрия» перешло довольно много дворян из поволжских городов, которые осенью 1606 г. действовали достаточно самостоятельно: не пропускали на дорогах гонцов из Москвы, приводили к присяге несуществующему самозванцу местное население. Однако после разгрома болотниковцев в декабре под Москвой многие из них были схвачены, и восстание пошло на убыль.

В связи с этим возникает вопрос: откуда же в советской историографии появилась версия о том, что в движении И. Болотникова, а военные действия в Поволжье следует считать их частью, принимали участие преимущественно беглые холопы и крестьяне? Ответ на него можно найти в правительственных грамотах 1607 г. Так, в посланиях шведскому королю Карлу IX, ногайскому хану Иштереку и в Крым утверждалось, что после свержения Григория Отрепьева окружавшие его воры, казаки и беглые холопы разбежались и «начали смуту». В. И. Шуйский постоянно заявлял, что самозванца посадили на престол торговцы и пашенные мужики, хотя из других документальных источников следует, что на русский престол Лжедмитрия I возвели представители знати, недовольные правлением Бориса Годунова. Они заставили сдаться царское войско, стоявшее под Кромами, спровоцировали восстание москвичей против Годуновых и потом вошли в ближнее окружение самозванца. В их числе были князья Мосальские, Голицыны, мнимые родственники Нагие, Романовы, Шереметевы, Басманов, Хворостинин и многие другие. Правительственная версия была подхвачена историками, поскольку удачно вписывалась в теорию классовых войн и революций, и им было неважно, что для последних в то время не было причин.

Таким образом, исследование конкретных документальных источников показывает, что восстание в Среднем Поволжье осенью 1606 г. ни по целям, ни по числу участников не имело

отношения к антифеодальной борьбе крестьян. Оно возникло по инициативе бывших сторонников Лжедмитрия I, ставивших цель реанимировать самозванца и с его помощью вновь оказаться у трона. Поскольку восстание не имело самостоятельного значения, после поражения И. Болотникова под Москвой оно пошло на спад. Новые волнения начались лишь после установления в стране двоевластия. Однако их инициаторами были преимущественно выходцы из казачьего сословия войска второго самозванца, пытавшиеся привлечь на его сторону местное население. Поэтому вряд ли можно говорить о том, что они носили чисто социальный характер. Более правильно называть их политическими.

Поступила 26.04.2004 г.

УДК 323.269„16“

Н. В. Макарьева

ПРИЧИНЫ И ХАРАКТЕР СМУТЫ НАЧАЛА XVII в.

Кризисные явления в обществах разного типа должны быть вызваны причинами разного характера и иметь совершенно отличные результаты. Так, в странах Западной Европы конфликтные ситуации складывались в результате столкновения одних частных интересов с другими, что приводило к появлению качественно новых отношений в обществе. Иная ситуация характерна для государств традиционного Востока, где конфликт вызывался противоречиями между государством и человеком.

Традиционное государство представляет собой структуру, опирающуюся на собственность, в качестве которой рассматривается вся страна. В этом случае любые действия свободного собственника представляют собой угрозу сложившейся системе. В стабильный период все члены общества находятся под контролем государства, выполняя определенный объем работ и выплачивая установленные налоги. Собственник же стремится к максимальному освобождению от государственного контроля и давления, что, в частности, выражается в стремлении облегчить полагающиеся ему по размеру собственности налоги. Если учитывать мощь складывавшейся веками государственной структуры, то такое удается немногим, преимущественно самым состоятельным лицам.

© Н. В. Макарьева, 2005

Однако снятые с них налоги и повинности должны быть перераспределены, причем между менее состоятельными людьми, часто не способными выдержать их рост. Следствием этих процессов становятся снижение доходов и ослабление государства. Если властные структуры вовремя не предпримут надлежащих мер по экспроприации собственников, то ситуация выйдет из-под контроля и государство рискует быть уничтоженным. В огне социальных конфликтов погибнут в первую очередь именно собственники, а основная масса населения (прежде всего крестьяне) будет стремиться не к организации какого-то качественно нового общества, а к восстановлению нарушенной нормы[1].

По многим параметрам Россия XVI—XVII вв. в большей степени напоминает традиционный Восток, чем Запад: огромная роль государства, захватившего в свои руки всю собственность в стране, отсутствие слоя частных собственников как в деревне, так и (что еще важнее) в городе, расплывчатая социальная структура со множеством неполноправных категорий населения, экстенсивное развитие экономики и т. д. Возможно, обращение к историческому опыту Востока позволит лучше понять причины и смысл событий Смутного времени начала XVII в.

XVI в. вошел в историю как очень сложное время, когда после формального объединения страны требовалась серьезная работа по экономической, социальной, административной и культурной интеграции отдельных регионов, долгое время живших и развивавшихся порознь. Попытки, предпринятые правительством Ивана Грозного по исправлению ситуации, имели очевидные недостатки. Рассматривая в качестве главных врагов государства и личных недругов представителей удельной княжеской аристократии и боярства, Иван IV пытался действовать вначале с помощью реформ и обращался, минуя боярство, непосредственно к населению, предоставляя ему право на самоуправление.

Однако реформы не дали ожидаемых результатов, что связано как с противодействием кормленщиков, так и с нежеланием населения понять ценность государственной жизни и со стремлением жить своей маленькой общиной[2]. Чувствуя ослабление своей власти, царь предпринял качественно иную попытку ее укрепления и централизации — через террор. Отрицательные последствия такой политики очевидны. От репрессий пострадали представители всех слоев российского общества, подверглись разорению целые районы. Иными словами, основы государственности были расшатаны.

Тем не менее в этот период в жизни страны происходили перемены, которые затронули экономику и общество, своеобразно

сочетаясь с результатами правительственной политики. По-видимому, во второй половине XVI в. на севере страны, в Поморье, процветали крупные монастыри, занимавшиеся как экономической, так и административной деятельностью. Будучи богатыми и влиятельными организациями, они не только самостоятельно занимались управлением края, но и формировали гарнизоны крепостей. Государство практически не оказывало влияния на жизнь Поморья[3].

В то же время центральные, и особенно южные, районы страны сильно пострадали как от опричной политики царя, так и вследствие других причин — служилые были обременены одновременно государственной службой и тяглом, получая за это крайне скудное вознаграждение в виде земельного участка, который они же и обрабатывали. Мелкое и среднее дворянство быстро разорялось, а государство не проявляло особой заботы о них. Между тем перераспределение налогов между малообеспеченными слоями населения привело к снижению дохода государства.

Кроме того, вторая половина XVI в. ознаменовалась интенсификацией товарно-денежных отношений. В сферу торговли были втянуты многие слои населения, в том числе дворянство. Об этом косвенно могли свидетельствовать резко возросшие цены на хлеб, что объясняется не малыми урожаями, а желанием дворян получить больший доход[4].

Таким образом, можно предположить, что кризис начала XVII в., получивший название «Смута» и приведший к распаду государства и общественных структур, был вызван не только традиционно упоминающимся комплексом причин. Здесь, безусловно, сыграли роль династический и экономический кризисы, а также дворянство, стремительно разорявшееся и терявшее свой общественный статус, что разрушало армию[5]. Но кроме этого причиной, приведшей страну не просто к кризису, а к уничтожению государственности и гражданской войне, была действовавшая логика развития традиционных обществ, способная разрушить сложившуюся систему благодаря собственнику, вышедшему из-под контроля государства. Попытки Бориса Годунова вернуть страну в прежнее русло эволюции оказались запоздалыми, и только массовое движение смогло восстановить разрушенную структуру. При этом речь не идет о ее качественной трансформации — этого не желал никто. Задача состояла в реконструкции прежнего полновластного государства и подчиненного ему общества. Единственно возможным вектором изменений могло быть и стало укрепление этой системы, усиление центральной власти.

Примечания

[1] См.: **Васильев Л. С.** История Востока. М., 1994. Т. 1. С. 156.
[2] См.: **Ахиезер А. С.** Россия: критика исторического опыта. М., 2000. Т. 1. С. 357.
[3] См.: **Платонов С. Ф.** Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII в. М., 1937. С. 62.
[4] См.: **Покровский М. Н.** История России с древнейших времен до наших дней. М., 1929. С. 44.
[5] См.: **Скрынников Р. Г.** Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988. С. 117.

Поступила 06.05.2004 г.

УДК 316.422:130.2

Д. В. Суворов

РОССИЙСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ XVII—XVIII вв.: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

«Историософское осмысление пути России — одна из постоянных тем и проблем русской мысли... Уже недостаточен анализ историософских идей прошлого; необходим сегодняшний, рожденный сегодняшним положением дел анализ „русского пути“: слишком серьезен и значителен пережитый и накопленный Россией опыт, чтобы не попытаться его заново осмыслить». Эта констатация В. Кантора может послужить эпиграфом ко всему данному выступлению (и к рассматриваемой в нем проблеме).

В поле нашего внимания находится феномен российской модернизации XVII — начала XVIII в. Общеизвестно, сколько споров он вызывал на протяжении петербургского и советского периодов отечественной истории. Причем споры шли, по сути, *о знаках*: оценивать данное явление со знаком «плюс» или «минус» (какие школы и направления исследователей придерживались какой точки зрения, не уточняю — они широко известны). При этом не всегда должным образом возникает вопрос: что стояло за повышенным драматизмом и даже определенной гротескностью описываемой модернизации (именно эти качества и делают этот феномен дискуссионным) и была ли качественная альтернатива происшедшему? (Разумеется, речь не должна идти о сугубо личных особенностях характера и индивидуальности Никона или Петра.) Не претендуя на всеобъемлющий анализ,

© Д. В. Суворов, 2005

предлагаю собственные (возможно, также дискуссионные) философско-культурологические размышления на данную тему.

Для этого необходимо вспомнить теорию французского философа-неорационалиста Г. Башляра о «трех больших периодах» в «формировании научного духа»[1]. По его мнению, донаучная стадия (древность и Средневековье) в Новое время сменится научной (впоследствии, в XX в., наступит стадия «нового научного духа»). Г. Башляр определил содержание каждой стадии:

а) *«конкретная* — когда разум забавляется первыми образами явления, опираясь на философскую литературу, прославляющую Природу и воспевающую одновременно единство мира и его богатое разнообразие;

б) *конкретно-абстрактная* — когда разум соединяет с физическим опытом геометрические схемы, опираясь на философию простоты. Разум пребывает еще в парадоксальном состоянии: он тем более уверен в своих абстракциях, чем более ясно эти абстракции представляются чувственному созерцанию;

в) *абстрактная* — когда разум строит свои формы, сознательно отвлекаясь от созерцания реального пространства, сознательно отходя от непосредственного опыта и даже открыто полемизируя с первичной реальностью, всегда нечистой, всегда бесформенной»[2].

Таким образом, речь идет о том, что каждый культурно-цивилизационный временной отрезок, каждый исторический этап формирует свое, отличное о предыдущего видение мира — по словам французского мыслителя, «наука действительно создает философию»[3].

Эта проблема уже давно является одной из самых обсуждаемых в науке и породила множество попыток произвести ту или иную типологию состояний цивилизации. Большинство таких типологий в той или иной степени оперирует понятием «прогресс» как поступательным (прямолинейным или спиралевидным, как у Гегеля) движением от примитивных форм к более развитым, понятием, бывшим аксиомой в эпоху Просвещения и в свою очередь заимствованным у библейской концепции истории и (шире) миродвижения. Таковы марксистское деление истории на социально-экономические формации; теория О. Конта о «трех стадиях»; вышеописанная теория Г. Башляра; модель культурных типов П. Сорокина; дихотомическое деление цивилизаций Э. Маркаряном и А. Ахиезером (первым — на домашинную и машинную, вторым — на традиционную и либеральные); трихотомическая классификация культур М. Петрова — деление культурных типов на лично-именной (первобытность), профессионально-именной (традиционные общества Востока) и универсально-понятийный (Европа и современ-

ность); наконец, дополняющие друг друга концепции У. Ростоу — О. Тоффлера — Д. Белла — Дж. Гэлбрайта — З. Бжезинского — Ю. Хабермаса, вводящие понятия доиндустриального, индустриального и постиндустриального (информационного, технократического) обществ. Все они объединяются принципом движения от традиционных к посттрадиционным типам социума. При любом (даже критическом) отношении к данным теориям нельзя отрицать в них весьма большого процента объективности, поэтому сегодняшнее осмысление российских реалий категорически неосуществимо без учета вышеупомянутых философских реалий.

В этом контексте необходимо обратиться к понятию «модернизация» и уточнить его смысл. Согласно определению Д. Лернера, модернизация есть «процесс социального изменения, при котором менее развитые общества приобретают черты, характерные для более развитых»[4]. По мнению Г. Зборовского, «модернизацию имеет смысл рассматривать как инновацию или совокупность инноваций, которые приводят к существенным изменениям социальных процессов... речь идет о совокупности перемен, происходящих в процессе индустриализации»[5]. Последнее замечание связывает феномен модернизации с эпохой «индустриального», «машинного» общества (или хотя бы с элементами его зарождения). Это же отметил и Н. Смелзер, сказав: «Мы употребляем слово „модернизация“ для характеристики сложной совокупности перемен, происходящей почти в каждой части общества в процессе индустриализации»[6].

Для абсолютно всех определений модернизации характерно то, что данные процессы являются всеобщими и комплексными, охватывающими всю совокупность материальных и духовных факторов человеческого бытия (при определенном приоритете именно духовной сферы). Так, Н. Смелзер констатировал: «Модернизация включает постоянные перемены в экономике, политике, образовании, в сфере традиций и религиозной жизни общества (все это и имело место в интересующий нас хронологический отрезок в России! — *Д. С.*); некоторые из этих областей меняются раньше других, но все они в той и иной мере подвержены изменениям... По мере того, как общество становится все более продуктивным и процветающим (применительно к России это может выглядеть чересчур оптимистично! — *Д. С.*), усложняется его социальная структура и культура»[7]. Это высказывание не позволяет считать модернизацией процессы регенеративного характера, упрощающие и примитивизирующие социальные структуры и культуру — даже если со стороны это выглядит «материальным прогрессом». Разумеется, сказанное не означает

однолинейности модернизационных процессов. Например, Н. Смелзер отмечал, что «перемены всегда происходят неравномерно, и неизбежен конфликт между силами традиции и модернизации»[8] (этот пункт был постоянно действующим фактором на всем протяжении российской модернизации в раннее Новое время).

Прямое отношение к интересующей нас проблеме имеет констатация, произведенная Н. Бердяевым. «В истории, — писал философ, — мы видим пять разных России: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, императорскую, и, наконец, новую советскую Россию»[9] (впоследствии Н. Бердяев гипотетически предсказал появление новой, постсоветской России), т. е. в отечественной истории (и истории культуры) необходимо говорить не о единой, последовательно развивающейся цивилизационной линии (такой взгляд также существовал в отечественной историографии; Н. Костомаров, например, полагал, что «русская история вообще идет чрезвычайно последовательно»), а о нескольких последовательно сменяющих друг друга цивилизационных типах. Их последовательную смену можно понять как «чрезвычайную последовательность» русской истории (по мнению Н. Костомарова), но только в достаточно специфическом смысле: того плавного течения исторического процесса, которое обычно описывается в учебниках и традиционно ориентированных исследованиях (развивающих по преимуществу карамзинскую парадигму, сдобренную в советской культурологической традиции догматически-марксистским антуражем), в реальности нет. Вместо него происходит неоднократная и радикальная трансформация основ отечественной цивилизации.

Бердяевская констатация (назовем ее «моделью Бердяева») в своем семантическом контексте раскрывает еще одну характерную черту российского цивилизационного развития. Поскольку каждый из цивилизационных типов содержательно и культурологически самостоятелен (а это у Н. Бердяева подчеркнуто терминологически — философ говорит о «разных Россиях»), на стыках между ними возникает ситуация частичного разрыва преемственности, т. е. эволюция российского социокультурного мира шла и идет как бы не совсем «по Гегелю» — вместо хрестоматийного «закона отрицания отрицания» скорее наблюдается некая культурологическая дискретность, носящая подчас характер «отряхания праха с ног». Общеизвестно, как Петр I рвал с московским наследием; общеизвестны также те наирадикальнейшие формы обрыва культурной традиции, которые применяли большевики. Однако и в средневековую эпоху масштабы культурологической дискретности были не меньше — последо-

вавший за киевской эпохой исторический период был настолько демонстративно, даже пугающе новым, что возникший при этом эмоциональный негатив нашел свое символическое (прямо по матрице идей Э. Кассирера о «символическом универсуме» как основе культуры!) осмысление и презентацию в виде идеи о «татаро-монгольском иге» (идее, подвергаемой в последние десятилетия справедливому сомнению и критике). Что же касается собственно московского периода, то целесообразно вспомнить точку зрения Л. Гумилева, считавшего, что Москва в гораздо большей степени разрывала с киевским наследием, чем сохраняла его.

Следовательно, первой и главной проблемой становится необходимость, во-первых, определить культурологическое и цивилизационное «лицо» каждой конкретной «России» (в бердяевском понимании) и, во-вторых, понять механизмы взаимоотношений и взаимодействий каждого конкретного «лица» (т. е. цивилизационного типа) с другими культурами и цивилизациями, а также матрицу эволюции данного типа. В свое время Э. Левинас отмечал, что между множеством различных культур может происходить общение — и не только в форме войны; что при определенном состоянии человеческой культуры — он имел в виду современность, вступающую в общение со всем миром — ставится сама проблема культуры, и это состояние, не отчуждаясь и не переходя в другое состояние, проявляется в научном интересе ко всем другим культурам и в готовности их понять[10]. Сказанное можно отнести не только к современности и к научному интересу — литовский философ фактически сформулировал основной принцип диалогового подхода в культурологии (оформившегося, как известно, в трудах К. Ясперса и М. Бахтина), но и к российской историософии, для которой данная проблема важна вдвойне в силу синтетичности российской культуры (и цивилизационного облика). По мнению Г. Померанца, «России… пришлось вживаться в несколько культурных миров (или, как я это назвал, в субэйкумен). С чересполосицей культурных пластов связаны „широта“ русской культуры и ее незавершенность»[11]. Необходимо только внести небольшие коррективы: «незавершенность» русской культуры не большая, чем у иных, потому что история России (как и других стран) не окончена, следовательно, социокультурное развитие и отечественной, и зарубежных цивилизаций находится в процессе саморазвития.

Здесь нужно отметить и такой момент. Следуя «модели Бердяева», можно отнести первые три цивилизационных типа (по московский включительно) к «домодернизационным». Это точно (хотя и парадоксально) подметил Д. Андреев в своей

книге «Роза мира», где, следуя собственной мистическо-манихейской историософии, он обозначил XVII в. как первую смену «уицраоров» (хтонических монстров, якобы определяющих историю) в России. Причем спецификой российского историко-культурного пути было, как известно, отсутствие такого переходного (и «амортизирующего») этапа между Средневековьем и Новым временем, как Ренессанс (о причинах этого в российской философской мысли идут споры, начиная с П. Чаадаева), т. е. вхождение России в Новое время было принципиально дискретным (как мы уже видели, «модель Бердяева» задает именно такую матрицу российской культурной эволюции). Этот момент придает повышенный драматизм происходящему.

Говоря о проблеме смен цивилизационных типов в истории России, нельзя обойти вниманием и следующий аспект. Как известно, Х. Ортега-и-Гассет употреблял слово «Европа» в культурологическом смысле: под ним он подразумевал те регионы, которые в своем развитии усвоили плоды европейской культурной традиции[12]. Если следовать этой точке зрения (как представляется, правильной), то явно неправомочно выделять российскую цивилизацию в отдельный, противопоставленный европейскому тип (как это делает, например, А. Тойнби). В данном вопросе скорее нужно солидаризироваться с Вл. Соловьевым, так как «мы — бесповоротные европейцы» (его выражение), и с М. Мамардашвили, заявившим: «Россия сама — хочет она или не хочет — неотделимая часть европейской цивилизации»[13]. Такой вывод логичен потому, что, во-первых, российская цивилизация исторически и «гомологически» восходит к реалиям европейского Средневековья; во-вторых, аксиологические характеристики отечественной культуры — при всем ее своеобразии (во многом восходящем к специфике восточно-христианского культурного мира) — имеют общехристианские корни (что однозначно привязывает Россию, при неоспоримой оригинальности ее историко-культурного бытия, к европейской эйкумене и направляет вектор ее цивилизационного и социокультурного развития). В то же время это и есть данность на всем протяжении исторического пути России — природные (в частности, геополитические) факторы по мере расширения страны на восток явственно играли достаточно «антиевропейскую» (в культурологическом смысле) роль, в частности формировали такие черты менталитета, которые духовно и на уровне подсознания дистанцировали российский макро- и микрокосмос от собственного цивилизационно-культурного «праисточника» (на этом подробно останавливалось в своих исследованиях большинство отечественных классических

историков, начиная с В. Ключевского). Исторически в рамках каждого цивилизационного типа действовала различная матрица соотношения «европейского» и «антиевропейского» — отсюда и резкость переходов на грани каждого типа, и частичные разрывы преемственности, и идеология «отвержения предыдущего этапа». Причем на вектор действия «европейских» и «антиевропейских» факторов сказывались причины как иррационального, так и рационального характера, в частности сознательная (часто вопреки объективным историческим условиям) консервация или реанимирование элементов и черт одного конкретного цивилизационного типа в рамках другого.

Еще один принципиальный момент. Как известно, в культурологии существует следующая типология культурных конфликтов:

— *аномия* (термин Э. Дюркгейма) — своего рода раскол единого культурного поля;

— *культурный лаг* (термин У. Осборна) — отставание разных сторон человеческого существования друг от друга (материального от духовного или наоборот);

— *чуждое влияние* (термин Б. Малиновского) — агрессивное вторжение инородных культурных элементов, часто приводящее к деструкции традиционной аксиологической системы.

Даже самый беглый анализ показывает: в России после Смутного времени существовали *все* вышеперечисленные виды культурных конфликтов. «Чуждое влияние» в полной мере проявилось во время Смуты; аномия выразилась в виде краха средневекового миросозерцания «Московии» (в частности, как краха идеологемы «Третий Рим», что вызвало грандиозный духовно-ценностный кризис, последствия которого описаны в «Житии протопопа Аввакума»); наконец, культурный лаг проявился в резком разрыве насущных экономических и политических потребностей страны (в частности, диктуемых проблемами национальной безопасности)[14] с традиционным мышлением и аксиологией. Этот фактор также не мог не провоцировать дополнительный драматизм и «некорректность» в развитии модернизационных процессов.

Наконец, для понимания последствий всего сказанного целесообразно процитировать следующий отрывок из работы Ю. Лотмана и Б. Успенского: «Основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в двуполюсном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны… В реальной жизни западного средневековья (обратите внимание: даже средневековья! — *Д. С.*) оказывается широкая полоса нейтрального поведения, нейтральных общественных институтов,

которые не являются ни „святыми“, ни „грешными“, ни „государственными“, ни „антигосударственными“, ни хорошими, ни плохими. Эта нейтральная сфера становится структурным резервом, из которого развивается система завтрашнего дня… Система русского средневековья строилась на подчеркнутой дуальности: промежуточных зон не предусматривалось. В земной жизни поведение могло быть или грешным, или святым; светская власть могла трактоваться как божественная или дьявольская, но никогда — как нейтральная по отношению к этим понятиям. Наличие нейтральной сферы в западном средневековье приводило к тому, что возникала некая субъективная непрерывность между отрицанием сегодняшнего и ожидаемым завтрашним днем… Нейтральная сфера жизни становилась нормой, и высоко семиотизированные сферы верха и низа средневековой культуры вытеснялись в область культурных аномалий. В русской культуре соответствующего периода господствовала иная ценностная ориентация. Дуальность в отсутствие нейтральной аксиологической сферы приводила к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего (вот и еще одна причина живучести „модели Бердяева“ в русской истории! — *Д. С.*)… Изменение протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа. Новое возникало не из структурно „неиспользованного“ резерва, а являлось результатом трансформации старого, так сказать, выворачивания его наизнанку (запомним! — *Д. С.*). Отсюда в свою очередь повторные смены могли фактически приводить к *регенерации* архаических форм»[15].

Однако отсюда со всей непреложностью вытекает следующее: для того чтобы по-настоящему провести даже самые небольшие, но серьезные реформы в любой области жизни тогдашней «Московии», необходимо было проделать совершенно определенную процедуру — в системе традиционных московских ценностей и приоритетов произвести замену «плюсов» «минусами». Это и прослеживается в деятельности как Никона, так и Петра: оба де-факто объявили до сих пор «поганую» Европу (один — Грецию, другой — «Запад») примером для подражания, а «святую» старомосковскую Русь — сосредоточением дикости и азиатчины[16] (более того, директивно запретив к использованию знаковые и символические формы и артефакты прежней эпохи и демонстративно внедряя аналогичные знаки и символы европейского происхождения в жизнь России). При всей экстравагантности содеянного приходится признать: в условиях господства характерного для «Московии» аксиологического модуса, о кото-

ром писали Ю. Лотман и Б. Успенский, ничего другого ожидать и не приходилось (и это есть главный вывод и прогноз по рассматриваемой проблеме!). Более того, именно такая перетрансформация ценностей парадоксально отвечала отечественному менталитету и делала перемены необратимыми (что гениально почувствовал Петр). Любая другая тактика в данной области привела бы к опасности «регенерации архаических форм», о которой предупреждали Ю. Лотман и Б. Успенский. Кроме того, вся наша история XX в. показала, что рецидивы средневековой ментальности в нашем отечестве отнюдь не стали достоянием прошлого, в том числе дуальная ценностная установка. Поэтому можно со всей уверенностью утверждать: даже при ином персональном составе реформаторов российская модернизация в раннее Новое время прошла бы также радикально (может, не так форсированно, с меньшими издержками, но по той же матрице), а цивилизационный разрыв с московским прошлым был бы не менее драматичным.

Примечания

[1] Хрестоматия по истории философии: От Шопенгауэра до Дерриды. М., 1997. С. 300.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 303

[4] Цит. по: **Зборовский Г.** Общая социология. Екатеринбург, 2003. С. 678.

[5] Там же. С. 678—679.

[6] **Смелзер Н.** Социология. М., 1998. С. 620.

[7] Там же. С. 620—622.

[8] Там же. С. 624.

[9] **Бердяев Н.** Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7.

[10] См.: **Левинас Э.** Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 86—90.

[11] **Померанц Г.** Разрушительные тенденции в русской культуре. М., 1993. С. 133.

[12] Там же. С. 24.

[13] Философия не кончается... М., 1999. С. 492.

[14] Практически все русские классические историки отмечали вынужденно-прагматическую (хотя бы на первых порах) мотивацию Романовых к широкомасштабным реформам и попытки правящей династии обойтись только внешним заимствованием «технологий» без коренной перестройки всех сторон жизни (на самом деле это оказалось практически невозможно по причине (отмеченной Д. Лихачевым) автономности культуры и способности последней к самостоятельному воздействию на материальное бытие).

[15] **Лотман Ю.** Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю. Лотман, Б. Успенский //Тр. по рус. и слав. филологии. Тарту, 1977. Т. 28. С. 4—6.

[16] «Дураки были наши русские святые!» — реплика епископа Илариона в споре с Аввакумом.

Поступила 28.04.2004 г.

УДК 316.48(470.4)

Л. М. Артамонова

ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ В НАКАЗАХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ КРЕСТЬЯН ПОВОЛЖЬЯ В УЛОЖЕННУЮ КОМИССИЮ 1767—1768 гг.

Крестьянские наказы в Уложенную комиссию являются ценным источником по истории России XVIII в. Интерес к участию сословных представителей в ее работе возрастает в связи с сегодняшним вниманием к традициям представительных учреждений и самоуправления государства. Вместе с тем содержание наказов от различных сословий и территорий исследовано не в полной мере. Данное сообщение ставит целью показать возможности этого источника для изучения социальных конфликтов в государственной деревне Поволжья. При этом, конечно, требуются учет условий появления данных документов и их сопоставление с источниками другого происхождения. Основные материалы, освещающие крестьянские наказы и ход их составления, сосредоточены в фондах «Новоуложенные комиссии» (342) и «Сенат» (248) РГАДА и других учреждений. Часть наказов с разной степенью полноты и точности была опубликована[1].

По административному делению середины XVIII в. земледельческое население, принадлежавшее к различным категориям государственного крестьянства, проживало на территории Поволжья в Пензенской, Казанской, Симбирской и Свияжской провинциях Казанской губернии, Алатырской провинции Нижегородской и в Ставропольской провинции Оренбургской губернии, а также на севере Астраханской губернии, в Саратове, Дмитриевске и Царицыне. Это деление было положено в основу выборов крестьянских представителей 14 декабря 1766 г. на базе законодательных актов. Крестьянские депутаты избирались по одному человеку от каждой провинции. Однако там, где уездное и провинциальное деление отсутствовало и значительные группы крестьянства проживали в городах, депутаты от крестьян избирались по норме, предусмотренной для горожан, — один депутат от каждого города.

Депутатов должны были избирать отдельные сословные категории государственных крестьян: 1) однодворцы, 2) пахотные солдаты и прочие потомки «старых служеб служилых людей», 3) русские черносошные и ясачные крестьяне, 4) крещеные и некрещеные «некочующие народы» (каждый отдельно), 5) приписные к заводам. Всего многообразия сословных, национальных

© Л. М. Артамонова, 2005

и конфессиональных групп крестьян данное деление не учитывало. В ходе выборов и составления наказов в зависимости от местных условий происходило как объединение различных категорий государственных крестьян в одно избирательное общество, так и появление новых разрядов избирателей, не освещенных в законе. При этом помещичьи, дворцовые и экономические крестьяне были отстранены от участия в выборах.

В 1760-е гг. государственные крестьяне Поволжья составляли значительную часть российского крестьянства — 7 % всех крестьян страны в границах проведения третьей ревизии. Всего от них было избрано в Уложенную комиссию 42 депутата, в том числе 11 новокрещеных от разных народов, 6 некрещеных «ясачных людей», 5 служилых мурз и татар, 5 пахотных солдат, 5 однодворцев, 4 ясачных русских крестьянина, 3 приписных к заводам, 2 черносошных крестьянина, 1 «непомнящий родства». Кроме того, в отдельных местах крестьяне региона приняли участие в выборах еще 5 депутатов, принадлежавших к другим сословиям (отставным военнослужащим и горожанам). Всем депутатам было дано от различных сословных и территориальных групп поволжского крестьянства 117 наказов. От Казанской провинции крестьяне приняли участие в выборах 16 депутатов, составив для них 16 наказов, Свияжской соответственно 7 и 31, Симбирской — 6 и 7, Пензенской — 5 и 20, Алатырской — 5 и 9, Ставропольской провинции — 4 и 30, от Астраханской губернии — 4 и 4.

Национальный состав 42 крестьянских депутатов выглядел следующим образом: русские — 20 чел., татары — 9, чуваши — 5, мордва — 4, марийцы и удмурты — по 2 чел. Национальная принадлежность депутата, как видим, не говорит об этнической однородности его избирателей. 8 крестьянских депутатов Поволжья, т. е. почти $^{1}/_{5}$ их часть, были избраны от представителей разных народов.

Автор уже обращала внимание в литературе на различные факты взаимодействия крестьян из различных этнических групп в ходе выборов и составления наказов, в том числе совместных, заимствования требований из наказов друг друга, наличие подписей людей иной национальности под наказами и т. д. Так, мордва и чуваши Пензенского, Саранского и Петровского уездов представили общий наказ и избрали одного депутата — новокрещеного мордвина Ф. Сараева. Наказ чувашей д. Ганькиной Бугульминского ведомства был написан и подписан жителем Бугурусланской слободы Н. Тихоновым, который также был одним из составителей наказа «непомнящих родства» русских крестьян своей слободы. Поэтому не случайно по форме и отдельным разделам

текста ганькинский наказ оказался очень похожим на бугурусланский. Этот чувашский наказ был передан татарину И. Таирову, общему депутату некрещеных татар, чувашей и мордвы Ставропольского и Бугульминского ведомств. Новокрещеный мордвин Ставропольского уезда К. Федоров представил в комиссию 18 наказов своих избирателей от мордовских и чувашских деревень: Подлесной Андреевки, Старой Токмаклы, Якушкиной, Бинаратки, Большой и Малой Саперкиных, Микушкиной, Черемшанские Вершины (Клявлино), Старой Резяпкиной, Ибряйкиной, Верхней и Нижней Аверкиных, Петропавловское (Стюхина), Султангуловой, Баландаево, Семенкиной, Четырлы и др.[2]

Многообразие наказов отражало пестрый в сословном, национальном и религиозном отношении состав поволжского крестьянства. Однако в обстановке постоянных контактов различных территориальных и этнических общин, усилившихся в ходе выборов поверенных и депутатов, происходила выработка сходных и общих требований, которые соответствовали социальным интересам всех государственных крестьян как региона, так и России.

Главное место в наказах занимали вопросы обеспечения крестьян земельными и прочими сельскохозяйственными угодьями. Они поднимались практически во всех поволжских наказах (в 110 из 117). Основными причинами своих «недостатков» в земле крестьяне называли захваты со стороны помещиков и других землевладельцев, правительственную политику в земельном вопросе, проводившуюся в основном в интересах дворян и государства. Так, по сообщениям наказов, помещик В. Куроедов в Заволжье отнял земли и угодий у новокрещеных крестьян д. Кирюшкиной и Нуштайкиной «вокруг верст на одинатцеть», Ибрайкиной — «версты на три», Верхней и Нижней Аверкиных — «верст на семнатцеть». На подобные действия помещика С. Кроткова жаловались заволжские государственные крестьяне как мордовских, так и чувашских деревень[3].

Безуспешность разрешения крестьянских земельных нужд в рамках существующих порядков вынудило составителей наказов выдвинуть требования по изменению законодательства в целях устранения возможностей для помещичьих захватов и проведения мероприятий по наделению крестьян казенными землями. Несмотря на антидворянский характер этих требований, в целом они не выходили за рамки сословного земельного строя.

В 18 наказах затрагивались условия торговой и ремесленной деятельности крестьян. В них содержались выступления против сословных ограничений на занятие этими видами работ, которые все выходили за рамки Таможенного устава 1755 г., хотя и в

разной степени. В 14 наказах поднимался вопрос о занятиях отхожим промыслом и найме рабочей силы, в 12 — о займах и долговых обязательствах. Многие предложения были направлены на придание труду заводских и транспортных работников более цивилизованного характера.

Важнейшей проблемой социально-правового положения, затронутой в 96 наказах, были налоги и повинности государственных крестьян. Наибольшее недовольство вызывало взимание подушного оклада и других повинностей с нетрудоспособных и «убылых» душ. В наказах также встречались требования об облегчении рекрутской повинности, отмене или ограничении различных натуральных повинностей и денежных налогов. Таким образом, в вопросах податной политики крестьяне Поволжья в наказах выступали за приостановку роста и уменьшение феодальной ренты, которая взыскивалась с них государством. Тема суда поднималась в 34 наказах. Наряду с предложениями о частичной реорганизации судебной системы выдвигались и более последовательные требования учреждения крестьянских судов, независимых от администрации.

Закон предоставлял администрации широкие полномочия по контролю за ходом выборов в Уложенную комиссию. Давление на составителей наказов было весьма ощутимым. Наиболее жесткой цензуре со стороны властей подвергались те пункты наказов, в которых содержались жалобы на местную администрацию. Не все требования могли быть изложены откровенно. Однако крестьяне упорно искали возможности обойти препятствия, мешавшие описанию насущных нужд. Такой вывод позволяют сделать находки текстов трех поволжских наказов, сохранившихся в двух редакциях и составленных как до, так и после вмешательства чиновников[4]. Так, в совместном наказе д. Саперкиных и Микушкино, а также в наказе д. Якушкино в переработанном варианте были исключены не только жалобы на местные власти, но и высказывания, которые можно было расценить как такие жалобы. Однако крестьяне передали в комиссию отвергнутые администрацией первоначальные варианты наказов. Подобные случаи наличия обеих их редакций в комплексах источников по другим регионам (за пределами Поволжья) неизвестны.

Крестьяне нередко открыто отстаивали свои наказы, заставляя власти отправлять в столицу неотредактированный текст. Присутствовавший в Ставропольской канцелярии подполковник Пирогов доносил в Сенат о том, что в наказах однодворцев, ясачных крестьян и «непомнящих родства» им были найдены «партикулярные дела» — конкретные жалобы на произвол чиновников и

помещиков. При этом заставить крестьян отказаться от них не смогли ни подполковник, ни оренбургский губернатор князь Путятин. Крестьяне, сообщал Пирогов, «по неразсудному их намерению утвердились непреклонными, почему и в отдаче депутатам тех челобитен (наказов. — *Л. А.*) воспрещения им более не делано»[5].

Несмотря на нажим властей, жалобы на действия органов власти встречаются в 21 наказе. Так, «непомнящие родства» писали о том, что начальник Бугульминской земской конторы поручик Новокрещенов велел снести дворы крестьян, чтобы очистить понравившееся ему место для собственного дома, при этом некоторые обыватели были сильно избиты. Он же неправильно производил отводы земли, отрезая лучшие участки себе, а также заставлял крестьян бесплатно возить в имение (члену Оренбургской канцелярии Петру Рычкову) тяжелые сосновые бревна. Чуваши д. Ганькиной выражали недовольство тем, что губернская канцелярия затягивала решение дел по их жалобам на помещиков, содержание которых обременяло крестьян, и только напрасно присылала следователей[6].

В вопросах защиты прав отдельных сословных групп государственных крестьян (14 наказов) и о беглых крестьянах (5 наказов) преобладали выступления против сословного неполноправия и некоторых сторон крепостничества. В 17 наказах поднималась тема насильственной христианизации народов Поволжья, но ни в одном из них не упоминалась религиозная рознь между крестьянами. В наказах критике подвергалась исключительно религиозная политика властей и осуждалось разобщение людей по религиозному признаку.

Во многих наказах поволжских крестьян были выдвинуты конкретные предложения по изменению действующего законодательства и практики управления. Не считая собственно жалоб, сформулированные требования к Уложенной комиссии по вопросу о земле и угодьях встречаются 200 раз в 58 наказах, по вопросам торговли, найма, заемных обязательств — 50 раз в 22 наказах. Требования относительно податной и налоговой политики представлялись 158 раз в 45 наказах, а по прочим административным и правовым вопросам положения государственных крестьян — 166 раз в 37 наказах. Всего конкретные предложения выдвигались 575 раз в 77 наказах, т. е. в $^2/_3$ всех наказов крестьян Поволжья. В среднем на каждый из 77 наказов приходилось 7,5 предложения[7].

Таким образом, в наказах государственных крестьян Поволжья были затронуты важные и острые вопросы социальной жизни России. Главными из них стали защита крестьянских земель и угодий от помещичьих захватов и правительственного произвола,

ограничение роста и уменьшение налогов и феодальных повинностей, расширение прав крестьянского самоуправления. В наказах также нашли отражения конфликты, возникавшие в ходе развития товарно-денежных отношений, имущественной и социальной дифференциации.

Активность составителей крестьянских наказов и их представителей в Уложенной комиссии оказалась безрезультатной. Предлагаемые в наказах решения были неприемлемыми для самодержавия, дворянства и чиновничества. Крестьянству отводилась роль бесправного податного сословия, несшего основную тяжесть налогов и повинностей. Новое законодательство, на которое рассчитывали представители сословий, особенно низших, так и не было принято. Наоборот, в стране усиливался абсолютизм, всевластие чиновников и дворян. Крах иллюзий, связанных с этими надеждами, явился одной из политических предпосылок пугачевщины. Поэтому не случайно среди повстанческих командиров и других активных участников событий оказались некоторые поволжские депутаты Уложенной комиссии, в том числе от государственных крестьян.

Примечания

[1] См.: Сборник Российского исторического общества. СПб., 1903. Т. 115; Самарское Поволжье с древности до конца XIX в. Самара, 2001.

[2] РГАДА, ф. 342, оп. 1, д. 109, ч. 11, л. 277, 318; **Артамонова Л. М.** Наказы государственных крестьян Поволжья как источник по истории взаимоотношений разных национальностей // Историография и источники по аграрной истории Среднего Поволжья. Саранск, 1981. С. 83—84; История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней: XVI — первая половина XIX века. М., 2000. С. 153.

[3] РГАДА, ф. 342, оп. 1, д. 109, ч. 2, л. 293, 294 об., 296 об.; **Артамонова Л. М.** Вопрос о земле в наказах государственных крестьян в Уложенную комиссию 1767 г. // Социально-экономическое положение трудящихся Среднего Поволжья (дооктябрьский период). Саранск, 1989. С. 29—30; История Самарского Поволжья... С. 96;

[4] РГАДА, ф. 342, оп. 1, д. 98, ч. 2, л. 192—193, 194—194 об.; д. 109, ч. 11, л. 300—301, 305—307.

[5] Там же, ф. 248, оп. 1, д. 3773, л. 144 —144 об.

[6] Там же, ф. 342, оп. 1, д. 109, ч. 11, л. 276—277, 310, 318—318 об.

[7] В архивных делах сохранились также 17 дополнений к наказам государственных крестьян Поволжья. Одно из них было прислано уездными поверенными мордовских мурз Пензенской провинции, другие — поданы депутатами в 1767—1769 гг. Они были близки по содержанию наказам. Одним из самых активных их составителей являлся уже упоминавшийся Ф. Сараев, который подал 3 дополнения. Им вновь поднимались вопросы, уже известные по наказам и представленные в дополнениях других представителей крестьян Поволжья: о земле и угодьях (в 13 дополнениях), торгово-промысловой деятельности и долговых обязательствах (9), о повинностях и налогах (в 15 дополнениях).

Поступила 16.04.2004 г.

156 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 930.2:355.426

С. Г. Балаев

ОСВЕЩЕНИЕ ПРОБЛЕМ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ 1773—1775 гг. В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Восстание под руководством Е. И. Пугачева оставило глубокий след в памяти народов России и в истории русской общественной мысли во всех ее проявлениях. К Е. И. Пугачеву относились по-разному. Для одних он был народным вождем, тем самым «хорошим царем», о котором мечтало многомиллионное крестьянство России; для других — «бунтовщиком», «злодеем», «разбойником», «самозванцем», «кровопийцем», угрожавшим их собственности, благополучию, праву властвовать, жизни[1].

В течение длительного времени, до и после ликвидации крепостного права в стране практически не было ни одного общественного деятеля, публициста, историка, который бы не касался такой важной темы, как гражданская война 1773–1775 гг. в России. Представители дворянской историографии (М. М. Щербатов, И. Н. Болтин, Н. М. Карамзин) были крайне враждебно настроены к «бунту Емельки Пугачева»[2]. А. Н. Радищев, первый русский дворянин-революционер, отрицательно относясь к самозванству Е. И. Пугачева, что вытекало из его республиканских убеждений, оправдывал «неистребимую» ненависть крестьян к крепостникам и расправу с ними. В его «Беседе о том, что есть сын отечества» говорится о Пугачеве и его манифестах[3]. Г. Р. Державин, А. П. Сумароков, Д. И. Фонвизин дали Е. И. Пугачеву и возглавленному им движению резко отрицательную характеристику[4]. События пугачевщины в Симбирском уезде осветил в своей книге «Опыт Казанской истории» П. И. Рычков. (Это произведение послужило импульсом к развитию региональной историографии гражданской войны 1773–1775 гг.)[5].

Многие из декабристов видели в Е. И. Пугачеве «великую историческую личность», «русского Спартака», человека из народа и для народа, который «стоял за свободу» (А. В. Поджио), вождя народного движения, очень опасного для правительства (В. Ф. Раевский), руководителя восставшего народа, народа лишенного собственности и гражданских прав (П. Г. Каховский)[6].

А. С. Пушкин первым в отечественной историографии обратился к изучению указов и манифестов Е. И. Пугачева. В «Архивных тетрадях», которые вел поэт в 1833–1836 гг., собирая материалы для «Истории Пугачева» и повести «Капитанская

© С. Г. Балаев, 2005

дочка», находилось 14 копий указов руководителя восстания. Однако из-за цензуры А. С. Пушкин не смог их опубликовать.

А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов и Н. П. Огарев к восстанию Е. И. Пугачева относились положительно. Особенно много писал о нем находившийся в эмиграции А. И. Герцен. Он подчеркивал, что «Пугачев, человек не книги, а народа», возглавивший народное революционное восстание, несмотря на то, что «пробуждался с призывом царского имени» (т. е. Петра III Федоровича. — *В. М.*)[8].

Революционная ситуация конца 1850-х гг., реформа 1861 г., подъем крестьянского и революционно-демократического движения в 1861—1863 гг. обусловили интерес различных направлений отечественной историографии к гражданской войне 1773—1775 гг. и к решению аграрного вопроса. Историк и романист либерально-народнического направления Д. Л. Мордовцев в очерке «Пугачевский полковник Иванов» напечатал указ Е. И. Пугачева атаману Антиповской станицы И. Платонову и манифест к донским казакам царицынского гарнизона. Академик Я. К. Грот в подборке документов издал манифест Е. И. Пугачева от 31 августа 1774 г., обнаруженный в Кабинете Екатерины II в Государственном архиве Министерства иностранных дел[9].

Интересное направление в исторической науке в оценке гражданской войны представлено трудами Н. Н. Фирсова и В. И. Семевского, а также Н. Ф. Дубровина, стоявшего на консервативных позициях. Последний опубликовал в своем исследовании «Пугачев и его сообщники» более 40 документов повстанцев, среди них 16 указов и манифестов Е. И. Пугачева, выявленных в фонде Секретной экспедиции Военной коллегии. Он был первым историком, получившим возможность изучить следственное дело Е. И. Пугачева и его соратников. На основе обширного документального материала ученый дал наиболее полный для своего времени свод фактических сведений о предпосылках и о ходе восстания под предводительством Е. И. Пугачева[10]. При этом он преувеличивал роль яицкого казачества в движении и преуменьшал участие в нем крестьянских масс, недооценивал историческое значение выступления, видя в нем только эпизод из царствования императрицы Екатерины II[11]. Н. Н. Фирсов в своих работах подчеркивал, что восстание Е. И. Пугачева, «глубоковыстраданное», преследовало цель добиться прежде всего «вольности» и установить «простонародное мужицкое царство»[12].

А. А. Кизеветтер, П. Н. Милюков, С. Ф. Платонов во многом идеализировали «век Екатерины II», в частности губернскую

реформу 1775 г. Они писали, что царствование Екатерины II было омрачено движением Пугачева, как губительной эпидемией[13]. Н. А. Рожков отмечал, что крестьянские движения под руководством И. И. Болотникова, С. Т. Разина и Е. И. Пугачева, хотя и были взрывами социального протеста, но оставались реакционными, так как повстанцы «желали возврата назад, к порядкам Киевской Руси»[14].

Таким образом, дореволюционной историографией было введено в научный оборот около 20 указов и манифестов Е. И. Пугачева, однако подчас без сколько-нибудь серьезного анализа, а в качестве иллюстративного материала, курьезных раритетов. Вместе с тем исследования XVIII — начала XX в. были направлены преимущественно на изучение карательной политики правительства, местных властей и церкви. Вопросы организации повстанческого движения и жизнь лагеря восставших занимали в них второстепенное место.

Новый этап в разработке проблемы истории гражданской войны 1773—1775 гг. в России начался после Октябрьской революции 1917 г. Он был связан с обращением советской историографии к исследованиям народных движений с позиций марксистско-ленинского учения о классовой борьбе как определяющем факторе исторического развития. В данный период на злоупотреблениях цитатами из произведений классиков марксизма-ленинизма зиждилось целое направление в советской исторической науке. Большое количество работ о гражданской войне «кормились» за счет какого-нибудь высказывания В. И. Ленина о феодальном периоде России[15].

Одним из достижений советской исторической науки в 20-х — начале 30-х гг. XX в. следует считать распространение термина «крестьянская война». (М. Я. Феноменов употреблял его применительно к социальным конфликтам XVII—XVIII вв. под руководством К. А. Булавина, С. Т. Разина, Е. И. Пугачева в 1923 г., С. М. Дубровский — 1925 г., М. В.Нечкина и С. Г. Томсинский — в 1934 г.)[16]. 1920-е гг. ознаменовались в отечественной историографии многими дискуссиями по ряду принципиальных вопросов гражданской войны 1773—1775 гг.

Значительный вклад в освещение ее истории в 20—30-е гг. XX в. внесли историки М. Н. Покровский, С. И. Тхоржевский, М. Н. Мартынов, Б. Д. Греков, С. А. Пионтковский, Д. Е. Кравцов, А. А. Гераклитов, А. И. Заозерский, С. А. Голубцов и др. Они сделали достоянием науки огромное количество документов и способствовали научной разработке проблем гражданских войн в России в XVII—XVIII вв.

К началу 30-х гг. XX в. вышли три тома сборников документов «Пугачевщина». Сюда вошли письменные свидетельства, выявленные в VI разряде Государственного архива, в фондах Оренбургской губернской канцелярии, походной канцелярии генерала П. И. Панина, Секретной экспедиции Военной коллегии, походных канцелярий генералов А. И. Бибикова, Ф. Ф. Щербатова и П. М. Голицына. Появление этого издания открыло новую эпоху в изучении пугачевского движения, способствовало пересмотру выводов дореволюционной историографии[17]. Оно обусловило выход в свет источниковедческих работ, основанных на документах Е. И. Пугачева. Так, анализу идейного содержания его посланий посвящена статья Г. П. Макогоненко, в которой данные документы рассматриваются как памятники народной публицистической литературы, оказавшие влияние на формирование антикрепостнической идеологии в конце XVIII — первой половине XIX в.[18]

В 40—70-е гг. XX в. вышли в свет работы В. В. Мавродина, Л. В. Черепнина, М. Т. Белявского, П. Г. Рындзюнского, В. И. Буганова, М. А. Рахматуллина и других ученых, где проанализировалась идейная сторона гражданской войны 1773—1775 гг. и участие в ней различных социальных групп. Особенно следует сказать о вкладе, внесенном Р. В. Овчинниковым, в изучение манифестов и указов Е. И. Пугачева. В указанные годы Р. В. Овчинников и С. М. Троицкий исследовали новейшую зарубежную историографию рассматриваемой войны[19].

В это же время были опубликованы работы, посвященные событиям гражданской войны 1773—1775 гг. в мордовском крае. Данными вопросами занимались К. А. Котков, С. П. Вернер, М. И. Зевакин, С. В. Петров, Н. В. Заварюхин и др.[20] В их работах говорится о тяжелом положении крестьянства и работных людей в крае накануне «пугачевского восстания», о действиях повстанческих отрядов; выявлены предпосылки и причины пугачевщины; проанализированы движущие силы, социальные стремления повстанцев и историческое значение гражданской войны.

Советскими учеными исследован ряд важных проблем гражданских войн в России в XVII—XVIII вв.: причины, идеология, соотношение стихийности и организованности, социальная напряженность, движущие силы, формы государственной власти повстанцев, историческое значение войн. Тематика гражданских войн, в частности восстания Е. И. Пугачева, обсуждалась на страницах научных журналов, и в первую очередь «Вопросов истории». Ряд принципиальных положений высказали В. И. Лебедев,

В. В. Мавродин, А. А. Зимин, Л. В. Черепнин, Б. Г. Литвак, Р. В. Овчинников и др.[21] В статьях были поставлены вопросы о гражданских войнах как высшем проявлении массовой борьбы крестьян, об их движущих силах, участии нерусских народов в них и т. д.

В 60—70-е гг. XX в. вышли обобщающие монографические исследования по общим и частным проблемам истории гражданской войны 1773—1775 гг. Среди них следует назвать работы М. В. Нечкиной, Т. П. Ржанниковой, Р. В. Овчинникова, М. Т. Белявского, И. З. Кадсона, В. В. Мавродина, М. Д. Курмачевой, И. Г. Рознера, С. Х. Алишева, Е. Б. Бекмахановой и др.[22] В результате исследований было определено понятие «крестьянская война»: «Крестьянская война является гражданской войной, она направлена против всей крепостнической системы в целом, против всего класса феодалов и крепостного государства, а не против отдельных феодалов и чиновников»[23].

Необходимо отметить, что историография гражданской войны 1773—1775 гг. не ограничивается собственно историческими трудами, работами историков-профессионалов, а охватывает произведения представителей общественно-политической мысли, публицистические, художественные, изобразительного, театрального и музыкального искусства, кинематографические и устного народного творчества. В 1973—1974 гг. двухсотлетие гражданской войны советская научная общественность отметила рядом сессий и конференций, проведенных в Москве, Ленинграде, Уфе, Оренбурге, Уральске и в других городах СССР, а также выходом в свет научных публикаций[24], множества газетных и журнальных статей.

80-е—начало 90-х гг. XX в. в отечественной историографии характеризовались снижением интереса к проблемам гражданской войны 1773—1775 гг. В начале 1990-х гг. ведущие российские историки отошли от парадигмы признания трех антифеодальных движений (нач. XVII в., 1670—1671 гг.; 1773—1775 гг.) в России «крестьянскими войнами», утвердив термин «гражданские войны». В настоящее время многие отечественные историки, в том числе В. М. Соловьев, склонны полагать, что природа гражданских войн гораздо шире, чем принято это было считать. Они являются не только порождением классового антагонизма, но и сгустком различных социальных, имущественных, национальных, религиозных и иных противоречий и конфликтов[25].

Сегодня при изучении гражданской войны 1773—1775 гг. существует большое количество проблем, которые необходимо решать с учетом переосмысления исторического опыта России, наметившегося в постсоветское время:

— во-первых, преодолеть односторонний взгляд на гражданскую войну через призму классовой борьбы, когда из поля зрения исследователя выпадают общественные движения;

— во-вторых, с учетом современных представлений об истории по-новому осмыслить политические идеалы повстанцев, организацию управления на «освобожденных» от правительственных войск и администрации территориях;

— в-третьих, изучить созидательные и разрушительные начала этой войны, а также внутренние противоречия в правительственном и повстанческом лагерях;

— в-четвертых, окончательно определиться с дефиницией социального конфликта 1773—1775 гг. («гражданская война», «крестьянская война», «народное движение» и т. д.), а также преодолеть стереотип в изображении разных по образу мыслей и характеру участников гражданской войны как однородной, усредненной общности.

Примечания

[1] См.: **Мавродин В. В.** Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России в XVIII в. (1773—1790 гг.). Л., 1975. С. 3.

[2] См.: **Шапиро А. Л.** Историография с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1982. С. 184.

[3] См.: **Мавродин В. В.** Классовая борьба ... С. 4.

[4] Там же.

[5] См.: **Пештич С. Л.** Русская историография XVIII в. Л., 1961. Ч. 1.

[6] См.: **Мавродин В. В.** Классовая борьба...

[7] См.: **Пушкин А. С.** История Пугачева. Челябинск, 1984; **Овчинников Р. В.** Манифесты и указы Е. И. Пугачева. М., 1980. С. 13.

[8] Цит. по: **Мавродин В. В.** Классовая борьба ... См. также: Историография истории СССР с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. М.,1957.

[9] См.: **Овчинников Р. В.** Манифесты и указы Е. И. Пугачева. С. 14.

[10] Там же. С. 15; **Грот Я. К.** Материалы для истории Пугачевского бунта: Бумаги, относящиеся к последнему периоду мятежа и к поимке Пугачева // Зап. АН СССР. 1966. Т. 25. С. 120—144.

[11] См.: Историография истории СССР... С. 253—254.

[12] **Фирсов Н. Н.** Пугачевщина: Опыт социол.-психол. характеристики. СПб., 1910; **Он же.** Народные движения в России до XIX в. М., 1924. См. также: **Мавродин В. В.** Классовая борьба... С. 6.

[13] См.: Историография истории СССР... С. 410.

[14] **Рожков Н. А.** Методика преподавания истории и история XIX в. Пг., 1918. С. 23.

[15] См.: «Круглый стол»: историческая наука в условиях перестройки // Вопр. истории. 1988. ц 3. С. 8—21.

[16] См.: Советская историография классовой борьбы и революционного движения в России. Л., 1967. Ч. 1. С. 59.

[17] См.: Пугачевщина: В 3 т. М.; Л., 1926—1931. См. также: **Овчинников Р. В.** Манифесты и указы Е. И. Пугачева. С. 18.

[18] См.: **Макогоненко Г. П.** Народная публицистика XVIII в. //Русская проза XVIII в. М.; Л. 1950. Т. 1. С. 199.

[19] См.: Крестьянская война в России в 1773—1775 годах: Восстание Пугачева: В 3 т. Л., 1961—1970; **Черепнин Л. В.** Изучение в СССР проблем отечественной истории периода феодализма // Вопр. истории. 1962. ц 1. С. 34—66; **Он же**. Вопросы методологии исторического исследования: Теорет. пробл. истории феодализма. М., 1981; **Белявский М. Т.** Обсуждение крестьянского вопроса накануне Крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева (Конкурс Вольного экономического общества в 1766—1768 гг.) // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы 1960 г. Киев, 1962. С. 307—319; **Рындзюнский П. Г.** Некоторые итоги изучения крестьянской войны 1773—1775 гг. / П. Г. Рындзюнский, М. А. Рахматуллин // История СССР. 1972. ц 2. С. 71—88; **Овчинников Р. В.** Новейшая американская историография крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева / Р. В. Овчинников, С. М. Троицкий // Там же. 1974. ц 5. С. 173—190; **Он же**. Манифесты и указы Е. И. Пугачева; **Буганов В. И.** Об идеологии участников крестьянских войн в России // Вопр. истории. 1974. ц 1. С. 44—60; **Он же.** Крестьянские войны в России XVII—XVIII вв. М., 1976.

[20] См.: **Котков К. А.** Очерки по истории мордовского народа XVIII в. / К. А. Котков, С. П. Вернер. Саранск, 1943; **Он же.** Крестьянское движение на территории Мордовии во второй половине XVIII в. Саранск, 1949; **Зевакин М. И.** Пугачев в Саранске // Лит. Мордовия. 1952. ц 6. С. 236—248; **Петров С. В.** Пугачев в Пензенском крае. Пенза, 1956; **Заварюхин Н. В.** Очерки по истории мордовского края периода феодализма. Саранск, 1993.

[21] См.: **Лебедев В. И.** К вопросу о характере крестьянских движений в России в XVII—XVIII вв. // Вопр. истории. 1954. ц 6. С. 68—79; **Мавродин В. В.** Об особенностях крестьянских войн в России / В. В. Мавродин, И. З. Кадсон, Н. И. Сергеева, Т. П. Ржанникова // Там же. 1956. ц 2. С. 69—80; **Он же.** Основные проблемы крестьянской войны в России 1773—1775 гг. // Там же. 1964. ц 8. С. 64—76; **Зимин А. А.** Изучение в советской исторической науке массовой борьбы периода феодализма в России (до начала XIX в.) / А. А. Зимин, А. А. Преображенский // Там же. 1957. ц 12. С. 135—160; **Черепнин Л. В.** Пятьдесят лет советской исторической науке и некоторые итоги изучения феодальной эпохи истории России // История СССР. 1967. ц 6. С. 77—79; **Литвак Б. Г.** Крестьянская война 1773—1775 гг./ Б. Г. Литвак, Р. В. Овчинников // Вестн. АН СССР. 1973. ц 9. С. 40—120; **Овчинников Р. В.** Новейшая американская историография...

[22] См.: **Нечкина М. В.** Крестьянские восстания Разина и Пугачева в концепции М. Н. Покровского. М.; Л., 1939; **Ржанникова Т. П.** Помещичьи крестьяне Среднего Поволжья накануне восстания Е. И. Пугачева (50—начало 70-х гг. XVIII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1953. С. 9—11; **Овчинников Р. В.** Обзор печатей на документах Е.И. Пугачева, его Военной коллегии и атаманов // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения эпохи феодализма в России. М., 1961. С. 328—335; **Он же.** История разработки июльского манифеста Е. И. Пугачева (1774 г.) // Вопросы социально-экономической и политической истории Среднего Поволжья и Приуралья периода феодализма. Чебоксары, 1973. С. 69—71; **Он же.** Манифесты и указы Е. И. Пугачева; **Белявский М. Т.** Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е. И. Пугачева. М., 1962; **Кадсон И. З.** Церковь — активный участник подавления крестьянского восстания под руководством Е. Пугачева // Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1962. Вып. 6; **Он же.** Сочувствовало ли духовенство Пугачеву? // Наука и религия. 1973.

ц 12. С. 58–61; **Мавродин В. В.** Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России в XVIII в. (1725–1773 гг.). Л., 1964; Крестьянская война в России в 1773–1775 годах; **Курмачева М. Д.** Города Среднего Поволжья и восстание под предводительством Е.И. Пугачева // Города феодальной России. М., 1966. С. 463–472; **Она же.** Крестьянская война 1773–1775 гг. в Нижегородском крае. Горький, 1975; **Она же.** Крепостная интеллигенция России, вторая половина XVIII– начало XIX в. М., 1983; **Она же.** Города Урала и Поволжья в крестьянской войне 1773–1775 гг. М., 1991; **Рознер И. Г.** Казачество в крестьянской войне 1773–1775 гг. Львов, 1966; **Алишев С. Х.** Участие татар Среднего Поволжья в крестьянской войне 1773–1775 гг. под предводительством Е. И. Пугачева. Казань, 1968; **Он же.** Татары Среднего Поволжья в пугачевском восстании. Казань, 1973; **Бекмаханова Е. Б.** Участие народов в крестьянской войне в России под предводительством Е. И. Пугачева // История СССР. 1974. ц 6. С. 240–244.

[23] Советская историография классовой борьбы... С. 65.

[24] См.: Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.: Пробл., поиски, решения. М., 1974; **Прохоров М. Ф.** Документы центрального государственного архива древних актов по истории борьбы помещичьих крестьян Среднего Поволжья накануне крестьянской войны 1773–1775 гг. // Науч. конф., посвящ. пробл. историографии и источниковедения крестьян. войны 1773–1775 гг. в России под предводительством Е.И. Пугачева. Казань, 1974; Документы ставки Е. И. Пугачева, повстанческих властей и учреждений 1773–1774 гг. М., 1975.

[25] См.: **Соловьев В. М.** Актуальные вопросы изучения народных движений // История СССР. 1991. ц 3. С. 130–145.

Поступила 21.04.2004 г.

УДК 316.48(=811.512)

А. А. Ксенофонтова

МОРДВА В СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТАХ XVII — XVIII вв. ГЛАЗАМИ РУССКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Межэтническое восприятие одного народа другим в отличие от межнационального имеет ряд важных особенностей, знание которых облегчает его понимание в условиях социально-политических конфликтов. Одной из таких особенностей является то, что межэтническое восприятие более глубокое и детальное, чем межнациональное, и опирается на многовековой опыт общения народов. Так, оценивая участие мордвы в «мятежах» XVII — XVIII вв., русские исследователи связывали его с тем, что мордовский народ долгое время был неспокойным и не всегда дружелюбным соседом русских. Самарский краевед М. Гребнев отмечал, что после вхождения в состав Российского государства (в правление Ивана IV) мордва по-прежнему «принимала участие во всех смутах, грабежах и набегах на Русскую землю...»[1].

© А. А. Ксенофонтова, 2005

Другая особенность межэтнического восприятия заключается в том, что оно не только сводится к непосредственному взаимодействию народов и к их обязательной совместной деятельности, но и происходит через опосредованный обмен ценностями культуры, познание исторического прошлого. Однако непосредственное и опосредованное восприятия различаются, что ярко проявляется в характеристиках русскими исследователями мордовского народа в социальных конфликтах XVII—XVIII вв. (Они были различными и в другие периоды российской истории.)

Судя по документам, свидетельствующим о развитии событий во время крестьянских выступлений XVII—XVIII вв., можно выделить несколько характерных свойств непосредственного восприятия. Во-первых, русским чиновникам, дворянству, военным людям было присуще восприятие всех восставших через призму «свой»—«чужой». Образ «врага» психологически был оправдан и понятен в периоды социально-политических конфликтов, особенно носивших черты вооруженного противостояния. Поэтому бунтующая мордва обычно характеризуется либо наряду с черемисами, башкирами, татарами и русскими крестьянами, либо как собирательный образ «воровских людей», «злодейской толпы» и т. п.[2]

Однако существует немало отдельных свидетельств о восприятии мордвы очевидцами тех событий. Некоторые из них указывают на то, что мордва была одним из самых активных участников конфликтов. О восстании в Алатыре, например, говорится: «...А Синбирские де и Корсунские черты стрельцы, и казаки, и уездные люди, помещиковы и вотчинниковы крестьяне, и мордва, и чуваша великому государю изменили и приложились к вору и изменнику к Стеньке Разину... и мордва Верхосурского стану пристали к ним же...»[3]. В более позднем свидетельстве читаем следующее: «...В городе Троицком остроге, в Красной слободе и близ оного заводу в жительствах обыватели, большею частию мордва, татара и помещичьи люди, все взбунтовавшись, чинят великие злодейства и варварства...», — писал поручик артиллерии Семен Кабанов в августе 1774 г.[4] О том, что мордва взбунтовалась без всяких принуждений докладывал и полковник Латышов графу П. И. Панину в рапорте об усмирении восставших крестьян[5].

Встречаются доказательства того, что в крестьянских выступлениях участвовали не все мордовские крестьяне. Особенно это характерно, по свидетельствам русских, для социальных конфликтов конца XVII в. Князь Ю. А. Долгорукий не испытывал особых затруднений в усмирении мордвы и воспринимал ее как народ, который легко «к шерсти приводить». По его словам,

наказывали только тех, «которые де, государь к воровским людям пристали…»[6].

Во-вторых, показательно и другое непосредственное восприятие мордовского народа в социальных конфликтах XVII—XVIII вв. — это религиозная принадлежность мордвы, которая сильно влияла на ее характеристики русскими людьми. В выступлениях XVII в. мордва воспринималась как этнос, имевший собственную веру. «…И по твоему, великого государя, указу русские люди приведены к вере, а мурзы, и татаровя, и мордва по их вере к шерсти», — не раз повторял князь Ю. А. Долгорукий, докладывая об усмирении крестьянских волнений в 1670 г.[7] Во время Терюшевского восстания 1743 г. русские чиновники, понимая его основную причину — активную насильственную христианизацию, называли мордву «противников крещения», «ворами и разбойниками», а в документах о «Пугачевском бунте» — «новокрещенныя»[8]. Поэтому мордва представлялась как бунтующая целыми селами и уездами и истребляющая не только помещиков, но и священнослужителей.

В-третьих, у русских мордва ассоциировалась с лесными жителями. Это подтверждается и в характеристиках, и в свидетельствах очевидцев мятежной мордвы XVII—XVIII вв. Именно «в лесах и по пчельникам», по словам русских наблюдателей, скрывались мордовские крестьяне, участвовавшие в разинском и пугачевском волнениях. Приведем один из примеров — сообщение подполковника Архарова П. И. Панину об усмирении мордвы в 1774 г.: «…В деревню мордовскую Борашево, в которой новокрещенныя, собрав великую толпу, с рогатинами и дубьем Козаков отаковали и, бросясь вдруг с ружьями и с рогатинами с превеликим криком, и одного козака ранили в руку, а под другим закололи лошадь, почему он, Кобанов, принужденным нашелся поступить с ними, как з злодеями; ис коих один и убит, а двое захвачены в ево команду, протчия ж разбежались в лес»[9]. Внимание также обратим на то, что изначально «усмирители» не воспринимали мордву «злодеями», а лишь были вынуждены поступать с ними как с таковыми.

В-четвертых, важной особенностью восприятия мордвы как участницы социальных конфликтов являлось то, что ее сравнивали, как выражался И. Т. Посошков, с «младенческим» народом, потому он по непониманию приставал к восставшим. Подтверждений этому находим достаточно много. Ю. А. Долгорукий в своих «отписках» царю Алексею Михайловичу во время выступлений разинцев много раз повторял, что мордва «живут в домех своих и воровские де люди к ним приезжают и наветами» с собой

уводят, при этом мордовские крестьяне винятся перед государем и клянутся в верности[10]. В рапорте канцеляриста «управительских дел Троицко-Острожских дворцовых волостей» в августе 1774 г. также находим: «...Объявя те неведомые люди Троицким жителям, что освобождается де народ от платежа всяких казенных податей на 10 лет... Что беспутный и безрассудный народ, приняв за истину, и все единогласно закричали, что служить тому рады»[11]. О том, что мордовские люди в большинстве своем не были «убежденными» бунтарями, говорил управляющий имением графа Салтыкова Н. Алымов. Он рассказал, как во время пугачевского восстания был разорен графский конный завод, и в этом принимали участие и мордовские крестьяне. Но как только они узнали о том, что идут войска для усмирения «бунтующих», «оные крестьяня и мордва, боясь учинения с ними за то по законам, разобранных ими лошадей приводили к господскому двору»[12].

Иное, опосредованное, восприятие мордовского народа как участника социальных конфликтов обозначенного периода наблюдается у исследователей XIX—начала XX в. У них встречаются как обобщенные оценки роли мордвы в социальном противостоянии, так и ее восприятие в отдельных выступлениях. А. С. Пушкин свидетельствовал о том, что во время пугачевского движения «мордва, чуваши и господские крестьяне вообще взбунтовались» и «иноверцы и новокрещены стали убивать русских священников»[13]. Непокорным народом воспринимал мордву и М. Гребнев, говоря, что «мордва бунтовала вместе с другими мятежниками» как в начале XVII в., так и «в царствование Алексея Михайловича»[14]. Похожую оценку находим у священника Пензенской губернии А. Антонинова[15].

Особого внимания заслуживает восприятие мордвы в социальных конфликтах С. К. Кузнецовым. В его работе читаем: «Мордва принимала деятельное участие во всех народных волнениях XVII—XVIII вв.». Однако по оценкам историка сама мордва восставала в редких случаях. Исследователь привел здесь примеры выступлений, которые часто были связаны с притеснением русскими мордовского народа. «Мордва долго выносила поругание своих языческих святынь и оставалась спокойна во время царствования Грозного, Федора Иоановича и Годунова», — убежден историк. Лишь в начале XVII в. в ситуации всеобщего смятения она восстала. Кроме того, «в 1639 г. мордва... сопротивлялась отобранию хлеба, скота и домашнего скарба до того, что побросала свои деревни, несжатый хлеб... и бежала в лодках вниз по Волге», — отмечал он[16].

Кроме того, в XIX в. оформилось восприятие мордвы как случайных или вынужденных участников социальных конфликтов. Н. И. Костомаров писал о том, что мордва присоединилась к общему волнению, не понимая причин и цели восстания: «Язычники — мордва, чуваши и черемисы… были возбуждены русскими возмутителями и собирались в шайки под начальством русских, сами, кажется, не зная, за что бунтуют»[17]. В повести «Сын» он рассказал, что «воры, подосланные мятежниками, ходят между язычниками и подущают их на христиан» или «они [казаки] вооружали и черемис, и чувашей, и мордву, раздували в них неприязнь против русских вообще…»[18]. В целом Н. И. Костомарову свойственно восприятие мордвы как народа миролюбивого и никому не желающего зла. Поэтому он уверенно подтверждал документальные сведения о том, что, когда приходили русские, мордва просила у них прощения и вновь начинала заниматься своими «привычными трудами».

Публицист С. Н. Терпигорев в рассказе «Раскаты Стенькина грома в Тамбовской земле» говорит о мордовских крестьянах, которые присоединялись к казакам «без всяких размышлений о будущем и законности восстания, шли… просто отвести в вольном житье душу, погулять, попить…»[19], и в этом их не упрекает. О пугачевщине в с. Оркине Саратовского уезда повествовал священник А. Леонтьев, утверждавший, что мордовские крестьяне стали жертвами восставших: несмотря на то, что село было захвачено пугачевцами, ушли с ними только несколько человек, которые впоследствии очень пострадали[20].

Значительные трансформации в восприятии русскими мордовского народа происходили в советские годы. Процесс изменения оценки социальных конфликтов XVII — XVIII вв. и участия в них мордвы в годы установления советской власти можно наблюдать в работах А. А. Гераклитова. Он называл крестьянские волнения XVII — XVIII вв. «движением», а мордву — его участником[21]. Однако уже в это время ученый считал предводителей восставших героями. Так, о С. Разине он говорил как о «знаменитом атамане»[22].

После укрепления советской власти восприятие социально-политических конфликтов можно охарактеризовать таким образом. С одной стороны, в те годы началось формирование национальной интеллигенции и появились работы мордовских ученых по истории края. В связи с этим представилась возможность не только анализировать труды русских авторов, но и сравнивать их с восприятием тех же событий мордовским и другими народами. С другой стороны, видим, что невозможно отделить восприятие

мордвы русскими от ее восприятия представителями других этносов. При этом оказалось, что можно говорить о восприятии мордвы в крестьянских войнах (по устойчивому выражению советского времени) не русским, а в целом советским народом.

В подтверждение этого приведем несколько выдержек, содержащих оценки обозначенных событий мордовскими и русскими исследователями. Мордовский историк К. А. Котков писал: «В этом движении (пугачевском. — *А. К.*) активное участие принимали почти все народы России: русские, казаки… мордва и т.д. Все они были объединены ненавистью к феодалам-крепостникам, жившим исключительно за счет эксплуатации и грабежа трудового населения»[23]. Русский историк И. Д. Воронин вслед за ним отметил: «Вместе с русским крестьянством против самодержавного деспотизма и крепостнического произвола выступали тогда и крестьяне мордовских сел и деревень»[24]. Причем он почти дословно повторил вышесказанное в другой своей работе[25]. Единственное отличие, о котором можно говорить, заключалось в том, что мордовские исследователи несколько раньше русских разграничили образы угнетенных мордовских крестьян и «крепостников». Так, в 1931 г. историк Т. В. Васильев писал: «Вместе с русским крепостным крестьянством мордва активно боролась против помещичьего самодержавия…»[26].

В это время также был сформирован образ «врага» в лице царского правительства, чиновников и помещичьего дворянства. Предводители казацких и крестьянских отрядов назывались «выдающимися личностями»: Емельян Пугачев — «бесстрашным борцом за свободу»[27], Акай Боляев — «героем мордовского народа»[28], а дворяне и войска, принимавшие участие в усмирении мордовских крестьян — «угнетателями», например граф П. И. Панин — «душителем крестьянской войны»[29]. Лишь некоторым исследователям удалось обойтись без ярких эпитетов. Так, в книге Е. В. Чистяковой и В. М. Соловьева читаем: «Захваченные восставшими города и крепости становились опорными пунктами движения, которое моментально всколыхнуло массы русского и нерусского — мордвы, чувашей, татар, мари — крестьянства»[30].

В 1990-е гг. произошел резкий поворот в рассмотрении данного вопроса, обусловленный политическими и нравственно-идеологическими изменениями в жизни страны. В начале 1990-х гг. Е. А. Кузнецова говорила о «солидарности русского и нерусских народов, поднявшихся на борьбу против эксплуататоров»[31], а позднее образ «врага» вновь ушел в прошлое, и, стараясь быть объективным, русский писатель Ю. Ф. Козлов характеризовал социальный конфликт конца XVIII в. следующим об-

разом: «...Большой ущерб Русской православной церкви принесла Крестьянская война 1773—1775 годов под предводительством Е. И. Пугачева, когда малограмотные крестьяне жестоко расправлялись со служителями церкви... Пугачев нес в себе большую опасность для престижа самой императрицы, и она приняла соответствующие меры для подавления его выступлений»[32].

Итак, экскурс в историю восприятия мордвы русскими в социальных конфликтах XVII—XVIII вв. позволяет выделить несколько периодов, когда оценки изменялись или дополнялись новыми акцентами. Первый период приходится на XVII—XVIII вв. В то время мордва воспринималась русскими наблюдателями как один из «мятежных», «воровских» народов. Второму периоду (XIX — начало XX в.) присуще разнообразие характеристик рассматриваемой проблемы: от подтверждения активного участия мордвы во всех бунтах до признания ее пострадавшей от восставших казаков. В третий, советский период мордовский народ — участника социальных конфликтов XVII—XVIII вв. — называли борцом за национальную и социальную свободу. Для четвертого периода (1990-е гг.) характерно сравнение мордовских крестьян с неграмотной частью общества, которая якобы во время социальных конфликтов разрушала духовные ценности России.

Примечания

[1] **Гребнев М.** Мордва Самарской губернии: Ист.-этногр. очерк // Самар. губерн. ведомости. 1886. ц 21. С. 428.

[2] См., например: **Гераклитов А.** Материалы по истории мордвы. М.; Л., 1931. С. 100—101, 106.

[3] Документы и материалы по истории Мордовской АССР: В 4 т. Саранск, 1940. Т. 2. С. 348.

[4] Там же. 1939. Т. 3, ч. 1. С. 171—172.

[5] Там же. Ч. 2. С. 574.

[6] Там же. 1940. Т. 1. С. 337.

[7] Там же. С. 343.

[8] Там же. 1952. Т. 3, ч. 2. С. 494—495; 535—557.

[9] Там же. С. 534.

[10] Там же. Т. 1. С. 337, 342—348.

[11] Цит. по: **Гераклитов А.** Материалы по истории мордвы. С. 110.

[12] Документы и материалы... Т. 3, ч. 2. С. 558.

[13] **Пушкин А. С.** Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 7. С. 74.

[14] **Гребнев М.** Указ. соч.

[15] См.: **Антонинов А.** Мордва // Пенз. епарх. ведомости. 1894. ц 17. С. 773.

[16] **Кузнецов С. К.** Русская историческая география. М., 1912. С. 84.

[17] **Костомаров Н. И.** Бунт Стеньки Разина. СПб., 1859. С. 153.

[18] **Костомаров Н. И.** Повести. Киев, 1987. С. 57, 146.

[19] **Терпигорев С. Н.** Исторические рассказы. М., 1888. С. 229—230.

[20] См.: **Леонтьев А.** Село Оркино Озерецкой волости Саратовского уезда // Саратов. губерн. ведомости. 1884. ц 43. С. 34—35.

[21] См., например: **Гераклитов А. А.** Алатырская мордва. Саранск, 1938. С 38–40.
[22] **Гераклитов А. А.** Саратов: Крат. ист. очерк. Саратов, 1923. С. 14.
[23] **Котков К. А.** Крестьянское движение на территории Мордовии во 2-й половине XVIII века. Саранск, 1949. С. 78.
[24] **Воронин И. Д.** Очерки и статьи. Саранск, 1957. С. 138.
[25] См.: **Воронин И. Д.** Достопримечательности Мордовии. Саранск, 1967. С. 22.
[26] **Васильев Т. В.** Мордовия. Саранск, 1931. С. 77.
[27] **Котков К. А.** Мордовский край в огне крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. Саранск, 1976. Вып. 2. С. 152.
[28] **Воронин И. Д.** Очерки и статьи. С. 140.
[29] **Котков К. А.** Мордовский край в огне крестьянской войны... С. 156.
[30] **Чистякова Е. В.** Разин и разинцы / Е. В. Чистякова, В. М. Соловьев. Саранск, 1986. С. 44.
[31] **Кузнецова Е. А.** Антифеодальное народное движение в Темниковско-Кадомском районе в 1670 году // Проблемы дореволюционной отечественной истории крестьянства Мордовии. Саранск, 1991. С. 32.
[32] **Козлов Ю. Ф.** От князя Рюрика до императора Николая II. Саранск, 1998. С. 373.

Поступила 07.05.2004 г.

УДК 930.2:316.48

В. А. Юрченков

МЕМУАРЫ Д. Б. МЕРТВАГО КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА НА ПЕРИФЕРИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ*

Мемуаристика XVIII столетия

«Нет, я думаю, ни одного человека из могущих мыслить, которому не приходила когда-нибудь мысль: „Кто я? Где я? Откуда я пришел? Что видел я? И куда пойду?“», — писал в мемуарах виленский губернский прокурор Г. И. Добрынин[1]. В этих словах достаточно емко и полно представлены задачи, которые ставили перед собой мемуаристы XVIII в. — времени, когда в России мемуары оформлялись как жанр. Позднее А. И. Герцен так опре-

* Поддержка данного проекта была осуществлена АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций.

© В. А. Юрченков, 2005

делил характер авторской позиции своих «Записок»: «Былое и думы» — не историческая монография, а отражение истории в человеке, *случайно* попавшемся на ее дороге»[2]. Развивая эту мысль, можно говорить о совмещении в мемуаристике истории с автобиографией. В этом смысле «в мемуарах с наибольшей последовательностью и полнотой реализуется *историческое самосознание личности*»[3]. Несколько иной подход к этому вопросу предложил известный русский поэт П. А. Вяземский, назвав воспоминания «живой литературой фактов»[4]. С подобных позиций подходил к ним и А. С. Пушкин:

Люблю от бабушки московской
Я слушать толки о родне,
Об отдаленной старине...

(«Езерский», 1832 – 1833)

Объединение этих двух точек зрения, по всей видимости, наиболее плодотворно в плане осмысления мемуаристики.

XVIII в. в результате поступательного процесса эмансипации человеческой индивидуальности в России, в первую очередь в среде дворянства, породил мемуаротворчество, уже ставшее предметом достаточно детального исследования[5]. Чтобы не повторяться, отметим лишь отдельные моменты, которые наиболее значимы и присущи той эпохе.

Характеризуя нравы и образ жизни провинциального дворянства XVIII в., С. М. Соловьев писал, что шляхетство, став благодаря реформам Петра Великого «сословием обязательно грамотным», выделило из своей среды людей, «которые не хотели прожить молча, которые имели способность наблюдать окружавшие их явления, подмечать особенно любопытные и прилагать к ним свои новые взгляды, судить о явлениях по соответствию или противоречию их этим новым взглядам...»[6]. Мемуаротворчество оформилось в дворянской среде к концу XVIII в. под влиянием глубоких изменений общественно-культурного порядка во всем строе дворянской жизни.

Русские мемуаристы писали воспоминания изолированно друг от друга, не имея возможности знакомиться с имевшимися произведениями и ориентируясь только на косвенные данные о степени распространения мемуарного творчества[7]. А. Г. Тартаковский очень точно подметил, что многочисленные ссылки русских мемуаристов на уже существовавшие прецеденты говорят «не о сложившейся преемственности, а как раз о ее почти полном отсутствии на ранних стадиях развития мемуаристики, ибо сама потребность опереться на чей-то прежний опыт, оправдаться

перед собой и узким кругом возможных читателей указывает на то, каким необычным, дерзким являлось для автора ведение записок, как остро ощущал он „новизну жанра“, а отнюдь не его традиционность»[8].

Для мемуаристов конца XVIII в. характерно обращение к «личностному началу». Дворяне заявили о своих правах на духовную автономию. Подобная позиция объяснима не только их консолидацией в господствующий класс и осознанием сословно-корпоративных интересов, но и эмансипацией от воздействия государственных структур. При этом проявилась определенная демократизация социального мышления дворянства, которое начало оценивать человека по «добрым делам» и успехам на общественном поприще. Известный государственный деятель и дипломат начала XIX в. А. Р. Воронцов позднее написал: «Я всегда был того мнения, что люди имеют собственную их достоинствам внутреннюю цену»[9]. Аналогичную мысль высказал и А. Т. Болотов, предуведомляя свои записки словами о том, что ни он, ни его предки ничем не прославились, но это не помешало «описать все то, что случилось со мною во все течение моей жизни»[10]. Подобный подход служил своеобразным актом самоутверждения почувствовавшего себя духовно раскрепощенным дворянина[11].

Все вышеперечисленное характерно и для записок Д. Б. Мертваго.

Личность автора

Дмитрий Борисович Мертваго[12] родился 5 (16) августа 1760 г. в старинной дворянской семье в сельце Мертовщина (?) близ г. Алатыря (позже Ардатовский уезд Симбирской губернии). Его предки, по преданию, происходили от золотоордынского царевича Благодена, выехавшего в XIV в. к великому рязанскому князю Олегу. При Иване Грозном сироты одного из них получили прозвище Мертваго. Наиболее известными представителями рода были Бумак Дмитриевич Мертваго, бывший в 1576 г. головой в большом полку; Степан Павлович Мертваго, в 1621 г. служивший головой у пеших стрельцов в г. Астрахани; Анисим Леонтьевич Мертваго, раненный в ходе боевых действий против войска С. Т. Разина; Михаил Степанович Мертваго, в 1682 г. являвшийся думным дворянином[13].

В детстве Д. Б. Мертваго пережил тяжелое потрясение: в 1774 г. его семья попала в плен к пугачевцам, отец был повешен, а он удивительным образом спасся от гибели. В 14 лет Д. Б. Мерт-

ваго принял на себя попечение о матери, младших братьях и сестрах. В 1775 г. он был определен унтер-офицером в лейб-гвардии Преображенский полк, в 1779 г. стал каптенармусом, в 1780 г. — сержантом. В 1781 г. в чине поручика он был отставлен от воинской службы и назначен прокурором в Оренбургскую верхнюю расправу, где служил в течение пяти лет. В 1786 г. Д. Б. Мертваго перевелся в чине надворного советника в г. Уфу в гражданскую палату. С 1787 по 1797 г. он служил советником Уфимского наместнического правления, где получил известность борьбой со взяточничеством. В ходе службы обнаружились его честолюбивые черты, выразившиеся в «непреодолимой склонности прославиться добрыми делами»[14]. Он проявил себя «безукоризненно честным и умным администратором»[15], у башкир имел славу «доброго судьи»[16]. По мнению М. К. Евсеева, «нетерпимость к мздоимству и корыстолюбию (Д. Б. Мертваго во все годы службы не имел „достаточного состояния“, а нередко испытывал крайнюю нужду) приводила его к конфликтам — как с сослуживцами, так и с начальством, — постоянно сопутствующим служебной карьере Мертваго, независимо от занимаемой должности»[17]. «Неподкупная его честность была известна всем; но не всем, может быть, было известно, до какой строгости и чистоты возводилась эта честность во всех его служебных отношениях: мог ли такой человек не иметь врагов по службе?..» — писал С. Т. Аксаков, крестник Д. Б. Мертваго[18]. Сам Д. Б. Мертваго в завещании написал: «Я всегда был беден, много нуждался, но всегда строго наблюдал за чистотою моего поведения»[19].

В 1797 г. Д. Б. Мертваго был переведен в г. Петербург, где служил военным советником Провиантской экспедиции. По оценке современника, «один из немногих истинно честных благонамеренных должностных лиц при Павле I»[20]. «Своими достоинствами и способностями обратил на себя внимание общества и стал известен Императору Павлу I»[21]. В 1798 или 1799 г. был произведен в генерал-майоры. В 1800 г. ему были «пожалованы» 5 тыс. десятин земли в Саратовской губернии и почетное командорство ордена св. Иоанна Иерусалимского. С. Т. Аксаков в письме к В. П. Безобразову написал о впечатлении, произведенном на него Д. Б. Мертваго в 1802 г.: он «очаровывал всех, старых и молодых, особенно дам и девиц, своей ласковой любезностью. Он был очень хорош собою, хотя в это время небольшая лысина уже светилась на его голове; его называли даже красавцем, но при том говорили, что у него женская красота; он был постоянно весел, шутлив, остроумен без колкости»[22].

В начале 1802 г. Д. Б. Мертваго был вынужден уйти в отставку «без мундира с половинным жалованием», но уже осенью того же года по протекции Г. Р. Державина получил место главного надзирателя крымских соляных озер. В 1803 г. он был назначен таврическим губернатором. В 1807 г. занял должность генерал-провиантмейстера в Военном министерстве под начальством А. А. Аракчеева. Постоянные притеснения последнего трижды заставляли Д. Б. Мертваго подавать прошение об отставке, которое в 1810 г. было удовлетворено. С этого времени большей частью Д. Б. Мертваго находился в имении в с. Демьянове Тверской губернии. «Начав жить в деревне, сначала нуждался я чрезвычайно. Дохода столь мало, что недоставало на неминуемые издержки...»[23]. Потом он увлекся садоводством и «принялся работать в саду своими руками»[24].

Отмечаемые современниками незаурядные деловые качества Д. Б. Мертваго (его относили к числу тех, кто «здраво судят о делах и лучше знают свое Отечество, нежели многие министры»[25]) высоко ценились и при дворе, и лично Александром I. В 1812 г. предполагалось определение Д. Б. Мертваго начальником нескольких объединенных губерний (проект не был осуществлен), затем ему неоднократно предлагали вернуться на службу. В 1817 г. он был назначен сенатором в г. Москву с производством в тайные советники. По личному распоряжению Александра I Д. Б. Мертваго участвовал в расследованиях злоупотреблений чиновников (во Владимирской, Астраханской губерниях и на Кавказе).

Д. Б. Мертваго умер 23 июня (5 июля) 1824 г. в г. Москве, похоронен в Симоновом монастыре. «Жизнь его представляет сплошной ряд неприятностей, подкопов со стороны тех из его сослуживцев, для которых были неудобны его бескорыстие, прямота и честность», — так написал о нем биограф[26]. По свидетельству брата, «пылкий и основательный ум, чтение, наблюдательность и способность соображать происшествия заменили ему недостаток учения при воспитании. К удивлению всех знающих его, он, действительно, ничему не учился. Чувствительное и доброе сердце, которое отражалось на открытом благовидном лице его, веселый нрав, ласковость в обхождении, дар слова, твердость и справедливость во всех делах и случаях, непоколебимая честность, совершенное бескорыстие при всегдашнем недостатке и при многих случаях обогатиться недозволенным образом, деятельность в исполнении должностей, усердие к распространению добра, привлекли к нему всеобщую любовь и уважение даже от недоброжелателей и завистников»[27].

Появление «Записок»

В 1792 г. во время одного из приездов Д. Б. Мертваго в г. Петербург произошло его знакомство с Г. Р. Державиным, которое переросло в многолетнюю дружбу. Поэт покровительствовал Д. Б. Мертваго по службе, а он наблюдал за делами оренбургской деревни и винокуренного завода Г. Р. Державина.

По настоянию Г. Р. Державина Д. Б. Мертваго в 1807 г. начал писать «Записки». К ним примыкает духовное завещание Д. Б. Мертваго, подводящее итог его жизненному опыту и развивающее последние наставления отца Д. Б. Мертваго. В них, например, достаточно выпукло представлены взгляды чиновника на государственную службу: «Нужно непременно стараться удаляться от персонального знакомства с начальниками, а наипаче фамильярства, потому что сие наконец всегда бывает для доброй славы подчиненного вредно. Хорошо достигать до того, чтобы начальники считали нужными их делами по службе. Если случится быть в команде начальника умного и честного, то надлежит беречь его как луч, полученный от Бога. Когда же обстоятельства приведут быть в команде начальника злого, вероломного, а паче всего корыстолюбивого, то старайтесь хотя бы с потерею выгод, удалиться: ибо злу содействовать грешно и опасно, противу стоять подчиненный не может иметь силы, а доносить на кого бы то ни было — посрамительно для честного человека»[28].

Отражение в мемуарах событий гражданской войны

В «Записках» Д. Б. Мертваго предстает российская провинция эпохи, в которой, употребляя терминологию Г.-Г. Нольте[29], возникло и набрало силу повстанческое движение под руководством Е. И. Пугачева. Среднее Поволжье — периферия Российской империи, ее «внутренняя окраина», где социальный конфликт показан достаточно зримо, выпукло. Наиболее ярко он отражается в позиции крестьянства, традиционно в отечественной историографии изображавшейся как антиправительственная, антидворянская[30]. Однако ситуация гражданской войны всегда неоднозначна, сложна, и мемуары Д. Б. Мертваго великолепно ее отражают.

Крестьяне Среднего Поволжья, конечно, поддержали Е. И. Пугачева, многие из них участвовали в этом движении. Д. Б. Мертваго описал отряд в двести крестьян, которые, получив сведения о скрывавшейся в лесу дворянской семье, напали на нее. «Злодеи кинулись на батюшку, — рассказывает мемуарист. — Он выстрелил из пистолета, и хотя никого не убил, но заставил

отступить; и, схватив ружье, лежавшее возле него, и трость, в которой была вделана шпага, не видя никого из своих около себя, побежал в чащу леса, закричав нам: „Прощай, жена и дети!“ Это были последние слова, которые я от него слышал.

В большом страхе бросился было я вслед за батюшкой, — продолжает Д. Б. Мертваго, — но чаща леса разделила нас; не видя его, я бежал сам не зная куда. Запнувшись об обгорелое дерево, лежавшее поперек дороги, упал я, и в эту минуту увидев возле себя просторное дупло, вполз в него; чрез несколько минут, очувствовавшись от страха, я слышал стреляние из ружей и крик около себя: „Ищите и бейте“»[31]. Ниже мемуарист сообщает: «Большой Алатырский лес окружен многими селениями; крестьяне, узнав, что дворяне, жившие в окрестности, скрываясь от самозванца, прячутся в лесу со своим имением, ходили шайками по лесу, ловили дворян, разделяли ограбленное имущество между собою, а дворян отвозили к Пугачеву»[32]. Аналогично поведение казаков, к которым попал Д. Б. Мертваго с братьями: «Я увидел всю толпу у мельничного амбара; нас поставили в средину ее и стали произносить приговор. Всяк говорил свое и предлагал, как меня убить; а братьев, как малолетних, отдать бездетным мужикам в приемыши. Некоторые предлагали бросить меня с камнем на шее в воду; другие — повесить, застрелить или изрубить, те же, которые были пьянее и старше, вздумали учить надо мною молодых казаков, не привыкших еще к убийству»[33].

Затем, бродя по лесу, мальчик встретил своих маленьких братьев с их няней. Они вместе переночевали в лесу, а утром вышли на дорогу и вновь попали к крестьянам, которые тяжело ранили няню, обобрав беглецов до рубах, а потом отпустив их[34]. Здесь мемуарист рисует иную модель поведения крестьян. Если в первом случае наблюдалось физическое преследование, уничтожение дворян, трактовавшееся в историографии как проявление классовой борьбы, то во втором — дается картина фактически разбойной шайки, которая грабит на большой дороге, используя ситуацию смутного времени.

Следующая картина не менее показательна. Д. Б. Мертваго с трудом дотаскивает окровавленную няню до какой-то мельницы, где крестьянин-мельник, «узнав, что мы дворяне, откровенно сказал, что нянюшка может остаться у него, а нас принять не смеет, боясь быть за то убитым со всем своим семейством»[35]. Его поведение отражает своеобразный нейтралитет: он готов помочь, но боится и поэтому предпочитает остаться в стороне. Подобная ситуация складывается и в мордовской деревне, старейшина которой, «подойдя ко мне, сказал повелительно, чтобы тотчас

вышел я с братьями из деревни, потому что им не велено принимать дворян»[36].

Однако в мемуарах отражена и иная модель поведения населения. Мордовская крестьянская семья спрятала Д. Б. Мертваго и его братьев, зная, что смертельно рисковали. «Если сведают, что я скрыла у себя дворян, — говорит им хозяйка, — то меня, мужа моего и ребенка нашего убьют и дом сожгут, но быть так»[37]. Утром ее муж вывел их за околицу и показал наиболее безопасный путь. В его действиях, с точки зрения немецкой исследовательницы Д. Петерс, отразилась «цель простого поворота господства и подчинения»[38]. Другая ситуация, описанная мемуаристом, также была характерна для событий того времени. Когда Д. Б. Мертваго прибежал в свою деревню, крестьяне пытались его спасти, но одна из женщин выдала его пугачевцам. Те же собрали крестьян и дворню и объявили им, что каждый, кто хочет, может бить своего помещика. Но никто этого не сделал, напротив, просили его помиловать[39].

Знакомство с мемуарами Д. Б. Мертваго позволяет высоко оценить их как источник по истории событий, известных под терминами «пугачевщина», «крестьянская война под руководством Е. И. Пугачева». Однако «Записки» Д. Б. Мертваго свидетельствуют, что в 1773—1775 гг. существовало противостояние, в которое оказались вовлеченными практически все социальные слои общества. Более того, внутри больших социальных групп, например крестьянства, выделялись слои, ведущие себя по-разному, порой противоположно. В связи с этим имеет смысл говорить о гражданской войне, войне, потрясшей основы российского общества второй половины XVIII в.

Примечания

[1] **Добрынин Г. И.** Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина (прожившего 72 г. 2 м. 20 дней), им самим писанная в Могилеве и Витебске. СПб., 1872. С. 3.

[2] **Герцен А. И**. Былое и думы // Собр. соч.: В 8 т. М., 1975. Т. 6. С. 7.

[3] **Тартаковский А. Г.** 1812 год и русская мемуаристика. М., 1980. С. 24.

[4] **Вяземский П. А.** Эстетика и литературная критика. М., 1984. С. 418.

[5] См.: **Гюбиева Г. Е**. Этапы развития русской мемуарно-биографической литературы XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1969; **Она же**. К вопросу о развитии русской мемуарной литературы в 70-е годы XVIII века: («Записки» Я. П. Шаховского) // Учен. зап. кафедры рус. лит. Моск. гос. пед. ин-та им. Н. К. Крупской. М., 1968. Вып. 12; **Она же**. Проблема личности и индивидуальности в мемуарно-биографической литературе конца XVIII века: («Записки» Г. И. Добрынина) // Там же. М., 1969. Вып. 13; **Елизаветина Г. Г**. «Последняя грань в области романа...»: Рус. мемуаристика как предмет литературовед. исслед. // Вопр. лит. 1982. ц 10; **Она же**. Становление жанров

автобиографии и мемуаров // Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982; **Чайковская О**. «И в прозе глас слышен соловьин...»: Заметки о документ. лит. XVIII в. // Вопр. лит. 1980. ц 11; **Румянцева М. Ф**. Мемуары как источник по истории бюрократии второй половины XVIII в. // Источниковедение и историография: Спец. ист. дисциплины. М., 1980; **Минц С. С.** Социальная психология российского дворянства последней трети XVIII — первой трети XIX в. в освещении источников мемуарного характера: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1981; **Она же**. Об отражении особенностей социальной психологии в мемуарных источниках последней трети XVIII — первой трети XIX в. // Проблемы источниковедения истории СССР и специальных исторических дисциплин. М., 1984; **Тартаковский А. Г.** Русская мемуаристика XVIII — первой половины XIX в.: От рукописи к кн. М., 1991; **Он же**. Русская мемуаристика и историческое сознание XIX века. М., 1997; **Чекунова А. Е**. Русское мемуарное наследие второй половины XVII—XVIII вв.: Опыт источниковед. анализа. М., 1995 и др.

[6] **Соловьев С. М.** Сочинения: В 18 кн. М., 1993. Кн. 10. Т. 19—20. С. 494.

[7] См.: Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории. М., 2004. С. 468.

[8] **Тартаковский А. Г.** Русская мемуаристика... С. 18.

[9] Рус. арх. 1883. ц 2. С. 225.

[10] Записки Андрея Тимофеевича Болотова. Тула, 1988. Т. 1. С. 10.

[11] См.: **Гюбиева Г. Е**. Этапы развития русской мемуарно-биографической литературы XVIII в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1969. С. 10—11.

[12] При характеристике Д. Б. Мертваго использованы следующие источники: **Нарцов А. Н.** Материалы по истории Тамбовского, Пензенского и Саратовского дворянства. Тамбов, 1904. Т. 2; **Евсеева М. К.** Мертваго Д. Б. // Русские писатели. 1800—1917. М., 1999. Т. 4.

[13] Мертваго // Русский биографический словарь: В 20 т. М., 2001. Т. 10. С. 231—232.

[14] Рус. арх. 1867. Стб. 142.

[15] **Арнольдов М.** Д. Б. Мертваго // Сборник исторических и статистических материалов о Симбирской губернии. Симбирск, 1868. С. 233.

[16] Рус. арх. 1867. Стб. 53, 90.

[17] Русские писатели. С. 33.

[18] **Аксаков С. Т.** Воспоминания о Мертваго // Рус. вестн. 1857. ц 3. С. 128.

[19] Изв. Тамбов. учен. архив. комис. Тамбов, 1904. Ч.2. С. 29. Далее ИТУАК.

[20] Рус. старина. 1876. Нояб. С. 461.

[21] ИТУАК. С. 12.

[22] **Аксаков С. Т.** Воспоминания о Дмитрии Борисовиче Мертваго: Письмо к В. П. Безобразову // Полное собрание сочинений С. Т. Аксакова. СПб., б. г. Т. 3. С. 525—526.

[23] ИТУАК. С. 21.

[24] Там же. С. 22.

[25] Рус. арх. 1872. Кн. 2. Стб. 2403.

[26] ИТУАК. С. 24—25.

[27] Там же. С. 25.

[28] Там же. С. 28.

[29] См.: **Нольте Г.-Г.** Русские «крестьянские войны» как восстания окраин // Вопр. истории. 1994. ц 11.

[30] См.: Крестьянская война в России в 1773—1775 годах: Восстание Пугачева: В 3 т. / Под ред. В. В. Мавродина. Л., 1961—1970; **Буганов В. И.** Емельян Пугачев. М., 1990; **Овчинников Р. В.** Манифесты и указы Е. И. Пу-

гачева. М., 1980; **Курмачева М. Д.** Города Урала и Поволжья в крестьянской войне 1773—1775 гг. М., 1991.

[31] ИТУАК. С. 36.

[32] Там же. С. 41.

[33] Там же. С. 37—38.

[34] Там же. С. 37.

[35] Там же.

[36] Там же. С. 39.

[37] Там же. С. 40.

[38] **Peters D.** Politische und gesellschaftliche Vorstellungen in der Aufstandsbewegung unter Pugacev, 1773—1775 // FOG. 1973. Bd. 17. S. 119.

[39] См.: ИТУАК. С. 43.

Поступила 16.04.2004 г.

Приложение

Д. Б. Мертваго

ЗАПИСКИ О ПУГАЧЕВЩИНЕ

Известно, что отдаленный край нашего отечества раздираем был волнениями народа в пользу бунтовщика, назвавшегося царским именем. Зло, тогда распространенное, потрясало основание государства и хотя искоренено, но многим оставило в памяти неизгладимые черты ужаса и скорби.

Отец мой и мать, имея одну деревню в Оренбургской губернии, в краю, где начался бунт, а другую Симбирской губернии, в Алатырском уезде, в пятистах верстах оттуда, жили в последней. Зная только по слухам, что многие из крестьян наших поступили в службу к самозванцу и находятся при нем, родители мои хотя и готовились потерять свое состояние, но себя считали вне всякой опасности, принимая в соображение расстояние и меры, принятые правительством; но воля судьбы, неведома для смертного путем всеведущая, определила быть тому иначе.

Пугачев, то поражаемый войсками, посланными для усмирения мятежа, то усиливаемый новыми толпами злоумышленников, долго, как некий вихрь, носился в горах и степях малообитаемых и летом 1774 года двинулся на север, и обложил Казань. Оборона жителей заставила его промедлить; разграбленное и сожженное им предместье послужило к его неудаче; многочисленная чернь, составлявшая его шайку, вдалась в пьянство и грабеж; в это время войска Михельсона настигли и разбили его, но не схватили самого злодея; он с большим числом злоумышленников бежал за Волгу, к Алатырю, в тот спокойный край, где мы жили. Сначала он был неизвестен, но через несколько дней,

присоединилось к нему множество дворовых людей и крестьян, явился близ нашего селения, знаменуя везде свое шествие кровопролитное.

За три недели перед этим матушка родила [сына Бориса], и в день, когда начались наши несчастья, 22 июля, праздновали мы его именины. По деревенскому обыкновению званы были гости, и уже стол был накрыт, как вдруг отец мой получил письмо от приятеля и соседа нашего, званого на праздники, который уведомлял, что самозванец в тридцати верстах от нас, пришел в господское селение, повесил приказчика и все имущество разграбил; вместе с тем он писал батюшке, что со всем своим семейством выехал, сам не зная куда судьба его поведет. Собравшись наскоро, поехали мы в город Алатырь, отстоящий в сорока верстах от нашей деревни. Перед вечером, приближаясь к городу, встретили мы знакомого, который сказал отцу моему, что Пугачев вступает в Алатырь, и народ с образами, хлебом и солью пошел ему навстречу. Весть эта была громовым для нас ударом; надо было бежать, а куда — Бог знает. Усталость лошадей принудила нас своротить в сторону, мы въехали в лесок, недалеко от дороги, где на пчельники нашли одного человека; у него в избе провели ночь.

На рассвете отправились мы, сами не зная куда. Приехав в первое селение, увидели множество народа, толпившегося на улице. Окружив нашу повозку, крестьяне остановили нас и спросили, куда едем и для чего; грубые их речи и, наконец, строгое требование, чтобы мы тотчас выехали из их селения, были для нас первым знаком народного волнения и грозившей нам опасности. Выехав из села, поворотили мы в маленькую мордовскую деревеньку, находившуюся близ большого леса; остановившись у знакомого нам мордвина, узнали мы, что вся чернь волнуется, ожидая Пугачева, и что, не подвергая себя крайней опасности, нельзя нам останавливаться ни в каком селении. Осведомившись о дороге, ведущей в чащу леса, взяв у мордвина хлеба, сколько у него испечено было, и телеги вместо кареты, пустились мы в лес, единственное наше тогда убежище.

Часу в десятом утра приехав к мельнице, находившейся в самой дремучей части леса, остановились мы кормить лошадей. В это время батюшка познакомился с лесником и узнал от него, что в глубине леса есть полянка, близ которой протекает речка, верстах восьми от мельницы, а от ближайших селений верстах в пятнадцати, что дорога туда так дурна, что нелегко доехать до поляны и что немногие эту дорогу знают. Добрый мельник согласился проводить нас, обещая клятвенно не разглашать о том

никому. Едва к вечеру могли мы доехать до того места, где мельник, простившись с нами, подтвердил свое обещание и сдержал его.

На другой день, рано поутру, батюшка пошел осмотреть окрестности нашего убежища. Найдя в некотором расстоянии другую полянку, приказал перевести туда лошадей; на той же, где сами остались, сделали шалаш. Всем розданы были ружья и пистолеты, и положено было обороняться в случае нападения.

Так пробыли мы трое суток, не слыша ничего, кроме птичьего крику. В продолжение этого времени почтенный родитель мой делал нам наставления, основанные на чистой добродетели; говорил нам, что спокойствие человека составляет все его блаженство и что оно зависит от согласия поступков его с совестью, что, нарушив это согласие для каких бы то ни было выгод, потрясает он то драгоценное спокойствие, которого ничто заменить не может. Примерами знакомых нам людей доказывал он, как приобретающий одни временные выгоды не наслаждается ими, был ежеминутно угрызаем совестью, еще не погасшею в нем. Потом, прогуливаясь наедине со мною, говорил он, что если случится ему проститься со мной навеки, то помнил бы я слова его и наставлял бы братьев, которые были гораздо моложе меня, чтобы радели о своей душе и сердце, и строго замечал свои склонности и поступки; советовал не быть корыстолюбивым, говоря, что ни один из предков наших не был таковым, и, наконец, заклинал меня быть достойным имени его, угрожая в противном случае Божеским наказанием. Единый Бог может быть свидетелем движения сердечных чувств, и только всесильная помощь Его в состоянии сохранить человека от соблазнов, действующих на сердце. Что желаю и стараюсь я быть достойным моего родителя, это Бог видит, но достоин ли и буду ли впредь достоин, того не знаю.

На четвертый день нашего пребывания в лесу стал оказываться у нас недостаток в съестных припасах. Незнание обстоятельств того времени, надежда, что вслед за бунтовщиками идут войска, поражавшие его всегда и везде, а более всего болезнь матушки, причиною которой были душевные и телесные беспокойства, заставили батюшку послать одного из людей наших в ближайшее селение для покупки припасов и для разведывания, что там происходит. Человек этот казался нам верным, и, действительно, я думаю, вначале он не имел злого умысла.

Приехав в селение, приискивал он купить, что ему было приказано, и вместе с тем разведывал о Пугачеве. Крестьянам это казалось странным; по причине повсеместного тогда волнения

никто ничего не покупал, а все брали даром, а убивали слабейшего за неисполнение его требования. И потому, задержав его, стали расспрашивать, что он за человек и откуда; вероятно, собственная опасность заставила его сказать истину; тогда человек двести жителей того селения собрались против нас; а он, показывая им дорогу, довел до того места, где мы скрывались.

Приблизившись к нашему убежищу, разделились они на несколько партий, окружили нас и напали вдруг со всех сторон с большим криком. В эту несчастную минуту батюшка отдыхал в шалаше; люди оробели и побежали; сестры, схватив под руки матушку, побежали в лес. Злодеи кинулись на батюшку. Он выстрелил из пистолета и хотя никого не убил, но заставил отступить, и, схватив ружье, лежавшее возле него, и трость, в которой была вделана шпага, не видя никого из своих около себя, побежал в чащу леса, закричав нам: «Прощай, жена и дети». Это были последние слова, которые я от него слышал.

В большом страхе бросился я было вслед за батюшкою, но чаща леса разделила нас; не видя его, я бежал сам не зная куда. Запнувшись об обгорелое дерево, лежавшее поперек дороги, упал я и в эту минуту увидел возле себя просторное дупло, влез в него; чрез несколько минуту, очувствовавшись от страха, я слышал стреляние из ружей и крик около себя: «Ищите и бейте».

Пролежав долгое время и не слыша более никакого шума, решился я выйти из дупла, долго оглядывался во все стороны, прислушивался; наконец, не заметя никакого шума, пошел к той поляне, где мы стояли. Тут я нашел несколько лоскутков изодранного белья и окровавленный платок, по которому должен был заключить, что кто-либо из ближайших моих убит.

Теперь прошу читателя представить себе четырнадцатилетнего избалованного мальчика в лесу, перед вечером, не знающего дорогу, без всякого оружия для обороны. Тут-то в первый раз послужили мне наставления моего родителя. Я молился, поручая себя воле Господа, обещал хранить отца моего, плакал не как испугавшийся ребенок, но как плачет взрослый от сокрушения сердца, целовал окровавленные лоскутки, прощался со всеми местами, где я сиживал с родителем, слушал его наставления и где видал его в последний раз; потом, взяв палку, пошел по дороге, где были видны следы повозок, стал смелее и твердо был уверен, что не погибну.

Пройдя некоторое расстояние, и как стало уже смеркаться, послышал я шорох со стороны и опросил. Голос мой узнали мои братья, из которых одному было девять, а другому десять лет (Степан и Иван). Они прибежали ко мне и с ними наша

няня; мы чрезвычайно друг другу обрадовались и, не зная куда идти, остались ночевать под деревом.

Поутру, лишь только стало светать, пошли мы по дороге, не зная куда она ведет. Уже солнце высоко поднялось, когда приблизились мы к речке, берегом которой шла дорога; и прелестные места кругом, небольшие полянки, приятный утренний воздух и повсеместная тишина заставили было нас забыть ужасное наше положение, но вдруг услышали мы страшный крик: «Ловите, бейте». Я схватил за руку одного брата, бросился к речке и скрылся в густой траве у берега, а няня с меньшим братом моим побежали по дороге. Злодеи приняли ее за дворянку, погнались за нею, и один из них ударил ее топором, в испуге она подставила руку, которая, однако, не защитила; острие, разрубив часть ладони, вонзилось в плечо; страшный крик сильно тронул мое сердце. В то же время слышу вопль брата, которого схватили и спрашивали, куда мы побежали. Не зная, что я делаю, я откликнулся и, выскочив из травы, явился к ним; они спросили мое имя, сказали, что знают батюшку, но что с ним сделалось, не слышали; потом сняли с нас все платье и обувь и, не делая более никаких грубостей, отпустили в одних рубашках, показав дорогу на мельницу, которая была недалеко. Обессилевшую от ран, а более от испуга няню нашу поднял я и повел под руку к мельнице. Когда пошли к плотине, напали на нас две большие собаки, от которых, конечно, мы были не в силах бы защититься, если бы мельник не прибежал к нам на помощь. Этот добрый человек, узнав, что мы дворяне, откровенно сказал, что нянюшка может остаться у него, а нас он принять не смеет, боится быть за то убитым со всем своим семейством. Но когда мы сказали ему, что сутки ничего не ели, то он пригласил нас на мельницу и обещал дать молока и хлеба.

У мельничного амбара нам дали по большому куску хлеба и по ложке и поставили крынку молока; лишь только принялись мы за приятную для голодного работу, как вдруг жена мельника закричала: «Ай! Казаки, казаки!». Оглянувшись, мы действительно увидели толпу приближавшегося народа; я испугался чрезвычайно и не помню, как с братьями спрятался под мельницу. Толпа эта, увидя няню нашу, окровавленную, лежавшую на земле у мельничного амбара, спросила мельника, что это значит; он сказал всю правду и указал место, где мы спрятались. Двое из толпы спустились по лестнице и вынесли на руках братьев моих; третий, взяв меня за волосы, потащил за собой на лестницу, а четвертый в это время бил меня сзади палкою.

Я увидел всю толпу у мельничного амбара; нас поставили в средину и стали произносить приговор. Всяк говорил свое и предлагал, как меня убить, а братьев, как малолетних, отдать бездетным мужикам в приемыши. Некоторые предлагали бросить меня с камнем на шее в воду, другие повесить, застрелить или изрубить; те же, которые были пьяные и старше, вздумали учить надо мною молодых казаков, не привыкших еще к убийству. Слыша эти рассуждения и ругательства, я ничего не говорил и уже готовился к смерти; но тут один из толпы сказал, что, будучи в городе, получил он от самозванца приказание привести к нему дворянина, мальчика лет пятнадцати, умеющего хорошо читать и писать, за которого обещал дать 50 руб. награждения. Это предложение было всеми тотчас принято, меня начали экзаменовать, заставляли писать углем на доске, задавать легкие задачи из арифметики и, наконец, признали достойным занять важное место секретаря у Пугачева. Снисходя на мою просьбу, они согласились не разлучать меня с братьями.

Мы пробыли у мельницы все время, необходимое на корм лошадей и на отдых пешим. Между тем стали со мной обходиться почтительно, называли меня секретарем, рассказывали о разных происшествиях, относящихся до самозванца, о силе его и о намерении истребить всех дворян, и, наконец, о приказании крестьянам защищаться всеми силами от воинских команд, ожидаемых вскоре.

Во время этих рассуждений и рассказов один пьяный казак, взяв меня за косу, сказал: «Батюшка не любит долгих волос, это бабам носить прилично». И тут же, прислонив меня к близ стоявшему дереву, закричал другому: «Руби, брат!» Этот, будучи также пьян, отрубил мне топором косу вплоть к затылку. Я чрезвычайно испугался, но имел столько присутствия духа, что шутил насчет своих волос и благодарил этих пьяниц.

Вести о близости воинских команд обрадовали меня; я стал придумывать, как бы мне укрыться от злодеев на несколько дней. Но между тем надобно было отправляться с ними в путь пешком, без одежды и обуви. Во время нашего путешествия подружился я с одним крестьянином, приставшим к толпе из ближайшего селения. День уже склонялся к вечеру; мы стали выходить из леса; большие поляны, засеянные хлебом, показывали близость деревни. В это время слышу я рассуждения злодеев, ехавших верхом, которые говорили, что сомневаются застать самозванца в городе Алатыре и что надобно будет вести меня далее, не зная, где найдут они Пугачева и заплатит ли он обещанную сумму, другие говорили, что когда доведут меня до селения и я объявлю

себя секретарем, они принуждены будут не оставлять меня и жертвовать своим трудом и временем, быть может, понапрасну, и потому согласились убить меня, не выходя из леса, а братьев, как малолетних, раздать в приемыши бездетным мужикам. Слыша эти рассуждения, я страдал; сердце неизъяснимо ныло, но делать было нечего: надобно было молчать и притворяться еще, что не слышу. В это время крестьянин, подружившийся со мною и не вмешивавшийся в рассуждения, отведя меня в сторону, сказал: «Или ты не слышишь, что ребята-то говорят?» Я отвечал: «Слышу, и если можешь, Бога ради, спаси меня и братьев». Он, взяв с меня слово, что я пойду к нему в работники, обещал усыновить меня; рассказал, как найти деревню и дом его, и потом, сказав злодеям, что идет с нами в сторону, велел бежать в кусты и там скрыться.

Как стало уже смеркаться, вышел я из леса и увидел деревню, где был дом моего избавителя и возле него ту маленькую мордовскую деревеньку, где останавливались мы, въехавши в лес. Я пошел в последнюю, в дом к мордвину; его тогда не было дома, но жена его пригласила нас как знакомых благосклонно.

Через несколько минут собралось к ней множество жителей того селения; старшины, казалось, что-то грозно говорили хозяйке по-мордовски, и один из них, подойдя ко мне, сказал повелительно, чтобы тотчас вышел я с братьями из деревни, потому что им не велено принимать дворян.

Я повиновался и, выйдя за околицу, сел на землю; недоумение сжимало мое сердце; я боялся идти в ту деревню, где жил крестьянин, пригласивший меня к себе; между тем ночь уже наступила; заунывные голоса людей, сгонявших скот, рев и топот коров вместе с темнотою ночи произвели такое чувство в напуганном моем воображении, что мне казалось лучше быть убитым, чем терпеть это страшное мучение духа.

Встав поспешно, пошел я обратно в деревню, где не встретил никого на улице; войдя в дом к мордвину, я не нашел в избе жены его. Оставленный тут маленький ребенок, сидя в зыбке, плакал: я сыскал в столе хлеб и нож, отрезал всем по куску и посадил братьев на полати, куда и сам забрался.

По окончании домашних работ хозяйка возвратилась в избу, засветила огонь, поужинала и, поиграв со своим ребенком, собиралась уже идти спать. В эту минуту, поспешно сойдя с полатей, бросился я пред ней на колени, прося позволения ночевать в ее доме; поутру же, если ей угодно, сама бы нас убила или отдала на убийство… Долго не отвечала она на слова, умильно смотрела на меня, покачивала головою; наконец, слезы, покатившееся по

лицу, убедили меня, что жалость взяла верх над страхом. Она, подняв меня, говорила: «Если узнают, что я скрыла у себя дворян, то меня и мужа моего, и ребенка нашего убьют и дом наш сожгут, но быть так». После этого, сняв с полатей братьев моих, которые там уже было заснули, одела всех нас в мордовские платья, провела на задний двор в станицу; положив на землю подушку, велела нам лечь и, одев шубою, покрыла нас пошевнями. От усталости я так сладко заснул, что ничего мне не грезилось.

Лишь только стало светать, хозяин, сняв пошевни, покрывавшие нас, разбудил меня и убедительно просил не губить его и, пока люди еще спят, выйти из селения. В кратких словах изъяснил он мне все опасности нашего положения, говорил, что матушку и сестер привезли к Пугачеву и что, конечно, уже нет их теперь на свете. Этот честный человек сам плакал, видя мои слезы. Когда я ему изъяснил, что желаю пробраться в свою деревню, он советовал, избегая встреч по дороге, спуститься к реке и берегом ее добраться до места; провел нас за околицу и простился со слезами со мною, говоря, что ввеки нам не видаться. Расставшись с человеком, бравшим участие в моем несчастье, и оставшись один с двумя младенцами братьями, не имел я не только никакой помощи, но даже и надежды; единый Бог оставался нам подпорою. Пройдя к другому берегу реки, при виде восходящего солнца стал я на колени, молился Богу и братьям велел то же делать; по окончании молитвы спустились мы под яр.

Мелкие камешки на песчаном берегу реки несносно кололи ноги, которые расцарапали мы до крови; меньшой мой брат не мог вовсе идти; я посадил его к себе на плечи, а другому велел держаться за мою рубашку; так продолжали путь.

Следуя наставлению мордвина, шел я верст восемь берегом реки, до моста, перейдя который, вышли мы по маленькой лесной дороге на большую, никого не встретив. Наконец когда показались места знакомые и осталось менее десяти верст до деревни, увидел я человека, лежавшего под кустом, и привязанную подле него лошадь. Подняв голову, он спросил нас, что мы за люди. Я отвечал: «Дворяне». «Стой! Куда?» — закричал он. Я бросился от него, но тяжесть на плечах, разбитые, исцарапанные и распухшие босые ноги, изнеможение вследствие голода — все это лишило меня возможности спасаться бегством, и я был схвачен крестьянином, который взял меня за ворот рубашки, привел к своей телеге и приказал лечь в нее, мучительным образом связал веревкою руки мои назад, локоть с локтем, и, загнув ноги, привязал к рукам. В то время, как вязал он меня и я, чувствуя несносную боль, умолял его о помиловании, подъехал знакомый ему крестьянин, которому

он посадил в телегу моих братьев, запрягая свою лошадь, он между тем говорил с товарищем своим, что когда привезут они нас в город и представят к самозванцу, то получат за каждого по десяти рублей.

По дороге к городу недалеко от того места, где я был взят и связан, находилось большое село, близ которого было убито большое число дворян, и крестьяне этого села более других участвовали в этих злодействах. Большой Алатырский лес окружен многими селениями, крестьяне, узнав, что дворяне, жившие в окрестности, скрываясь от самозванца, прячутся в лесу со своим имением, ходили шайками по лесу, ловили дворян, разделяли ограбленное имущество между собою, а дворян отвозили к Пугачеву. Возчики наши, остановясь в селе близ церкви, пошли к толпе народа, собравшейся на площади. Когда таким образом мы остались одни, старушка, жившая в богадельне, подойдя к моей телеге, положила мне облупленное яйцо и кусок хлеба, сказав: «Прими Христа ради», спросила, как зовут меня, и объявила мне, что знает нас, что и матушку и сестер привезли накануне и убили недалеко от села, и маленькую трехнедельную сестру положили матушке на грудь. Потом, увидя, что хозяева наших телег возвращаются, простилась со мной, сказав, что и меня на том месте убьют.

Отъехав две версты от села, увидел я сквозь щели телеги брошенные близ дороги тела убитых дворян. Полагая, что между ними находятся и тела близких моему сердцу, спросил я у крестьянина, куда он везет меня. «В город», — отвечал он, — «потому что там только велено убивать дворян». Я стал просить, чтобы он развязал меня, позволил найти тела матушки и сестер и проститься с ними; но он сказал мне презрительно: «Ты сегодня же с ними на том свете увидишься». Отчаяние привело меня в ожесточение; я стал бранить его, укоряя, что он мучит человека, не сделавшего ему никакого зла, и продает его на убийство за десять рублей, и что в последние часы жизни лишает его горестной отрады увидеть и проститься с телами родных; наконец, стращая гневом Божьим, я достиг того, что он сжалился надо мною: развязал мне ноги, помог поворотиться и позволил сидеть в телеге.

Это снисхождение послужило мне только к большему мучению; я мог не только видеть, но и узнавать тела знакомых, родственников; сердце до того сжалось, что я уже не хотел оставаться в живых. Связанные руки мои распухли; запонка, оставшаяся у одного рукава, давила мне одну из них; я попросил крестьянина отстегнуть ее, говоря, «она серебряная, тебе годится». Исполнив

мою просьбу и любуясь на запонку, он сказал: «Ба, да ты, брат, добрый, не сердишься на меня». Я отвечал, что если все переменится и будет по-прежнему, и я останусь жив, то даю ему слово, что не только не будет он наказан за поступок со мною, но что я постараюсь наградить его. На это грозно он возразил: «Врешь, этому не бывать, прошла уже ваша пора». Однако вскоре после того развязал мне руки.

По приезде в город представил он нас в канцелярию воеводы, где записали наши имена, заплатили ему за каждого из нас по десяти рублей, высадили из телеги и приказали отвести в тюрьму, находившуюся близ канцелярии. Насилу с помощью какого-то человека взобрался я на лестницу, и можно представить себе мое удивление и радость, когда увидел я матушку и сестер, посаженных тут в числе множества дворян. Я бросился с восхищением к матушке, но она, холодно дав мне руку, спросила: «Где отец?». Я отвечал, что не знаю. После этого во все продолжение дня и следующей ночи она ни с кем ни слова не говорила. Сестра мне рассказала, что человек, которого батюшка посылал из леса, был в толпе злодеев, напавших на нас, что он был пьян и ударил матушку и ее дубиною по голове; окровавленные их платья подтверждали истину этих слов; разбойники, выбрав все вещи из повозок, разделили их между собою и собирались убить матушку и сестер; но люди наши умоляли о помиловании, свидетельствуя в том, что господа были добрые; выйдя из леса, они провожали до тех пор, пока могли не отставать от повозок, ехавших тихо, и все это время оказывали матушке и сестрам почтение и усердие; даже человек, ударивший их дубиной по голове, молчал и показывал вид раскаивания. Все это было причиною того, что крестьяне учтиво с ними поступали все время и, привезя в город, объявили о том воеводе, определенному от самозванца. Со слезами рассказывала мне сестра, что матушка в течение двух суток ни с кем не говорит и в ее поступках заметно помешательство.

На другой день поутру вошла к нам в тюрьму, для подаяния милостыни, горничная двоюродной сестры нашей, убитой во время смятения. Матушка спросила ее, не знает ли чего о батюшке. «Его вчера повесили в деревне вашей», — отвечала та хладнокровно. Услышав это, матушка упала в обморок и долго пролежала без чувств; мы думали, что она скончалась, и окружив ее, рыдали; помочь же ей не умели и не имели средств: у нас и воды тогда не было.

Очувствовавшись от обморока, матушка, стоя на коленях, долго молилась Богу, потом просила горничную рассказать подробности нашего несчастья. Женщина эта рассказала нам, что батюшка рано

поутру прибежал к околице своей деревни, где встретил дворовых людей наших и некоторых крестьян. Сказав им, что он трое суток ничего не ел, разбросал свое платье по лесу, будучи не в силах нести его на себе, просил дать ему молока и хлеба, что тотчас было исполнено; потом, узнав, что матушку и сестру отвезли в город, просил, чтобы и его туда отправили; люди, исполняя его волю, запрягли парою телегу, в которой он выехал из деревни, но какая-то женщина, мывшая на реке платья, увидев толпу злодеев, ехавших на другой стороне реки, закричала им: «Барин здесь». Эти люди тотчас же переправились вплавь через реку и, не застав батюшку в деревне, поскакали вслед за ним. Нагнав его в нескольких верстах от селения, заставили повернуть назад и, собравши всех дворовых и крестьян наших, объявили им, что кто хочет, может бить его. Когда же сказали, что довольны батюшкой и просили ему помилования, то злодеи приказали вести его в город. Но тогда тот самый человек, который ударил матушку и сестру дубиною по голове, стал бить батюшку плетью; после чего казаки повесили его и, стреляя в него, ранили в плечо и бок. Наконец, полагая, что он уже умер, сняв с виселицы, потащили за ноги к реке и там в реке оставили… Но видно, он еще был жив тогда, потому что преданные ему люди, чрез несколько дней после того выехавшие из города, нашли тело его и свидетельствовали, что пальцы правой руки его были сложены для крестного знамения. Такова была кончина человека, которого по всей справедливости можно было назвать честнейшим. Все знавшие его единогласно в том удостоверяют, и все дела подтверждают тоже; твердый в правилах, он был справедлив и щедр. Он погребен близ церкви. Часто после плакали мы на его могиле, и почтение к его памяти вечно останется в моем сердце.

Часу в десятом утра услышали мы шум народа, толпившегося около канцелярии. Караульные наши смотрели за нами слабо, я сошел вниз и слышу, все кричат: «Воевода идет, сечет и рубит». Вскоре после того показались бежавшие окровавленные люди. За ними следовал воевода Белокопытов с обнаженную шпагой в руке и кругом его пять солдат штатной команды с ружьями на плечах; двери пред ними отворились; он вошел в канцелярию; все робко на него смотрели и готовы были ему повиноваться.

Войдя в судейскую комнату, Белокопытов застал на воеводском стуле Сердешева, назначенного в воеводы самозванцем. Тут начался спор старого воеводы с новым; Сердешев говорил, что не отдаст он Белокопытову своего места, потому что спас от смерти многих дворян; Белокопытов, не отвечая ему, закричал своим солдатам: «Возьмите его!». Солдаты, схватив Сердешева кто как

попало, стащили его со стула и отвели под стражу. Тогда Белокопытов, открыв окно на площадь, где много собралось народа, закричал повелительным голосом, чтобы все прежние начальники в городе и в предместье тотчас явились к нему, что и было исполнено немедленно. Вышел на крыльцо, именем государыни объявил он всем, что преступления их прощает, но только чтобы жители поставили триста человек конных и вооруженных людей, которым обещал давать по одной копейке в день жалования и назвал их копейщиками. Требование его так скоро было исполнено, что он тут же успел осмотреть представленных ему людей, записать их имена, разделить на команды и определить к ним начальниками солдат, возвратившихся с ними из леса. Узнав, что партия бунтовщиков пьянствует в дворянском селении, в восемнадцати верстах от города, они отрядили туда команду, которая взяла их и привезла в город; некоторые из них замучены до смерти, а другие посажены в острог; по показанию последних о другой партии, находившейся в другом селении, Белокопытов отправил и за ними команду, все это исполнил он в первый день своего воеводства.

Я был очевидцем всех этих происшествий. Воспользовавшись свободою и оставшись без надзора по случаю перемены властей, я не терял из виду воеводу, шатался с прочими ребятишками то по площади, то в канцелярию; когда стало уже смеркаться, возвратясь в тюрьму, я нашел матушку, сестер и братьев в большом страхе от моего долгого отсутствия. Со мною пришел подьячий, которого мать была попадьею в нашем селе; он предложил нам квартиру в его доме; хромой и престарелый регистратор, отец подьячего, сделал тоже предложение, но с тем, чтоб я просил дозволения на то у воеводы, и, не думая, что может быть в том отказано, ушел домой приготовить нам ужин.

Войдя в судейскую комнату, увидел я воеводу с пером в руках и что-то читавшего; я подошел к столу, имея на себе всей одежды одну только рубашку. Дождавшись, пока он взглянул на меня, я низко поклонился, объявил ему, что я — дворянин его провинции, чудесно спасшийся от смерти, и просил позволить мне с семьей своей жить в доме подьячего. Воевода, не отвечая на слова мои, сказал: «Пошел вон, теперь не до тебя». Я вышел из судейской и объявил этот ответ молодому подьячему, который научил меня сказать часовому из новонабранного войска, что воевода приказал нас выпустить. Я исполнил совет этот успешно, и мы, взяв матушку под руки, увели из тюрьмы; наступившая темнота благоприятствовала нашему бегству, и когда мы пришли в дом подьячего, вся семья его встретила нас со слезами и после ужина уложила нас в чистой комнате.

На другой день перед рассветом сильное волнение в городе разбудило нас: крик, шум, скачка по улицам навели на всех большой страх. Причина этого шума скоро объяснилась: сотня казачьего полка, прискакав в город, окружила канцелярию с ужасным криком и спрашивала: «Кому вы служите?». Вновь набранное войско, думая, что это партия бунтовщиков, отвечало, что служит самозванцу; командир сотни, поставя часовых, поскакал в дом к воеводе Белокопытову, который в испуге спрятался в огороде, где казаки нашли его между двух гряд гороха. Когда они привели его к ротмистру, воевода, думая, что он стоит пред Пугачевым, объявил себя слугою самозванца; ротмистр, дав ему несколько пощечин, вывел несчастного на площадь и при множестве собравшегося народа высек плетьми. Таким же образом поступил он с воеводою Сердешевым и приказал связать им руки назад и посадить в две телеги, запряженные парою.

В то время как ротмистр управлялся с воеводами, казаки его команды бросились в обывательские дома грабить. Хозяйка наша, обливаясь горькими слезами, просила помилования у грабителей; но казаки брали все вещи, которые находили и могли взять, не отвечая ей на слова. Жалость взяла меня; не говоря никому ни слова, я, надев старый набойчатый халат и туфли моего хозяина, отправился на площадь. Ротмистр в то время бранился со связанными и посаженными в телеги, высеченными воеводами; я подошел к нему, объявил, что я дворянин, потерпевший несчастье от бунта, лишился отца и, не имея пристанища, презрен с всею оставшеюся семьею моею подьячим, которого ограбили казаки его команды. Ротмистр, хотя и был пьян, но сжалился надо мною, приказал сыскать казаков и отдать мне все взятое; вмиг возвратили мне множество платья и вещей. И когда я объявил ротмистру, что я не в состоянии поднять все принесенное, он приказал казакам тотчас отнести все обратно, что и было исполнено.

Я понравился пьяному ротмистру; он поцеловал меня, объявил мне, что высек воеводу, и спрашивал, не досадили ли они мне, обещая прибавить им по несколько ударов. Потом он приказал привести на площадь бунтовщиков, привезенных воеводою Белокопытовым накануне и посаженных в острог. Казаки, подняв их на пики, расстреляли. Совершив этот последний подвиг, собрал он свою команду и с обоими воеводами отправился из города, оставил нас без всякого начальства. Возвратясь домой, я был принят подьячим и женою его с почестями; они называли меня благодетелем, спасшим их имение, и в награду за геройские подвиги подарили мне взятые у них халат и туфли. Но это торжество было непродолжительно и вскоре было причиною многих горестей.

В тот же день вечером вступил в город гарнизонный батальон из Симбирска, и вскоре после того возвратился и воевода Белокопытов, у которого ротмистр просил прощения, протрезвившись и чувствуя, что поступил с ним неблагоразумно. Воевода, получив свободу, обещал ротмистру не разглашать, что был высечен плетьми.

По возвращении своем Белокопытов отправил несколько солдат на мельницу богатого купца привезти в город его имущество, и разнеслась по городу весть, что взял он за то с купца 50 рублей. Я полагал, что если можно посылать команды, то воевода не откажет послать к нам в деревню объявить людям, чтобы явились в город и привезли все необходимое к нашему содержанию.

На другой день поутру, не сказавшись никому, пошел я к воеводе; я нашел его в канцелярии и изъяснил ему свою просьбу. Не отвечая на слова мои, он сказал грозно: «Как смел ты обмануть часового и увести свою мать, братьев и сестер из-под караула?». Я с кротостью отвечал, что если бы увидел он положение матушки, то он сам бы сжалился над ними и приказал выпустить ее из тюрьмы. «Так нет тебе команды для посылки в деревню», — сказал он. «Это от того, — отвечал я, — что нет у меня пятидесяти рублей». «Ах, ты, сарафанник, щенок!» — закричал воевода. «Родился я с тем, — возразил я, — чтобы носить кафтан лучше твоего, потому я дворянин, а ты солдатский сын». Тут вскочил он со стула, затопал и закричал: «Розги!» А я, подобрав длинные полы подьяческого набойчатого халата, убежал домой, не сказав никому о своем приключении.

Воевода, озлобившись на 14-летнего мальчика, призвал старика подьячего и приказал ему, чтобы тотчас всех нас выгнать из дома. Но наш добрый хозяин объявил Белокопытову, что отец мой был его благодетель и он никак не может исполнить его приказания. Воевода спросил, подтверждал свои повеления палочными ударами по спине доброго подьячего; но тот вытерпел наказание и не согласился выгнать нас; его принесли домой на руках, призвали цирюльника и пустили ему кровь.

На другой день воевода, узнав, что хозяин наш, сказавшись больным, остался дома, приказал привести его в канцелярию и, заковав в железы, посадил под караул будто бы за то, что он, быв приходорасходчиком, задержал казенные деньги, показывая ложно, что они похищены бунтовщиками; прислал описать его имущество и сделал в доме строжайший обыск, по которому, однако же, не найдено было ничего, что могло бы служить основанием подозрению, вымышленному с такой злобою.

Эти происшествия терзали мое сердце; раскаивание, жалость меня мучили: упреки нашей хозяйки, гнев матушки и горькие

слезы ее напоминали мне поминутно мою вину и случившиеся от того несчастья людей, которые оказали нам услугу и без помощи которых не знали было, куда приклонить голову. Когда матушка пошла к вечерне с женой подьячего, я взял с собой братьев, которые были в одних рубашках, и пошел к воеводе. Встретив его на площади, когда он шел из дома своего в канцелярию, я бросился перед ним на колено и просил прощения; он был так груб и зол, что, не отвечая ни слова, едва не ударил меня в лицо ногою. Я хотел было войти за ним в канцелярию, но солдаты, поставленные у дверей, не пустили нас.

Возвратившись домой, я рассказал о своей неудаче и был наказан за то. Хозяйка наша возненавидела меня и бранила беспрестанно. Муж ее был высечен в тот же вечер, и ему сказано было, чтобы согнал нас со двора, но он не согласился на то и после наказания.

На другой день вечером возвратился дворовый наш человек, которого батюшка посылал в Оренбургскую деревню узнать, что там делается, и собрать оброк. На обратном пути, узнав о возмущении, он отпустил бывшего с ним крестьянина и один пешком, в разорванной одежде пошел нас отыскивать. Верность этого человека и радость его при свидании с нами сладостно были осиротевшим сердцам нашим, а деньги, которые он с собой принес, дали нам возможность не бояться нищеты. Узнав подробно о всех обстоятельствах, он нашел, что не нужно просить команды у воеводы, и вызвался сам идти в деревню и привести людей и все нужное нашему содержанию. Матушка удерживала его, боясь, чтобы его там не убили; но он не послушался и в ту же ночь отправился пешком в путь.

На другой день вечером пришли к нам человек двадцать наших людей и в числе их тот, который указал место, где мы скрылись, ударил матушку и сестру и один из всех участвовал в убийстве батюшки. Увидев его, матушка испугалась и вскричала: «Бога ради, не пускайте его ко мне!» Я велел идти ему за собою и, взяв двоих лошадей, пошел в канцелярию. В то время воеводы там не было, вызвав караульного сержанта, я объявил ему о преступлении этого человека, за которое он должен быть предан суду, и, оставив его в канцелярии, возвратился домой.

Все это послужило воеводе, как видно, доказательством, что мы не имеем более надобности просить его милости, и на другой день, когда я был послан к нему матушкою объявить о поступках человека, отданного под стражу, воевода, хотя со злобою, но учтиво сказал мне: «Не погрешите пред Богом, если вы правого делаете виноватым». «От вас зависит оправдать его», —

отвечал я. В тот же день игуменья, двоюродная сестра батюшки, скрывавшаяся до того времени в лесу, возвратившись в монастырь, дала свою рясу нашему портному и приказала сшить мне кафтан и прочие принадлежности одежды. Сапожник наш достал где-то кожи и сшил мне сапоги. Все это сделано было скоро, и я перестал быть сарафанником, как называл меня Белокопытов, видя в подьяческом набойческом халате. Я стал смелее в новом наряде. Хозяин наш, выпущенный из тюрьмы, оправился; жена его со всею семьею, пользуясь нашими припасами, стала веселее. Монахи, монахини, городские богомольные старушки, узнав, что у матушки водятся деньги, стали ласкаться к ней больше прежнего. Она приказала служить по всем церквам панихиды по батюшке, проводила все время в молитве и в слезах и совсем забыла нас, ведя жизнь по обрядам монастырским. Я мог делать, что хотел.

Час от часу делаясь смелее, я скоро дошел до дерзости и не пропускал случая при встрече с воеводою оказывать ему грубости, если не словом, то хотя миною. Однажды я услышал, что множество лошадей, отбитых у бунтовщиков, за отсутствием хозяев отдаются под расписку городским жителям и что воевода извлекает из того свои выгоды. Я явился в канцелярию, объявил желание взять к себе пять лучших лошадей, хотя мне в них не было никакой надобности, и в разговоре не забыл наговорить дерзостей Белокопытову.

Он выслушал меня хладнокровно и приказал дать мне лошадей, которых я просил.

Вскоре буйственные эти склонности довели было меня до беды, которая могла бы сделать меня навеки несчастным.

Матушка, сделавшись до чрезвычайности богомольною, занималась нами, как выше сказал, мало. Я делал, что хотел, окружил себя мальчиками разного состояния и вскоре умел взять над ними большую власть. Все умы заняты были тогдашними суровыми происшествиями. Беспрерывные слухи о сражениях и убийствах и почти ежедневное зрелище смертной казни завели и у нас тому подобные игры. Мы разделились на две партии, из которых одной я был предводителем, и играли в войну. Однажды собралось мало мальчиков моей партии, и я, видя невозможность защищаться на открытом месте и напасть, как прежде бывало, на неприятеля, засел в пустых срубах сгоревшей избы. Предводитель неприятельской партии, сын ямщика, не зная, где мы скрывались, послал из партии своей лазутчиком мальчика-дворянина, ровесника мне и так же, как я, чудесным образом спасшегося от смерти, поручив ему разведать, откуда удобнее на нас напасть. Этот мальчик, маленький ростом, разделся и, при-

крыв спину рогожею, пополз на животе исполнить данное ему поручение. Неприятель наш не знал, что для надзора за его движениями я поставил в скрытых местах несколько часовых, которые поймали и привели ко мне лазутчика. Я собрал начальников моей партии, нарядил суд, который решил виноватого повесить, и как ни любил я этого мальчика, но привел в исполнение приговор суда. К счастью нашему, петля, сделанная из той рогожи, которая покрывала лазутчика, слабо скрученная, была мягка и не сильно захватило горло; однако он переставал уже дышать, когда гарнизонный солдат, шедший по пустырю, увидев наши проделки, прибежал и вовремя снял повешенного, который долго лежал без чувства. Мы стали дышать ему в рот и качать и кое-как оживили. Не могу передать, как сильно я почувствовал важность моего преступления. Я сознался во всем пред солдатом, просил его отвести меня как убийцу к воеводе, говоря, что я достоин строгого наказания, что согрешил я перед Богом и перед людьми и не должен более жить на свете. Когда мальчик ожил и солдат, только пожурив меня, отпустил, я сильно обрадовался, тотчас помирился с лазутчиком и, отыскав его платье, помог ему одеться, а как все мальчики разбежались, видя беду, то и мы воротились домой; с этих пор я дал себе слово не заводить впредь подобной забавы и играл только в козлы и чушки.

Воевода не переставал нас преследовать и хотя выпустил подьячего из тюрьмы, и не наказывал его, но всячески старался, чтобы он согнал нас со двора, на что хозяин наш, однако же, не согласился. Упорство подьячего, грубости, которые продолжал я беспрестанно оказывать воеводе, и разглашение о поступках его сердили Белокопытова и, вероятно, убеждали его в необходимости удалить из города дерзкого мальчишку, знавшего многие его проказы.

В конце осени воевода получил приказание приготовить квартиры для пехотного полка. Он назначил двух офицеров в доме нашего хозяина, оставив без постоя многие дома, гораздо больше нашего, который состоял всего из горницы с перегородкой, где мы жили, горницы, где жил хозяин со своей семьей, и небольшой избы для людей на дворе; поэтому нам невозможно было долее оставаться в доме. Сколько не искали мы нанять квартиру, никакая цена не могла соблазнить обывателей, никто, опасаясь гнева воеводы, не впускал нас к себе. Мне приходилось плохо; опять начали бранить и бить меня. Матушка посылала меня почти каждый день к воеводе просить о квартире, но он был неумолим, говоря: «Вы можете жить в своей деревне». Нам нельзя было туда ехать, потому что матушка чувствовала к ней отвращение, да и жить там было опасно.

Все это заставило нас собираться ехать в Пензу, за двести слишком верст от Алатыря. Трудное было наше положение; мы знали, какие опасности предстояли нам в дороге; но делать было нечего, и мы выехали накануне прибытия полка в город, на крестьянских лошадях, в простых крестьянских телегах, прикрытых кибитками. Грязь, проливной дождь, продолжавшийся целый день, дурные лошади и дурные повозки были причиною, что, промокнув до костей, едва к вечеру дотащились мы до села в двадцати верстах от города, где расположился тогда полк на ночлег. Мы простояли несколько часов на улице под дождем, насилу нашли квартиру; матушка проплакала целую ночь; с ней сделался жар, и она занемогла. На рассвете полк стал собираться в свой путь, а мы в свой. Тут осмелился я приступить к матушке с просьбою возвратиться в город в надежде, что полковой командир за нас вступиться, если же он этого не сделает, то предлагал я матушке с сестрами и женскою прислугою поместиться в монастыре у игуменьи, а мне с братьями жить, где день, где ночь. После долгих рассуждений и по совету одного человека, показавшего к нам большое усердие, матушка согласилась на это предложение. Вслед за полком приехали и мы в город и застали на дворе нашего хозяина офицерской повозки; люди их расположились в той горнице, где мы жили. Добрый наш подьячий не отказывался принять нас и предложил нам жить в одной с ним горнице. Я надел черный кафтан и пошел к командующему полком бригадиру Пилю, у которого тогда было много офицеров и воевода Белокопытов. Я подошел к бригадиру и объяснил ему, что я дворянин, лишившийся отца, претерпевший всевозможные несчастья, и не имею с целою семьей пристанища по злобе воеводы; рассказал ему причину этой злобы и не скрыл того, что назвал его солдатским сыном. Бригадир казался чрезвычайно тронутым и со слезами на глазах, обратясь к побледневшему воеводе, сказал: «Боишься ли ты Бога!», позвал квартирмейстера и приказал тотчас очистить квартиру от постоя. Когда я прощался и благодарил его, он изъявил желание, чтобы я приходил к нему почаще, позволил обращаться к нему со всякими просьбами и обещал помогать во всем. Я возвратился в дом к хозяину нашему вместе с квартирмейстером. Учтивость этого офицера, скорое исполнение приказания бригадира и уверенность, что он уймет воеводу, оживили всех нас. Вскоре мы убедились в основательности этой надежды. Хозяин наш, большой охотник до водки, напившись невовремя допьяна, ожидал неминуемого наказания; но воевода, не только по обыкновению, не побил его, а даже и не побранил. Это до того ободрило его, что мы часто бывало скучали его пьянством, за которое он уже не опасался наказания.

Матушка пришла в себя, повидавшись с приехавшей к нам игуменьей и собравшимися богомольными старушками, и на другой день поутру приказала мне идти к бригадиру и благодарить от ее имени за оказанные нам милости. Пиль принял меня очень ласково, расспрашивал о всех подробностях нашего несчастья и о домашних обстоятельствах, оставил у себя обедать, посадил подле себя, занимался более мною, чем воеводою Белокопытовым (который, как казалось, очень его боялся), и познакомил с офицерами своего полка, которые были помоложе. Приглашение чаще быть у него в доме было мне очень приятно. Вскоре потом приехал в город граф Петр Иванович Панин с неограниченными полномочиями для управления краем. Узнав о наших приключениях, граф на второй день своего приезда прислал мне сказать, чтоб я явился к нему на другой день в шесть часов утра. Целый вечер у нас продолжались толки, что это за вызов и для чего. Богомольные старушки учили меня, каждая по-своему, что делать и что говорить; но я ни одну из них довольно не почитал, чтобы следовать их советам. Исполняя приказание графа, к шести часам я явился и объявил о себе в передней какому-то чиновнику, который привел меня до дверей кабинета, устроенного в гостиной воеводского дома. На большом столе, заваленном множеством бумаг, догорали две свечи, тусклый свет которых едва доходил до дверей, в которые я вошел. Граф сидел за столом и занимался делами; я видел, как внимательно читал он бумаги и писал на них свои резолюции; наконец, оборотясь ко мне, спросил: «Ты Мертваго?» Приказал подойти к столу и приятным тоном сказал: «Расскажи мне, мой друг, все приключения твои исторические». Я рассказал ему все подробно, кроме того, что касалось до притеснения воеводы Белокопытова; матушка мне запретила строго говорить о том; впрочем, я и сам бы того не сделал, зная, что накануне в присутствии многих не только бранил его, но и грозил повесить.

Во время моего рассказа граф расчувствовался, плакал, нежно, как отец, целовал меня и сказал: «Скажи мне, чем могу облегчить ваше несчастье и поправить домашнее расстройство?». Я отвечал, что, кроме Бога, никто не может этого сделать и что мы ни в чем не нуждаемся. Этот ответ ему понравился. Он обнял меня и поцеловал. Слезы его, катившиеся на лицо, были доказательством участия, принятого им в нашем горе. Показывая мне множество бумаг, он сказал: «Вот дело о человеке вашем; он злодей; что хотите вы с ним делать?». Я отвечал, что вина его не подлежит нашему суду. Но граф возразил: «Я властен, что хочу — так и спроси у матушки своей, и скажи мне; я так его

накажу, как вам будет угодно». Но на это я ему сказал, что матушка ничего сказать не может. После того он отпустил меня, пригласив к себе обедать.

Возвратившись домой, я нашел всех старушек, ожидавших меня с нетерпением; я рассказал по приказанию матушки все, что со мной случилось, и она осталась мною довольна.

Вследствие приказания графа я отправился к нему обедать. В числе приглашенных было множество чиновников, приехавших для свидания с графом, — бригадир, нас облагодетельствовавший, и воевода Белокопытов. Когда я вошел, граф выговаривал воеводе за беспорядки его управления. Граф очень милостиво меня принял, подозвал к себе, поцеловал и, обратившись к бригадиру, сказал: «Вот герой и глава своей семьи». За обедом он посадил подле себя, а по другую сторону сидел бригадир Пиль. Граф сказал Пилю, чтобы он записал меня к себе в полк. Пиль отвечал, что он давно мне то предлагал, имея намерение взять к себе в адъютанты на вакансию, которая вскоре откроется; но матушка, не посовещавшись с дедушкой, на это не соглашается. Тут пошли об этом толки; граф доказывал, что матушка поступает не хорошо, и, видя, что я молчу, приказал передать ей этот разговор. На другой день граф выехал из города. Я стал чаще ходить к бригадиру; благодаря хорошему обхождению его со мною и ласкам офицеров я проводил время приятно; наступившая вместе с тем зима разлучила меня с мальчиками, прежними моими друзьями, и образ моей жизни совершенно переменился. Вскоре приехала жена бригадира. Узнав о наших приключениях, она сказала мне, что желает познакомиться с матушкой. Я отвечал, что матушка за долг почтет быть у нее и благодарит за милости, оказанные нам ее мужем. Возвратившись домой, я думал сообщить приятную новость и рассказал матушке о разговоре с бригадиршей. Но она побранила меня за то, что я осмелился давать за нее слово, и, как видно, не имела и намерения знакомиться с бригадиршею. В первое воскресенье после того бригадирша поехала со своим мужем к обедне в женский монастырь, где матушка была каждый день. Подозвав меня к себе во время обедни, она просила меня указать ей матушку, которая стояла в углу близ игуменьи и молилась горькими слезами. По окончании службы бригадирша подошла к игуменье и познакомилась с нею. Потом, когда игуменья увела матушку в свою келью, бригадирша с мужем своим пошли за ними, где Пиль подошел к матушке, сказал ей, что доволен моими посещениями; и подвел к ней познакомиться свою жену. Матушка, обливаясь слезами, сказала, что по постигшим нас несчастьям она в таких обстоятельствах, что должна быть в тягость к людям, и

только и поэтому не была у них, чтобы поблагодарить за все оказанные нам милости, но что Бог им и детям за то заплатит. Сцена была чувствительная; все присутствующие прослезились, слушая их объяснения.

Пробыв несколько времени в келье, бригадир с женою поехали домой, а мы, несколько погодя, потащились пешком на квартиру. Только что успели воротиться, приехала к нам бригадирша. Войдя комнату, она просила прощения, выразила желание познакомиться с матушкою, и все это таким обязательным образом, понятным чувствительному сердцу. Тут начались новые слезы и изъяснения. Матушка объяснила ей, что она чувствует цену ее поступка, благодарит за то Бога и у Него просит ей воздаяния; что она не может ни к кому ездить, будучи уверена, что, кроме тягости, она собою никому ничего не принесет и ищет только уединения. Бригадирша доказывала матушке, что шестеро малолетних детей требуют ее попечения, и она во исполнение своих обязанностей должна видеть волю Божью, но матушка отвечала все одно и то же: «Бог им Отец, и Он устроит их участь».

Однако вскоре она согласилась с мнением новой нашей попечительницы и обещала к ней приехать только не к обеду, потому что, следуя монастырским правилам, ела постное, никому о том не сказывая, хотя все это знали.

После обеда мы пошли к бригадиру. Ласковый и почти родственный прием, казалось, был приятен матушке; но начавшейся благовест к вечерне поднял нас вскоре, и, не слушая никаких просьб, она со всеми нами отправилась в монастырь. Игуменья, узнав о нашем визите, убедительно уговаривала матушку продолжать знакомство, говоря, что нужно это для детей ее и не может быть помехою любви ее к молитве.

На другой день бригадирша была опять у нас и пригласила матушку к себе. Они вскоре сблизились; дружба эта заставила матушку прийти в себя и иметь о нас должное попечение и, может быть, спасла нас от погибели, которая легко могла случиться от непризрения в ребячестве.

По прошествии нескольких месяцев после нашего несчастья матушка стала приходить в себя и поехала к своему отцу [Михаилу Ильичу Мартынову]. У него прожили мы почти всю зиму. Возвратясь в Алатырь, она купила дом, и, перестроив его, начали мы жить как следует. Родственница матушки, приехавшая из Москвы, с которою она была дружна, боясь возвратиться в свою деревню, находящуюся недалеко от города, также купила дом. Многие дворяне, поселившиеся также в городе, составили очень приятное общество, и до того дружное, что казалось, что

200 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

все были одной семьи. Несчастье всегда уничтожает гордость и склоняет сердца к снисхождению и единомыслию.

Между тем записали меня (1775 г.) унтер-офицером в гвардию и прислали паспорт на два года: в начале 1777 г. я должен был явиться в Петербург.

В сентябре месяце 1776 г. матушке представилось, что я могу уже быть способен к делу, и меня послали в Оренбургскую деревню привести в порядок дела и расстроенное там хозяйство.

Приехав в 1777 г. в Санкт-Петербург на службу, я не явился в полк. Покровители мои сочли за лучшее показывать меня малолетним. Меня производили в чины и выпрашивали мой паспорт до совершенного возраста, наконец, когда мне минуло 19 лет, я вступил в службу сержантом; а через 2 месяца, в которые один только раз был в карауле, мне исходатайствовали отпуск на год. По окончании отпуска покровители мои посоветовали мне оставить военную службу и перейти в статскую. На 22-м году я был определен прокурором с чином этому званию присвоенным…

Русский архив. М., 1867. С. 2 – 38.

УДК 316.342.4(470)

И. С. Максимов

МЕНТАЛИТЕТ СОСЛОВИЙ РОССИИ КОНЦА XVII — НАЧАЛА XIX в.

Окидывая взглядом историю, С. М. Соловьев писал: «Три условия имеют особенное влияние на жизнь народа: природа страны, где он живет; природа племени, к которому он принадлежит; ход внешних событий, влияния, идущие от народов, которые его окружают»[1]. В. О. Ключевский видел исторический процесс несколько иначе: «…человеческая личность, людское общество и природа страны — вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие»[2]. Если исключить природу, то общим в понимании истории у обоих корифеев отечественной историографии является «дух народа», или, как сегодня принято говорить, менталитет народа. В. О. Ключевский, отмечая специфику мироощущения и поведения «великоросса», справедливо подметил, что мы «нередко сравниваем нашу страну по ее народно-психологическому действию с Западной Европой. Этот предмет очень любопытен, но не свободен от серьезных

© И. С. Максимов, 2005

научных опасностей»[3]. Своеобразие народной психологии и народного духа предопределили и природа страны, и соседи, и исторический сюжет.

XVII в. вошел в историю как «бунташный». Это бесспорно. Однако важно отметить еще два характерных для него обстоятельства. В XVII столетии (в последней его трети) В. В. Голицыным, А. Л. Ординым-Нащокиным, Ф. М. Ртищевым и другими была подготовлена программа преобразования страны и создана атмосфера, в которой рос Петр I. В это же время русское общество раскололось на два лагеря: «на почитателей родной старины и приверженцев новизны, т. е. иноземного, западного»[4].

Таким образом, на пороге XVIII в. в русском общественном сознании отразились три явления разной степени зрелости, присущие XVII в.: его мятежность; проникновение западной цивилизации на русскую почву, впрочем, очень робкое; раскол общества по цивилизованному принципу. При этом следует заметить, что европейская культура коснулась только тончайшего слоя московской элиты, ее влияние имело лишь поверхностный спародический характер.

В XVIII в. шел активный процесс социального развития России. Основу экономического и военного могущества государства составили податные сословия: крестьянство и мещане. Их образ жизни и правовое положение имели небольшие отличия. Посадские люди были тесно связаны с сельских хозяйством, а крестьянство в зимнее время, как правило, занималось промыслами.

В последнее десятилетие много говорится об исторической, и особенно о природно-климатической, обусловленности менталитета русского мужика, селянина[5]. Под исторической обусловленностью П. Я. Чаадаев понимал принятие Древней Русью православного варианта христианства. Сюда же следует отнести и близость «степи» — кочевников. Православие породило исключительное пренебрежение к богатству, добротности быта, к материальному преуспеванию. Мало того, среди селянства прочно укоренились «идея бытового равенства, круговая порука и зависимость, как наиболее частые ее проявления… традиционная нелюбовь мира к „кулаку“, посреднику, любому имущественно выделяющемуся, как к несущему угрозу принятому облику материальной культуры деревни»[6].

Главную же роль в формировании менталитета селянства играл природно-климатический фактор. Еще В. О. Ключевский обращал внимание на это обстоятельство: «Крестьянские поселки на Волге и во многих других местах Европейской России доселе своей примитивностью, отсутствием простейших житейских

удобств производят, особенно на путешественников с Запада, впечатление временных, случайных стоянок кочевников, не нынче — завтра собирающихся бросить свои едва насиженные места, чтобы передвинуться на новые. В этом сказалось продолжительная переселенческая бродячесть прежних времен и хронические пожары — обстоятельства, которые из поколения в поколение воспитывали пренебрежительное равнодушие к домашнему благоустройству, к удобствам в житейской обстановке»[7].

Природа, по мнению С. М. Соловьева, всегда была для русского мужика «мачехой». Она жестоко предопределила такую характерную черту русского менталитета, как неспособность к постоянному, каждодневному производительному труду. Не случайно наиболее напряженный период в сельском хозяйстве — страда (от слова «страдать»). Цикл в полеводстве на Европейской равнине не превышает 5—6 месяцев в год. Ощутимый недостаток свободных земель уже в XVIII в.[8] не позволял иметь в хозяйстве большое количество скота, а домашние промыслы и отходничество были ограничены в своем развитии недостаточной емкостью рынка рабочей силы и ограниченностью возможностей сбыта готовой продукции. Даже промышленное производство, функционирование которого зависело от водяного колеса и в связи с этим от режима течения рек, действовало 2—4 месяца в год[9], а потом большинство работников отпускалось домой. Поэтому многочисленные разговоры об инфантильности[10], лености селянина, конечно, не лишены оснований.

XVIII в. — это век просвещения, но более всего это век созидания, особенно в сферах промышленности и военного дела. По сути, заново была создана армия, не имевшая себе равных в этом столетии. Число промышленных предприятий с 20—30 в начале века к концу царствования Екатерины II возросло до 2—3 тыс.[11] Однако преобразовательная деятельность российских императоров от Петра I до Екатерины II тяжким бременем легла на плечи податных сословий. Только с 1680 по 1724 г. «прямые и косвенные налоги возросли в пять с половиной раз, и к концу царствования Петра мужик и посадский платили в казну в среднем втрое больше, чем в начале»[12].

Самодержавная власть в XVIII в. максимально использовала такое качество русского селянства, как общинность. С одной стороны, она позволяла сохранить хотя бы хрупкую его социальную и экономическую устойчивость на основе круговой поруки, с другой — коллективистская психология способствовала достаточно успешному осуществлению государством фискальной политики. Наконец, многочисленные и весьма успешные военные кампании XVIII в.

были бы немыслимы без русского солдата, главными характерными особенностями которого являлись «благородство, самоотверженность, лихость и храбрость, порой граничащие с безумством»[13].

Сюжет российской истории и русский менталитет непостижимы и несочетаемы, если не иметь в виду такую черту последнего, как наивный монархизм. Монарх в русском фольклоре занимает почетное место: «Бог на небе, царь на земле» «Воля божья, а суд царев», «Народ — тело, царь — голова», «Душой божьи, а телом государевы», «Царю правда — лучший друг», «Царю служить — о домах не тужить»[14]. За царя и Отечество и с Богом отправлялись на битвы с иноземцами и на строительство новых городов, поднимались на крестьянские войны, которые по разрушительности и размаху не уступали аналогичным бунтам XVII в. Дух «бунташности» и наивного монархизма в крестьянских войнах XVIII в., как ни странно, по-прежнему проявляется отчетливо, так как в представлении социальных низов «Царь милостив, да милости его проходят сквозь боярское решето»[15].

Таким образом, менталитет податных сословий России в течение XVIII в. во всех его многочисленных компонентах продолжал оставаться традиционалистским и всемерно проявлялся в «бунташных» и созидательных делах и в поведенческих аспектах. Он сказался также на правительственной политике, бытовой жизни селянства и на социальном поведении русского мужика.

С преобразований Петра I началась европеизация России, произошла крутая ломка нравственно-духовных ориентиров административной интеллектуально-правящей верхушки. Менталитет элиты принимал все более европейский характер. Причем в условиях отсутствия длительной и глубокой исторической и, главное, морально-культурной традиции дворянского сословия он в XVIII в. парадоксально сочетался с традиционной жестокостью по отношению к низшим сословиям, мракобесием, а нередко и с откровенным развратом.

XVIII в. являлся эпохой непрерывного возвышения дворянства и укрепления его «во всех сферах общественной, политической и культурной жизни»[16]. Манифест Петра III и Жалованная грамота Екатерины II завершили процесс юридического оформления статуса дворянства как социальной опоры государства и первенствующего сословия.

К концу XVIII в. уже не было объективной необходимости в вышеназванных документах, так как около 85 % дворян являлись мелкопоместными, или «малодушными», т. е. владели не более чем 100 душами мужского пола, а потому подавляющее число мужчин из дворян были вынуждены служить. Один мемуарист

так писал об этой необходимости: «Жить в отставке, у кого нет ни кола, ни двора своего и кто не знатен, не славен — не забавная проза. Беда нашей братье с нашим дворянским образованием: на то и дворянин, чтобы служить; а вытолкни тебя служба за порог, не знаешь куда деваться»[17]. Причем военная служба считалась предпочтительнее других и самым достойным из всех занятий гражданина. Отсюда и некоторый снобизм военных по отношению к гражданским чиновникам: «канцелярская крыса», «крапивное семя» и т. п.

Специфика военной жизни (походы, привалы, холостячество, проживание вне семьи) предопределили и такие общеизвестные пороки российских военных и дворянского сословия в целом, как непомерное употребление алкоголя, игра в карты и любовь к женщинам[18].

Яркой представительницей женской половины дворянского сословия была Е. Р. Дашкова. Уже в ранней юности она блестяще знала произведения П. Бейля, Вольтера, Ж. Ж. Руссо. Но это не мешало ей драться с прислугой[19]. Н. Е. Струйский обладал одной из лучших типографий в России, писал стихи, но при этом в отношениях со своими крестьянами сочетал европейскую юриспруденцию с жестокостью: «подвалы в доме Струйского были наполнены орудиями пытки»[20]. Известный предприниматель А. Р. Баташев казнил непослушных или замуровывал их живыми в кирпичные стены, а когда однажды полицейский прибыл на его завод (г. Гусь-Железный), чтобы посмотреть на введенные порядки, он бросил его в доменную печь[21].

Супруга В. А. Сухово-Кобылина «нередко после расправы с горничными и лакеями, когда пощечины щедро расточались ею направо и налево… закуривала сигарету и усаживалась на диване с французским переводом Шеллинга в руках… Образованность у Марии Ивановны была не мнимая, а действительная, крепостнические же навыки были не у нее одной»[22].

Конечно, не все дворяне были изуверами уровня А. Р. Баташева, хотя бы потому, что, во-первых, многие из них не имели «душ» и поместий; во-вторых, дворянство XVIII в. считалось просвещенным; в-третьих, в этом сословии шел процесс двустороннего движения: недостойные, по мнению его представителей, исключались из него, а заслуженные довольно быстро могли быть в него зачислены. Наконец, культура золотого века была порождена дворянством XVIII в.

Сюжет и явления российской истории конца XVIII — начала XIX в. свидетельствуют о том, что «в душе русского народа происходила борьба Востока и Запада» и что «в русской душе

парадоксально уживаются и природный дионисизм, и христианский аскетизм»[23]. Это одна сторона антиномичности русского менталитета. Другая заключалась в европейской образованности и направленности российской элиты в изучаемый период на социальное преуспевание в гражданской, и особенно в военной, сфере, во-первых, и в ее восточной жестокости и бытовой необузданности, во-вторых.

Примечания

[1] **Соловьев С. М**. Начало Русской земли // Собр. соч. СПб., б. г. С. 761.
[2] **Ключевский В. О**. Курс русской истории // Соч.: В 8 т. М., 1956. Т. 1. С. 21.
[3] Там же. С. 69.
[4] Там же. С. 362.
[5] См.: **Арсентьев Н. М**. Во славу России...: Трудовая мотивация и образ отеч. предпринимателя конца XVIII — первой половины XIX века / Н. М. Арсентьев, А. М. Дубодел. М., 2002; Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М., 1996; Российская ментальность: Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. 1994. ц 1. С. 23—53; Менталитет и политическое развитие России. М., 1996; **Милов Л. В**. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998; **Пушкарев Л. Н**. Что такое менталитет? Историогр. заметки // Вопр. истории. 1995. ц 3. С. 158—166.
[6] Менталитет и аграрное развитии России... С. 409.
[7] **Ключевский В. О**. Указ. соч. С. 71.
[8] См.: **Заварюхин Н. В.** Очерки по истории мордовского края периода феодализма. Саранск, 1993. С. 218.
[9] См.: **Арсентьев Н. М**. Указ. соч. С. 47.
[10] См.: Менталитет и аграрное развитие России... С. 410.
[11] См.: **Лященко П. И.** История народного хозяйства СССР. М., 1947. Т. 1. С. 252.
[12] **Юрченков В. А**. Хронограф, или Повествование о мордовском народе и его истории. Саранск, 1991. С. 275.
[13] **Милов Л. В**. Если говорить серьезно о частной собственности на землю... Россия: климат, земельные отношения и национальный характер // Свободная мысль. 1993. ц 2. С. 78.
[14] **Даль В. И**. Пословицы русского народа: В 3 т. М., 1993. Т. 1.
[15] Русские пословицы и поговорки. М., 1988. С. 324.
[16] **Познанский В. В**. Очерк формирования русской национальной культуры: первая половина XIX века. М., 1975. С. 14.
[17] Там же. С. 18.
[18] См.: **Лотман Ю. М**. Беседа о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVII— нач. XIX века). СПб., 1994. С. 148; **Безотосный В. М**. Борьба генеральских группировок в русской армии эпохи 1812 года // Эпоха 1812 года: Исследования. Источники. Историография. М., 2002. С. 29.
[19] См.: **Ключевский В. О**. Указ. соч. 1958. Т. 5. С. 177.
[20] Там же.
[21] См.: **Арсентьев Н. М**. Указ. соч. С. 159, 162.
[22] Там же. С. 191.
[23] **Бердяев Н. А**. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8, 13.

Поступила 03.05.2004 г.

206 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

С е к ц и я 2. Патриарх Никон и Новое время: история, традиции, современность

УДК 27–725

М. В. Осипенко

«ДУХОВНЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ ХРИСТИАНИНУ (ЦАРЮ)» СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА НИКОНА

«Благоволи Бог православную свою сущую в велицей и малей России Церковь возвеселити и восхоте ю правоверных догмат целостию утешити. И что устрояет: два великая дара, яко некую диадиму царскую, священство и царство на ню возлагает. И первое убо, яко Моисея и Давида дарова ей, благочестиваго и Христолюбиваго великаго государя царя и великаго князя Алексия Михайловича, всея великия и малыя России самодержца, о целости чистыя веры приснопекущася. По сем же избра мужа по сердцу своему, яко втораго Аарона и Илию, великаго государя святейшаго Никона Патриарха московскаго и всея великия и малыя России, и вручи ему оную святую Церковь пасти и соблюдати»[1].

Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович — «два великих друга, две красы XVII века». Когда они находились во главе государства, в России, пусть на недолгое время, но восторжествовала симфония церковной и царской властей. О смысле симфонии патриарх писал, цитируя начало 42-й главы «Славянской Кормчей» из шестой новеллы Юстиниана: «Великие паче иных, иже в человецех есть дары Божии, от Вышняго дарованные человеколюбия Божия, священство же и царство; ово убо Божественным служит, сие же человеческим владеет и печется: от единаго же начала обоя происходят, человеческое украшающе житие. Сего ради ничто же тако бывает поспешнее царству, яко святительская честь… Вкупе же уставы и правила святых отец, яко от Святаго Духа вдохновенны, облобызающе приемлют и держат, всяку церковных ограждений новину потребляющи». В понимании Никона («Возражение, или Разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию Патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы») идея симфонии есть распространение христианства на политическую сферу в смысле признания религиозно-нравственной обязанности государственной власти иметь в качестве руководящего идеала идеал церкви, который состоит в приведении «всей твари» на поклонение к Творцу. Основанием союза церкви и государства яв-

© М. В. Осипенко, 2005

ляется не взаимная польза, но стремление превратить подвиг личного спасения в общее дело христианского народа. Православный царь — это слуга царства, ведущий его к спасению. Он призван удерживать царство от грядущего антихриста, от которого единственная защита — Божья благодать. Бог гордым противится, смиренным дает благодать, поэтому для православного царя подвиг смирения необходим, причем не только в частной жизни, но и в царском служении: в законодательстве и управлении.

Так, в силу симфонии византийские императоры действовали как божественные «стражи» и охранители веры, оказывая церкви покровительство в борьбе с еретиками в период вселенских соборов. Однако оно касалось соблюдения мира, порядка и церковного благочиния, тогда как епископы решали религиозные вопросы в качестве богопоставленных судей. На Руси в XVI и XVII столетиях церковное управление находилось под контролем государственной власти. Царь назначал патриарха и епархиальных архиереев и через них управлял не только государством, но и церковью. Такие исторически сложившиеся отношения светской и духовной властей Никон считал неправильными и противоречащими церковным канонам. Поэтому он попытался освободить духовную власть от подчинения ее светской, добиваясь независимости власти патриарха от власти царя во всех церковных делах, а в государственно-общественных делах считал правом патриарха осуществлять духовный контроль, чтобы они совершались согласно Божьему слову, правилам святых апостолов и святых отцов, вселенских и поместных соборов и законам древних благочестивых царей. В связи с этим при избрании на патриаршество Никон потребовал от царя, бояр и всего народа «...дати слово и сотворити обет во Святей Соборней и апостольской Церкви пред Господем и Спасом нашим Иисусом Христом и пред Святым Евангелием и пред Пречистей Богородицей и пред Святыми Ангелы и пред всеми Святыми держати Евангелие, Христовы догматы и правила святых апостол и святых отец и благочестивых царей законы хранити и слушатися нас во всем, яко началопастыря и патриарха вашего верховнаго, елико вам возвещати буду о догматех Божиих и о правилех...»[2].

Естественным основанием для исполнения этого обещания в течение шести лет (1652—1658) была никогда не виданная дружба «во Христе» между благочестивым царем и христолюбивым патриархом, которая была освящена их общей верой в Бога и любовью к нему. О ней Никон писал в письме (1656) к Алексею Михайловичу: «Любовь воистину подобна есть солнечному

просвещению, во вся концы земли достигающу: любви начало, бытие и конец — Христово пришествие»[3]. Однако, по словам биографа патриарха И. Шушерина, «не по мнозе времени позавидев общий супостат великия любви между Благочестивым Царем и Святейшим Никоном Патриархом, нача быти между ними безсоветие и распря чрез некиих злых человек, иже от супостата на то устроенных».

Поводом для ухода Никона с патриаршей кафедры 10 (23) июля 1658 г. в праздник Ризы Господней послужило то, что Алексей Михайлович не пришел как обычно молиться в Успенский собор, послав князя Юрия Ромодановского сказать Никону, что «Царское величество на тебя гневен, поэтому и к заутрени не пришел и не велел ждать его к литургии», а также «повелел, чтоб впредь ты не писался и не назывался великим государем, и почитать тебя впредь не будет». О причине своего ухода патриарх написал в «Возражении…»: «Царь при избрании нас на патриаршество дал клятвенное обещание перед Богом и всеми святыми хранить непреложно заповеди Евангелия, святых апостолов и святых отцов, и пока пребывал в своем обещании, повинуясь святой Церкви, мы терпели. А когда царь изменил своему обещанию и на нас положил гнев неправедно, мы, 10 июля, совершив во святой великой церкви богослужебную литургию и засвидетельствовав перед Богом и всеми святыми о напрасном государевом гневе, вышли, по заповеди евангельской, из града Москвы, отрясли прах от ног наших и тогда же письменно известили царя, что уходим ради его неправедного гнева и что он даст за все ответ перед Богом. Кто же укорит меня, что я поступил вопреки воле Божией, а не по правде, и какое тут отречение?»[4].

Сначала патриарх пытался просить прощения у царя (июль 1659): «Еще же и Самого Тебе, великий государь, молю, престани Господа ради туне на мя гневатися… Вси бо людие твои суть, и в руку твоею суть, и несть избавляющаго от святыя державы твоея. Сего ради паче милуй и заступай… Но о всех, аще чим преогорчих Тя, Великаго Государя, каюся и Господа ради прощения прошу, да и сам у Господа прощен будеши»[5]. Однако во время пребывания Никона в Крестном монастыре на Кий-острове царь собрал первый собор по его делу (16 февраля — 14 августа 1660), который после многих обсуждений не нашел причин для осуждения патриарха: «Да вместо благоговейного Никона, бывшаго Патриарха Московскаго, самовольно престол свой оставльшаго, ин Святейший Патриарх Московский правильно изберется, благодатию Духа Свята восхиротонисуется и в душев-

ную всего благочестиваго рода российскаго пользу на престол Патриарший возведется». Известный своей ученостью иеромонах Епифаний Славинецкий отметил: «О том, чтобы Никон чужд был архиерейства и священства, я не только писать, но и говорить не дерзаю. Я не нашел таких правил, чтобы архиерея, самовольно оставльшаго свой престол, но не отрекшагося архиерейства, отчуждали архиерейства и священства».

Зная о происходившем на соборе, Никон понимал, что Алексея Михайловича такое решение не удовлетворит. Поэтому, вернувшись в Воскресенский монастырь осенью 1660 г., он сделал еще одну попытку решить дело о взаимоотношениях патриарха и царя, согласно канонам, мирным путем. Единственным средством архипастырского воздействия на царя патриарх считал увещание, в котором «подобает всякому глаголу верна приводити свидетельства от богодухновенных книгописаний в научение благому и в постыжение лукавому»[6]. Он сделал выписки из Нового Завета, снабдив их комментариями, касающимися суда над ним, и послал тетради (более 200 с.) Алексею Михайловичу с надписью: «изволи милостиво сия тетради приняти, Божия завета нужнейшия заповеди, без них же невозможно всякому христианину спастися, со вниманием чести и, воистину, познаеши недостаточство свое пред Господем Богом и ближним. И аще почтеши, надеюся на Господа, яко милостив будеши нам. Аминь»[7]. Никон обратил внимание читателя на главное дело каждого христианина — соблюдение Божьих заповедей и «пребывание в воле Его». Он указал на то, что обличение всех, «делающих неправду», в том числе царя, — его долг как пастыря, что «подобает обличение и запрещение приимати, яко лечбу чистительную страстем, и здравие содевающу»[8]. Он подчеркнул жизненную важность очищения от греха через покаяние: «яко кончина греха — смерть, а кончина <деланию> заповедей Божиих — жизнь вечная», добавив, что кто ради человекоугодия не обличает согрешающего, тот «наветует в вечную жизнь».

Патриарх Никон призывал в свидетели на царский суд Христа, надеясь, что благодать Слова умягчит его сердце. Он заботился о спасении души своего царственного друга и боролся за то, чтобы во главе Российской империи стоял царь, способный благодатно исполнять свое служение в послушании церкви. Никон подчеркивал, что грех в личной и общественной жизни есть причина несчастий, следующих за уклонение от Божьей воли, и что единственным средством отсечения поврежденной грехом человеческой воли является выправление всей жизни, согласно церковному канону, и «стяжание благодати Святаго Духа». В

этом патриарх должен быть учителем царя, как вторая половина «Богомудрой двоицы», как духовное восполнение царя. Никон пытался с помощью Евангельского пространства помочь избавиться царю от мелких обид и претензий уязвленного самолюбия («Не ты, мужик, мой отец, но Вселенский Патриарх!») и вернуть глубину человеческих отношений «во Христе». Только на основе веры, а не из политических соображений, подсказываемых окружающими царя людьми, возможно было разрешить противостояние царя и патриарха по поводу будущего России. В конце своего послания патриарх явно сформулировал предмет спора с царем: «Яко идеже Церковь под мирскую власть снидет, несть Церковь, но дом человеческий и вертеп разбойников»[9]. Далее он предсказал превращение Москвы в «старый Иерусалим», избивающий пророков камнями. Царю не хватило мужества для покаяния, и это пророчество сбылось на позорном суде 1666 г.

Ниже приведено послание патриарха Никона царю Алексею Михайловичу, в котором сохранена нумерация листов рукописи, текст собственного послания выделен жирным шрифтом, ссылки на Новый Завет даны по современному образцу, комментарий приведен в примечаниях. В задачу комментария входило, во-первых, с помощью перевода на современный русский язык сделать более доступными для современного христианина мысли о пути спасения, высказанные величайшим подвижником и тайнозрителем Божьих судеб Никоном, а во-вторых, выявив внутренний диалог патриарха и царя, показать, на какую высоту могут быть подняты человеческие отношения «во Христе».

Примечания

[1] Предисловие // Служебник. М., 1656.

[2] **Никон**, патриарх. Письмо к Патриарху Цареградскому Парфению. 1660? // РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 3, л. 238а–277.

[3] Цит. по: **Аполлос** (Алексеевский), архимандрит. Начертание жития и деяний Никона, Патриарха Московскаго и Всея России. М., 1845. С. 156.

[4] Цит. по: **Макарий** (Булгаков), митрополит. История русской церкви. М., 1996. Т. 12, кн. 7. С. 196.

[5] Там же.

[6] **Никон**, патриарх. Духовные наставления христианину (Царю)// РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 1, л. 318.

[7] Там же, л. 298.

[8] Там же, л. 390.

[9] Там же, л. 391.

Поступила 16.04.2004 г.

Приложение

ДУХОВНЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ ХРИСТИАНИНУ (ЦАРЮ)

(л. 298а) Великому Государю Царю и Великому Князю Алексею Михайловичу всея Великия и Малыя и Белыя России самодержцу: изволи милостиво сия тетради приняти, Божия завета нужнейшия заповеди, без них же невозможно всякому христианину спастися, и со вниманием бы чести, воистину, познаеши недостаточство свое пред Господем Богом и ближним. И аще почтеши, надеюся на Господа, яко милостив будеши нам. Аминь.

(л. 299) **Яко подобает веровавшим Богови первее каятися по проповеди Иоанновой и самого Господа нашего Иисуса Христа. Горше бо будет ныне не кающимся, чем прежде благовестия осужденным***.

Мф. 4, 17. Оттоле начат Иисус проповедати и глаголати: покайтеся приближи бо ся Царство небесное.

Мф. 11, 20—22. (л. 299 об.) Тогда начат поносити градовом, в них же быша множайшая силы его, яко не покаяшася. Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вивсаида! Аще в Тире и Сидоне быша были силы бывшая в вас, древле убо во вретищи и пепле седяще покаялися быша, обаче Тиру и Сидону отраднее будет в день судный, неже вам.

Лк. 13, 1—3. Приидоша же неции в то время, возвещающе ему о галилеох, их же кровь Пилат смеси с жертвами их. И отвещав Иисус, рече им: Мните ли, яко галилеяне сии грешнейши (л. 300) паче всех галилеян бяху, яко сице пострадаша? Ни, глаголю вам, но аще не покаетеся, вси такожде погибнете. Или они осмьнадесяте, на них же паде столп Силоамский и поби их, мните ли, яко тии должнейшии бяху, паче всех человек живущих во Иерусалиме? Ни, глаголю вам, но аще не покаетеся, вси такожде погибнете.

Кор. 144. Ниже ропщите яко же неции от них ропташа, и погибоша от всегубителя. Сия же случишася о нем. Написа же ся в наше наказание: в них же кончина веков достиже.

(л. 301) Яко тех, иже во злых делех сущая, к мучению множицею предает ради предварившаго нечестия.

Рим. п 1. И яко не искусиша Бога имети в разуме, сего ради предаст их Бог в неискусен ум творити неподобная.

---

* Патриарх Никон в первую очередь заботился о спасении души царя Алексея Михайловича, который гневался на него напрасно, поэтому он начал послание с проповеди покаяния, предлагая покаяться перед Богом и друг перед другом и примириться. Словами апостола «написа же ся в наше наказание» он показал, что относит это наставление и к себе.

Сол. Елма любовь не прияша истинную еже спастися им. Сего ради посла им Бог действо прелести во еже веровати им во лжу*.

(л. 302) **Яко всяко сопротивословие аще и от любовнаго и благоговейного служения бывает отчуждает от Господа сопротив глаголющаго. Всяк же глагол Господень со всяким извещением приимати подобает****.

Оттоле начат Иисус сказовати учеником своим, яко подобает ему ити во Иерусалим и много пострадати от старец и архиереи и книжник, и убиену быти, и в третий день воскреснути. И предварив его, Петр начат претити ему, глаголя: Милостив ты, Господи, не имать тебе быти се. И обращься Иисус рече Петрови: Иди за мя, Сатана, соблазн ми еси, яко (л. 302 об.) не мыслиши, яже суть Божия, но яже человеческа.

И начат умывати ноги учеником и отирати лентием, им же бе препоясан. Прииде убо к Симону Петру, и глагола ему он: Господи, ты ли мои умыеши нозе? Отвещав Иисус, рече ему: Еже аз творю, ты не веси ныне, разумеиши же по сих. Глагола ему Петр: Не умыеши нозе мои вовеки. Отвещав ему Иисус: Аще не умыю тебе, не имаши части со мною.

(л. 303) **Яко недостоит преданием человеческим пользовати и отметати заповеди Божия*****.

По сих вопросиша его фарисее и книжницы: По что ученицы твои не ходят по преданию старец, но неумовенными руками снедают хлеб? Он же отвещав, рече им: Яко добре пророчествова Исаиа о вас, лицем рех, яко ж есть писано: сии людие устнами чтут мя, сердце ж далече отстоит от мене. Суе же чтут мя, учаще учения заповедий человеческих. Оставльше бо заповеди Божия, держите предания человеска.

---

* Пребывание во зле приводит к порабощению им человека. Отвергающий любовь (т. е. пребывание с Богом) оказывается во власти «действа прелести» (дьявола) и теряет способность к различению доброго и злого — «верует во лжу».

** Даже благочестивое и любящее сердце часто не в силах вместить широту Божьего промысла, действующего на нас. Мы можем только доверчиво исполнить Господний «глагол», не противословя.

*** Человеческие предания помогают сохранить форму благочестия, смысл которого в воссоединении человека с Богом. Заботясь о нашем спасении, Господь даровал нам сначала закон, а потом евангельские заповеди, его одухотворяющие. Форма зависит от исторических условий и может изменяться, поэтому следует больше заботиться о хранении заповеданного в Евангелии. При этом занимаясь исправлением обрядов и книг, патриарх при условии послушания церкви разрешал служить и по старым книгам, ради церковного мира допуская разные мнения о вещах, не затрагивающих существа веры.

(л. 304) **Яко подобает вся непрестанно хранити, яже Евангелием и апостолы от Господа преданная**.

Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам.

Беху бо праведни обои пред Богом, ходяща во всех заповедех и оправданиих Господних непорочно.

Слушаяй вас мене слушает, и отметаяйся вас мене отметается, отметаяй же ся мене отметается и пославшаго мя*.

(л. 305) **Яко обличение еже не любити Бога и Христа Его, еже заповеди Его не творити. Показание же еже любити, творение заповедей Христовых и терпение во иже о нем страданиих даже до смерти****.

Ин. 14, 21. Имеяй заповеди моя и творяй их он есть любяй мя.

Ин. 14, 24. Не любяй мя словес моих не соблюдает.

Ин. 15, 10. Аще заповеди моя соблюдете, пребудете в любви Моей: яко же и Аз заповеди Отца Моего соблюдох и пребываю в Того любве.

Аще пребудете во мне, и глаголи мои в вас пребудут. Ему же, аще хощете, просите, и будет вам.

(л. 306) Аще вы пребудете в словеси моем, воистину ученицы мои будете и разумеете истину, и истина свободит вы.

И аще кто услышит глаголы моя и не верует, аз не сужду ему. Не приидох бо да сужду мирови, но да спасу мир. Отметаяйся мене и не приемля глагол моих, имать судящаго ему, слово, еже глаголах, то судит ему в последний день. Прочая.

Рим. 99. Кто ны разлучит от любве Христовы, скорбь ли или теснота, или беда, или меч, яко же есть писано, яко тебе ради умерщвяемы есмы весь день (л. 306 об.) вменихомся, яко овца заколения. Но о всех сих препобеждаем за возлюбльшаго нас. И прочая.

(л. 307) **Яко почитает и славит Бога, иже волю его делаяй, обезчещает же преступаяй того закон*****.

Ин. 17, 4. Аз прославих тя на земли, дело соверших, еже дал еси мне да сотворю.

---

* Учение хранить евангельские заповеди вменялось в обязанность посланным на проповедь апостолам, потом епископам, принявшим благодать апостолов, а также Никону. Поэтому он вправе был сказать, что «отметающийся слов его, отметается пославшего его», т. е. Господа.

** Патриарх подчеркивал, что исполнение заповедей и закона действенно, когда основано на любви к Богу. Исполнение Божьего слова — ответ свободной души Богу, «возлюбльшему нас».

*** Бог прославляется в творящих Его волю, т. е. в святых. Мы призваны трудиться «в славу и похвалу Божию».

Мф. 5, 16. Сице да возсияет свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, иже на небесех.

Да будете светли чистотою и непорочни в день Христов, исполнени плоды правды Иисусом Христом в славу и похвалу Божию.

Иже в законе хвалишися, преступлением закона Богу досаждаеши.

(л. 308) **Яко аще и мнит кто исповедати Господа и слышати слово его, непокоряет же ся заповедем его, осудися. Аще и в дарованиих духовных некоего строения ради будет прощаем***.

Мф. 7, 21—27. Не всяк глаголяй ми «Господи! Господи!» внидет во Царство Небесное, но творяй волю Отца моего, иже на небесех. Мнози рекут мне во он день: Господи, Господи, не твоим ли именем пророчествовахом и твоим именем бесы изгонихом, и твоим именем силы многи сотворихом. И тогда исповем им, яко николи же знах вас, отъидете от мене, делателе беззакониа. Всяк убо, иже слышит словеса (л. 308 об.) моя сия и творит их, уподоблю его мужу мудру, иже созда храмину свою на камени, и сниде дождь, и приидоша реки, и возвеяша ветри, и опрошася храмине той, и не падеся, основана бо бе на камени. И всяк слышай словеса моя сия и не творяй их подобен есть мужу бую, иже созда храмину свою на песце, и сниде дождь, и приидоша реки, и возвеяша ветри, и опрошася храмине той и паде, и бе падение ея велие.

Что же мя зовете «Господи! Господи!» и не творите, яже аз глаголю. И прочая.

(л. 309) **Бога исповедают ведати, делы же его отмещутся, мерзцы суще и непокоривии, и на всяко дело благо неискусни****.

Ты веруеши, яко Бог един есть, добро твориши, и беси веруют и трепещут. Хощеши ли разумети, о человече суетне, яко вера без дел мертва есть.

И по мале: Яко ж бо тело без духа мертво есть, тако и вера без дел мертва есть.

(л. 310) **Яко иже о малых не веруяй Богови явлен есть много первее о лучших не веровав*****.

Аще земная рекох вам, и не веруете, како, аще реку вам небесная, веруете?

---

* Невозможно совершить Божье дело, нарушая заповеди, хотя иногда и духовные дарования Господь не отнимает у «делающего беззаконие» ради исполнения Своего промысла. Однако в конце последует осуждение.

** Называющие себя знающими Бога и не желающие свою веру доказать делом — люди мерзкие и непокорные, не способные к доброму делу.

*** Не верующий Богу в малом (не исполняющий малого дела, кажущегося не важным) не сможет исполнить и большего (того, что считал важным).

Верный в мале и во мнозе верен есть, и неправеден в мале и во мнозе неправеден есть.

Кая полза, братиа моя, аще веру глаголет кто имети, дел же не имать, еда может вера спасти его. И прочее.

(л. 311) **Яко не подобает небрещи влагающих разум, со вниманием чудная словеса слышащему внимати и творити хотения его***.

Мф. 15, 15—18. Отвещав же Петр, рече ему: Скажи нам притчю сию. Иисус же рече: Единаче ли и вы без разума есте, неужели разумеваете, яко всяко входящее во уста во утробу вмещается, и афедроном исходит, не сквернит человека.

Мф. 13, 19—23. Всякому слышащему слово царьствия и не внимающу, приходит лукавый и восхищает сеянное в сердцы его. Се есть иже при пути сеянное. И по мале: А иже на добрей земли сеянное, се есть слышай слово и разумевая, (л. 311 об.) иже плод приносит и творит, ово убо сто, ово ж шестьдесят, ово тридесят.

И призвав народ, рече им: Слышите вси и разумейте. И проч.

Ефес. Блюдите убо како опасно ходите, не яко немудри, но яко премудри: искупующе время, яко дние зли суть. Сего ради не бывайте безумнии, но разумевающе, что есть воля Божия святая и угодная.

(л. 312) **Яко горше убо осуждение ведящих и нетворящих неже иже по неведению согрешат безбедно****.

Лк. 12, 47—48. Он же раб, ведый волю господина своего и не сотворь, ни же уготовлься к хотению его, биен будет много. Неведый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало.

(л. 313) **Яко кончина греха смерть*****.

---

* Утвердившемуся в желании делом исполнить Божьи заповеди не хватает обычно понимания, что от него требуется. Ему нужен духовный наставник, «влагающий разум», который, слыша и «разумея чудная словеса» Христовы, возвещает Божью волю. Ищущий спасения да исполнит волю («творит хотения») наставляющего его на путь.

** Знающий путь и уклоняющийся от него больше осуждается, чем блуждающий в неведении.

*** Вопрос о послушании Богу — вопрос жизни и смерти. Уклонение от Бога — грех, т. е. смерть. Для понимания поступков патриарха Никона важно помнить, что он был в первую очередь монах, положивший жизнь на борьбу с грехом и познание Божьей воли. Для слепых судей он представлялся гордым, так как не искал похвал и наград от людей. Он — истинный Божий слуга, познавший Его славу, открывающуюся одним смиренным. «Смирение надеется на Бога — не на себя и не на человеков; и потому оно в поведении своем просто, прямо, твердо, величественно: слепотствующие сыны мира называют это гордостью» (святитель Игнатий Брянчанинов, т. 1, с. 539).

Ин. 3, 36. Не покаряяй же ся Сыну не узрит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

Рим. 93. Егда раби бесте греху, свободни бесте от правды. Кий убо плод иместе тогда. Оних же ныне стыдитеся, кончина онем смерть. И помале приобретение бо греха смерть, жало смерти — грех.

(л. 314) **Яко кончина заповедем Божиим жизнь вечная***.

Аминь, аминь, глаголю вам, аще кто слово мое соблюдет, смерти не узрит во веки.

Но пославый мя Отец, той мне заповедь даст, что реку или что возглаголю, и вем, яко заповедь его живот вечный есть.

Рим. 93. Ныне же свобождшеся от греха, поработивше же ся Богови, имате плод ваш во святыню, кончина же жизнь вечная.

(л. 315) **Яко не подобает преобидети судьбы Божии, но боятися, аще и не абие воздаяние будет****.

Убойте же ся паче могущаго и душу и тело погубити в геене.

Аще же речет раб он в сердцы своем «укоснит господин мой приити», начнет бити рабы и рабыня, ясти же и пити и упиватися, приидет господин раба того в день, в онь же не чает, и в час, в онь же не весть, и разсечет его пол, и часть его с неверными положит.

Се здрав бысть к тому не согрешай, да не горее ти что будет***.

(л. 315 об.) Блюдите убо, да не приидет на вы реченное во пророце: видите нерадивии и чудитеся, и узрите и исчезнете. Понеже дело аз соделаю во днех ваших, ему же не имате веровати.

Да никто же вас льстит тщимы словеси, сих бо ради грядет гнев Божий на сыны непокоривии.

(л. 316) **Яко делание греха отчуждает от Бога и присвояет диаволу****.

Аминь, аминь, глаголю вам, яко всяк творяй грех раб есть греху.

Вы сыны отца вашего диявола и похоти отца вашего хощете творити.

---

* Живущие по Божьим заповедям освобождаются от греха и наследуют вечную жизнь.

** Бойтесь уклониться от Божьего промысла и погибнуть, хотя наказание может последовать не сразу.

*** Исцелившись от греха и став на путь спасения, не греши, да не впадешь в больший грех.

**** Делающий грех становится рабом греха.

Егда бо раби бесте греху, свободни бесте от правды.

(л. 317) **Яко иже нас присвоение не во плоти сродства познавается, но в потщании хотений Божиих исправляется***.

Ин. 8, 47. Сый от Бога глаголы Божии послушает. И возвестиша ему, глаголюще: Мати твоя и братия твоя вне стоят, видети тя хотяще. Он же отвещав, рече им: Мати моя и братия моя суть слышащии слово Божие и творящии его.

Он же рече: Тем же убо блажени слышащии слово Божие и хранящии его.

Мк. Иже несть со мною, на мя есть, иже не собирает со мною, расточает.

Вы друзи мои будете, аще творите, (л. 317 об.) елика аз вам заповедаю.

Рим. 97. Елицы духом Божим водятся, сии суть сынове Божии.

(л. 318) Яко недостоит лгати, но истинствовати во веки.

Мф. 5, 37. Да будет же слово ваше ей ей ни ни, множайше же сего от лукаваго есть.

Ефес. Отложивше лжу, глаголите истину, кождо ко искреннему своему**.

Кол. Не лжите друг на друга.

(л. 318 об.) **Яко подобает всякому глаголу или вещи верна приводити свидетельства от богодухновенных книгописаний в научение благому и в постыжение лукавому*****.

Мф. 4, 3—4. И пришед к нему искуситель, рече: Аще сын еси Божии, рци камению сему, да хлеби будут. Он же отвещав, рече: Писано есть: не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих.

По сих вопросиша его фарисее и книжницы: Почто ученицы твои не ходят по преданию старец, но неумовенными руками снедают хлеб? Он же отвещав, рече им: Яко добре пророчествова (л. 319) Исаия о вас, лицемерех, яко же есть писано: сии людие устнами чтут мя, сердце же их далече отстоит от мене. Суе же чтут мя, учаще учения заповедий человеческих, оставльше заповеди Божия.

---

* Наше родство с Богом не по плоти, но по духу. «Усыновляются» Богу слышащие Божье слово и хранящие его.

** Патриарх Никон обращался к царю Алексею Михайловичу как к «искреннему» другу «во Христе», предлагая открыто и честно перед Богом разобраться в причинах их конфликта.

*** Подтверждая каждое свое слово выдержками из Священного Писания и действуя согласно его духу, Никон считал свою позицию истинной и хотел убедить в этом царя.

Мужие иудейстии и живущии во Иерусалиме вси, се вам разумно да будет, и внушите словеса моя, не бо, яко же вы мните, сии пияни суть, есть бо час третий дне, но се есть реченное пророком Иоилем: и будет в последняя дни, глаголет Господь: излию от духа моего на всяку плоть, и прорекут сынове ваши. И проч.

(л. 320) **Яко недостоит просто, ниже неиспытательно от лицемерствующих истину совосхищатися. От даннаго же нам от писания воображения познавати***.

Мф. 7, 15—16. Внемлите же, от ложных пророк, иже приходят к вам во одеждах овчих, внутрь же суть волцы хищницы, от плод их познаете их.

Ин. От сего уведят вси, яко мои ученицы есте, аще любовь имате друг ко другу**.

Ведети вам, яко никто же духом глаголяй речет анафема Иисуса.

(л. 321) **Яко не подобает инако учащим внимати, аще и воображаются во еже прельстити на обличение неизвещенных**.

Блюдитеся, да не кто вас прельстит. Мнози бо приидут во имя мое глаголюще, яко аз есмь Христос, и многи прельстят.

Внемлите, от книжник, хотящих ходити во одеждах и любящих целования на торжищих и предвозлежания на вечерях, иже снедают домы вдовиц, виною далече молящеся, сии приимут множайший суд.

Но аще мы или аггел с небесе благовестит вам паче, еже благове (л. 321 об.) стихом вам, анафема да будет. И яко же прежде рех, и ныне глаголю, аще кто вам благовестит паче, еже приясте, проклят да будет***.

(л. 322) **Яко достоит первее себе исправляти в якове либо согрешении, и потом иного обличати или учити****.

Что же видиши сучец во очесе брата твоего, бервна ж в твоем оце не смотряеши, или како речеши брату своему: остави, да изму сучец изо ока твоего, и се бервно во оце твоем, лицемере,

---

* Всякие рассуждения и мнения нужно сверять со Священным Писанием, чтобы не попасть под влияние искажающих истину.

** Подтекст обращения Никона к Алексею Михайловичу: «Не слушай наветчиков, давай рассудим дело по любви».

*** Благовестие мы получили полное, поэтому добавляющие нечто иное («инако учащие») неизбежно искажают истину, поэтому слушать таковых неполезно.

**** Здесь Никон имел в виду суд 1660 г. по делу об оставлении им Патриаршего престола. Поскольку вопрос не был решен, царь намеревался собрать более представительный суд с участием восточных патриархов. Никон предлагал ему прежде обратить внимание на свои грехи: вмешательство в церковные дела, гнев на патриарха.

измы первее бервно из очесе твоего и тогда прозриши изъяти сучец изо очеса брата твоего.

Приведоша же книжницы и фарисее к нему жену, в прелюбодеянии яту, и поставиша ю посреде, глаголаша ему: Учителю, сия (л. 322 об.) жена ята есть ныне в прелюбодеянии, в законе же нам Моисей повеле таковыя камением побивати, ты же что глаголеши? Се же реша искушающе его, да быша имели что глаголати на нь. Иисус же долу преклонися, перстом писаше на земли, не слагая им, якоже прилежаху вопрошающе его восклонься, рече к ним: Иже есть без греха в вас, прежде верзи камень на ню. И паки долу преклонься, писаше на земли. Они ж слышавше и совестию обличаеми, исхождаху един по единому, наченше от старец до последних. И оста един Иисус (л. 323) и жена посреди сущи. Восклоня же ся Иисус, ни единаго же виде точию жену, рече еи: Где суть, иже важдаху на тя, никии же ли тебе осуди? Она же рече: Никто же, Господи. Рече же ей Иисус: Ни аз тебе осуждаю. Иди и отселе к тому не согрешай.

Не судите, да не судими будете, им же бо судом судите, осудитеся.

Не судите и не осудитеся, не осуждайте и не осуждени будете.

Тем же безответен еси, о человече, всяк судяй, им же бо иного судиши, себе осуждаеши, тая же де бо твориши судяй, (л. 323 об.) вемы, яко суд Божий есть на творящия таковая. Помышляеши же ли се, о человече, судяй таковая, яко ты убежиши суда Божия.

(л. 324) **Яко не подобает судити кого о безвестных.**

Тем же не прежде времене судите, дондеже приидет Господь, иже просветит тайная тмы и объявит советы сердечныя, и тогда похвала будет комуждо от Бога.

(л. 324 об.) **Яко не подобает на лицеприятия судити**.

Ин. 7, 23—24. Аще обрезание человек приемлет в субботу, да не разорится закон Моисеов. На мя ли гневаетеся, яко всего человека здрава сотворих в субботу? Не судите на лица, но праведный суд судите.

(л. 325) **Яко не подобает осуждати кого прежде даже увесть опасно яже о нем, аще и многи суть оглаголющии***.

---

* Патриарх Никон указывал на недопустимость суда без достаточного исследования дела, а только на основании ложного обвинения («оглаголющих»). Он привел свидетельство из римского права, согласно которому суд не возможен, прежде чем опороченный увидит своих клеветников. Никона же на суд 1660 г. не пригласили и объяснения причин его ухода с патриаршей кафедры не спросили, а только собрали «сказки» свидетелей этого. Поскольку прошло уже два года с момента его ухода и за это время родилось много слухов и домыслов, то достоверность этих свидетельских показаний вызывает сомнение.

Ин. 1, 50—51. Глагола Никодим, пришедшый к нему нощию един сый от них: Еда закон наш судит человеку, аще не слышит прежде от него и разумеет, что творит.

Яко многи дни сотворшу ему тамо Фавст сказа цареви яже о Павле глаголя: Муж некий есть оставлен от Филипа южик, о нем же бывшу ми во Иерусалиме яве архиереи и старцы иудейстии, просяще на нь пря. К ним же отвещав, яко несть обычай римляном даяти кого человека, прежде даже оклеветаный, пред лицем видит (л. 325 об.) клеветники, место ж приимет о согрешении.

(л. 326) **Яко достоит во время удалятися наветствующих, попустивый бо впасти во искушение извод творит, иже (тому кто) волю Божию молитвою просит***.

Мф. 2, 13—15. Отшедшим же им се аггел Господень во сне явися, Иосифу глаголя: Востав, поими отроча и матерь его, бежи во Египет и буди тамо, дондеже реку ти. Хощет бо Ирод искати отрочате, да погубите. Он же востав, поят отроча и матерь его нощию и отъиде во Египет. Умершу же Ироду, се аггел Господень во сне явися Иосифу во Египте, глаголя: Востав, поими отроча и матерь его, иди в землю Иисраилеву, изо (л. 326 об.) мроша бо ищущии душу отрочате. Он же востав, поят отроча и матерь его и прииде в землю Иисраилеву. Слышав же, яко Архелай царствует во Иудеи вместо Ирода, отца своего, убояся тамо ити. Весть же прием во сне, отъиде в пределы Галилейския.

Мф. 4, 13. Слышав же Иисус, яко Иоанн предан бысть, отъиде в Галилею, оставль Назарет.

Мф. 5, 11. Блаженни есте егда поносят вам и изженут и рекут всяк зол глагол на вы лжуще мене ради.

И по мале: яко бо изгнаша пророки, иже бе прежде вас.

(л. 327) Мф. 10, 14—15. И иже не приимет вас, ниже послушает словес ваших, исходяще из дому или из града того, отрясите прах ног ваших. И проч.

Лк. 4. 28—30. Исполнишася вси ярости в сонмищи слышавшии сия и воставше, изгнаша его вон из града, и ведоша его до верху горы, на ней же град их создан бяше, да быша его низринули. Он же, прошед посреди их, идяше.

Мф. 10, 23. Егда убо гонят вас во граде сем, бегайте во другий град.

---

* Патриарх Никон обосновал законность своего ухода от царского гнева. Он понимал, что если бы он не ушел сам и продолжил ограждать церковь от вмешательства светской власти, то был бы изгнан, «яко бо изгнаша пророки, иже бе прежде вас». Он не желал вступать в явное противостояние с царем, так как для большинства окружающих причины разделения «собинных» друзей остались бы непонятными и при вмешательстве политиков мог возникнуть беспорядок.

Фарисеи же, совет приемше, изыдоша, како да его погубят. Иисус же, разуме, отлучися оттуду.

(л. 327 об.) Ин. 11, 51—53. От дне убо оного совещашася убити его, Иисус же не к тому дерзновением хождаше во Иудеях.

И преклонь колени моляшеся, глаголя: Отче, аще есть воля, да мимо идет чаша сия, обаче не моя воля, но твоя да будет.

Ин. 18, 1. Ведый же Иисус изыде со ученики своими на он пол потоца Кедрска, иде же бе вертоград, в он же вниде сам и ученицы его.

1 к Кор.145. Напасть вас не прият, разве человеческа, верен же Бог, иже не оставит вас искуситися паче, еже можете, но сотворит со искушением изводство, еже мощи вам претерпети*.

Деян. Савл же оскорбляше церковь, по домох входя, и плача мужа и жены, предаяше в темницу, (л. 328) они же убо разсеявшеся.

Уведан же бысть Савлу совет их, стрежаху же врата день и нощь, яко да того убиют, поемше же ученицы нощию свесиша по стене в кошнице.

1 к Кор. 194. Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа весть, сыи благословен во веки, яко не лжу. В Дамасце языческии князь Арефы царя, стрежаше Дамаск град, яти мя хотя, и оконцем в кошницы свешен бых по стене, и избегох от руку его.

Деян. Во оно же время возложи Ирод руце озлобити некия иже от церкве, уби же Иакова, брата Иоаннова мечем, И виде, яко (л. 328 об.) годе бысть иудеом, приложи яти и Петра. Беху же дние опресночнии. Его же и ем, всади в темницу, предав четырем четверицам воином стрещи его.

И по мале: Помавая же им рукою молчати, сказа им, како Господь его изведе из темницы. Рече же возвестити Иякову и братиям сия. И изшед, иде во ино место. Бывшу же дни, бе молва немала в воинех, что убо Петру бысть. Ирод же поискав его и не обрет, и истяза стражи, повеле отвести их. Изшед от Иудеи в Кесарию, живяше.

Деян. Видевше же господие ея, яко (л. 329) изыде надежда делания их, поемше Павла и Силу, привлекоша на торг ко князем и ведше их к воеводам, реша: Сии человецы возмущают наш град, иудее суще, и завещавают обычая, яже не достоит нам приимати, ни творити римляном сущим. И снидеся народ на них и воеводы, растерзавше им ризы, веляху палицами их бити. Многи же, давше им раны, всадиша в темницу.

И по мале: И убояшася, слышавше, яко римлянина еста. И пришедше, умолиша их изведше моляху изъити из града. И

---

* О себе патриарх Никон не беспокоился, ибо «верен Бог, который не оставляет в искушении дольше, чем можем претерпеть, но выводит из искушения».

изшедше ис темницы, приидоша к Лидии и ви (л. 329 об.) девше братию, утеша их и изыдоша.

Деян. Вам бе нужда глаголати слово Божие, но понеже отреваете его и недостойни сами себе творите вечныя жизни, се обращаемся во языки, сице заповеда нам Господь*.

Деян. И воздвигоша гонение велие на Павла и Варнаву и изгнаша их от предел своих. Она же, оттрясше прах от ног своих на них, приидоша во Иконию. И яко же снидоста от Македония. Сила же и Тимофей тужаше духом. Павел свидетелствуя иудеом Христа Иисуса, противящим же ся им и хулящим, отряс ризы своя, (л. 330) рече к ним: Кровь ваша на главах ваших. Чист аз отныне, иду во языки. И прочая**.

Тим. Аще кто инако учит, и не приходит ко здравым словесем Господа нашего Иисуса Христа. И еже по благочестию и учению разгорде ничесо же сведый, но болезнь о взысканиих и словопрениих, от них же бывает зависть, рвение, хулы, мнения лукава прихождения растленных человек умом и отчужденных от истины, мнящих приобретение быти благочестие, отступай от таковых.

Тим. В последняя дни настанут времена люта, будут человецы (л. 330 об.) самолюбцы, сребролюбцы, величави, горди, хулницы, родителем непокоривии, неблагодатни, непреподобни, нелюбовни, свадливи, диаволи, невоздержливи, некротцы, неблаголюбиви, предателе, продерзателе, горделиви, сластолюбцы паче неже боголюбцы, имуще образ благочестия, силы же его отметающеся, сих отвращайся***.

---

* Святейший Никон после совершения Святой литургии «пред Господем Богом и Спасом нашим Иисусом Христом, и пред Пречистой Богородицей, и Святыми ангелы, и всеми святыми, и пред множеством народа, и земли и небеси гнев царев изъявил,что гневен царь кроме истины. Сего ради и в церковное собрание не идет». (**Никон**, патриарх. Письмо к Патриарху Царегрaдскому Парфению. 1660? // РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 3). Патриарх уговаривал царя, как мог, «глагола слово Божие», но поскольку его слова царь не принял и не раскаялся, т. е. «сам себя сотворил недостойным вечной жизни», то оставалось только ждать. Возможность возвращения сохранялась: «не в дальние места отшед, аще царское величество на милость положит и гнев свой утолит, паки придем» // Там же.

** Однако царь не покаялся, и на суде 1666 г. патриарх сказал: «Кровь моя на твоей голове, царь!».

*** Благочестивый Алексей Михайлович считал управление церковью делом православного царя, так как, по-видимому, заботился о ее процветании. Никон указывал, что если за учение в церкви берется гордый и несведущий человек, то развивается болезнь взысканий и словопрений, порождающих зависть, рвение, осуждение, лукавые мнения. Мнимое благочестие лишается силы за отступление от заповедей.

Правило Греч. собора 15:

Без правды епископ изгнан, аще и в чуждем пределе пребывает, дондеже досаждение мимо идет.

Толкование. От буисти и горести возбраняюще святии отцы повелеша епископом в реченное время во инех епископиях пре (л. 331) бывати. Аще ж некий епископ исповедания ради чистыя нашея веры, или понеже бе поборник истине, рекше противясь властелем, не творящим истины, и того ради от своего града изгнан быв и во другий град приидет, не возбранится ту пребывати ему, дондеже обрести возможет и пременение бывшаго на нем досаждения*.

(л. 331 об.) **Яко не подобает себе вметати во искушения прежде времени от Бога прощеннаго, но молитися да не внити во искушение****.

Мф. Сице убо молитеся вы: Отче наш, иже еси на небесех, да святится имя твое.

И по мале: И не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго.

Ин. И хождаше Иисус по сих в Галилеи, не бо хотяше во Иудею ходити, яко искаху убити иудее. Бе же близ праздник иудейский сеннопотчение. Реша же к нему братия его: Преиди отсюду и иди во Иудею, да и ученицы твои видят дела, яже твориши. Никто же бо сокровенне творит (л. 332) что, и ищет сам дерзновенен быти. Аще сия твориши, яви себе мирови, ни братии бо его верова в онь. Глагола им Иисус: Время мое успе прииде, время ж ваше всегда готово, не может мир ненавидети вас, меня ж ненавидит, яко аз свидетелствую о нем, яко дела его зла суть. Вы взыдете в праздник сей, яко время мое успе исполнися.

Сия ж рек им, оста в Галилеи. Егда же взыдоша братия его, тогда и сам взыде в празник не яве, но сокровенне.

Лк. Воставше, молитеся, да не вни (л. 332 об.) дете в напасть.

(л. 333) **Яко подобает христианину во искушениих, от коегождо наводимых ему поминати иже в Богодохновенном Писании к предлежащему реченное: сице неискушена себе блюсти и сопротивныя упражняти*****.

---

* Согласно греческому правилу, Никон невиновен, так как оставил Патриарший престол, «противясь властям, не творящим истины».

** Самому искать испытания раньше Богом установленного времени не следует, но необходимо молиться об избавлении: «И не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго».

*** Во искушениях вспоминать соответствующие слова из Священного Писания: не обольщаться противником и твердо держаться «всякого глагола, исходящего из уст Божиих».

Тогда Иисус веден бысть в пустыню духом искуситися от диавола. И постився дний четыредесять и нощий четыредесять, последи же взалка. И приступль к нему искуситель, рече: Аще сын еси Божии, рцы, да камение сие хлеби будут. Он же отвещав, рече: Писано есть, не о хлебе точию жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем (л. 333 об.) из уст Божиих. И проч.

(л. 334) **Яко подобает христианину не боятися и подвизатися во обстоянии, ниже возвышатися от еже на Бога уповании. Дерзати ж яко Господу предстоящу и яже о нем устрояющу, и Святому Духу учащу и даже до ответа к сопротивным***.

Мф. 10, 28—31. Не убойтеся от убивающих тело, души же не могущих убити. Убойте же ся паче могущаго душу и тело погубити в геенне. Не две ли птицы ассарию продается и ни едина от них падется на земли без Отца вашего. Вам же и власи главнии вси изочтени суть, не убойтеся, убо мнозех птиц лучши есте вы.

(л. 334 об.) Лк. 12, 11—12. Егда же ведут вы на сонмища к началом и властем, не пецытеся, како или что отвещаете или что речете, Святый бо Дух научит вы в той час, яже подобает рещи.

Мр. 4, 37—40. И бысть буря ветрена велия, волны же вливахуся в корабль, яко погружатися ему. И бе той в корме на возглавнице спя, и возбуждше его, глаголаху ему: Учителю, небрежеши ли, яко погибаем. И востав, запрети ветру, и рече морю: Умолкни, улязи. И улеже ветр, и бысть тишина велия. И рече им: Что тако страшливи есте, како не имате веру?

(л. 335) Деян. Востав же священноначалник и иже с ним сущая ересь саддукейская, исполнишася зависти, и возложиша руце свои на апостолы, и послаша их в соблюдение общее. Аггел же Господень отверзе нощию двери темницы, извед же их, рече: Идити и ставше глаголите в церкви к людем вся глаголы жизни сея. Слышавше же, внидоша от утра в церковь и учаху.

2 Кор. Не хощем вас неведети, братие, о скорби нашей, бывшей нам во Ассии. И по мале: Яко от толики смерти изъяви нас и избави.

(л. 335 об.) **Яко подобает радоватися всякому спострадующемуся даже до смерти имени ради Божия и заповеди Его****.

---

* Во испытаниях христианину нужно исполнять должное без боязни и без превозношения от упования на Бога, но дерзновением, так как сам Господь «предстоит» и Святый Дух учит, как ответить противнику.

** Это настроение патриарха — радоваться, принимая страдания ради Божьего имени. Он писал царю: «Аз и умереть готов, только не во твое бы царствие».

Мф. 5, 10—12. Блаженни изгнани правды ради, яко тех есть царство небесное. Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесех.

Лк. 6, 22—23. Блажени есте, егда возненавидят вас человецы и разлучат вас, и поносят, и пронесут имя ваше яко зло Сына Человеческаго ради. Возрадуйтеся в той день и взыграйте, се бо мзда ваша многа на небесех.

Деян. И призвавше апостолы, бивше, (л. 336) запретиша им, не глаголати о имени Иисусове, и отпустиша их. Они же радующеся, идяху от лица собора, яко сподобишась о имени его безчестени быти. Весь же день во святилищи и по домох не престааху учаще и благовествующе Господа Иисуса.

Кор. Ему же бых аз, Павел, служитель, ныне радуюся во страданиих моих о вас и исполняю лишение страданий Христовех в плоти моей о телеси его, еже есть церковь.

(л. 337) **Яко не достоит оставляти о благочестии подвизающихся***.

Ин. 16, 31—32. Отвеща же им Иисус: Ныне ли веруете, се грядет час и ныне прииде, да разыдется кождо во своя. Мене же единаго оставите.

2 Тим. Веси ли се, яко отвратишася мене вси, иже во Асии. От них же есть Фигел и Ермоген. Да даст же Господь милость Онисифорову дому, яко многажды мя упокои и вериг моих не постыдеся, но бывша мя в Риме, тощно взыскав обрете. Да даст ему Господь обрести милость от Господа в день он. И елика во Ефесе послужи, добрее ты веси.

(л. 337 об.) 2 Тим. В первем моем ответе никто же со мною прииде, но вси оставиша мя, да не вменится им.

(л. 338) **Елика по общему возражаются и ответа приимут прещение****.

Мф. 15, 19. От сердца бо исходят помышления лукавая (злая), убийства, прелюбодейства, блудове, татьбы, лжесвидетельства, хулы, сии суть сквернящая человека.

Мф. 25, 41—43. Отъидите от мене, проклятии во огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его. Взалках бо ся, и не дасте ми

---

* Это напоминание о бывшей дружбе и просьба о помощи: патриарх боролся не против царя, а против духа времени, выразителями которого были многие представители боярства, не желавшие подчиняться церковным законам.

** Противоречащие здравому учению будут наказаны. Особенно осторожно следует относиться к «имущим образ благочестия, силы ж его отметающимся. И сих отвращайся». В этом поучении перечислены все отрицательные заповеди.

ясти. Возжадахся, и не напоисте мя. Странен, и не введосте мя. Наг, и не одеясте мя. Болен и в темницы, и не посетисте мене.

Лк. 6, 24—26. Горе вам, богатым, яко восприемлете утешение ваше. Горе вам, на (л. 338 об.) сыщенным, яко взалчете. Горе вам, смеющимся, яко восплачете и возрыдаете. Горе, егда рекут вам добре вси человецы.

Лк. 21, 34. Внемлите же себе, да никогда отягчают сердца ваша объядением и пиянством, и печалми житейскими, и внезапу найдет на вы день он.

Рим. И яко же не искусиша Бога имети в разуме, предаст их Бог в неискусен ум творити неподобная, и исполнены всякия неправды, лукавства, и прочая.

Рим. Иже бо не прелюбы сотвориши, не убиеши, не украдеши, не похощеши, и аще кая ина заповедь.

(л. 339) 1 Кор. Не лститеся, ни блудницы, ни прелюбодее, ни малакия, ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни пияницы, ни досадители, ни хищницы, Царствия Божия не наследят.

1 Кор. Да не како рвения, зависть, гнев, свары, оклеветания, гордыни, нестроения.

Ефес. Всяка горесть и ярость, гнев и вопль, и хула да возмется от вас со всякою злобою. Блуд же и всяка нечистота, и лихоимство, ниже да именуется в вас, яко ж подобает святым, и сквернословия, и буесловия, и блядословия, и яже неподобная.

Кол. Умертвите убо уды ваша, (л. 339 об.) сущая на земли, блуд, нечистоту, страсть, похоть злую, и лихоимство, еже есть идолослужение. Их же ради грядет гнев Божий на сыны непокоривыя. Ныне же отвержите гнев, ярость, злобу, хулу, сквернословие от уст ваших, не лжите друг на друга.

Тим. Беззаконным же и непокоряющимся, нечестивым и грешником, непреподобным и грешником, отцедосадителем и матередосадителем, мужеубийцам, блудником, мужеложником, лжем, клятвопреступником, и еже аще что ино, здравому учению (л. 340) противится, по благовествованию славы блаженнаго Бога, ему же вверен бых аз.

Тим. В последняя дни отступят нецыи от веры, внимающим духовом лестчим и учением бесовским, в лицемерии лжесловеснем созженым своею совестию, возбраняющим женитеся, удалятися брашен, их же Бог созда в восприятие со благодарением верным и познавшим истину.

Тим. Аще ли кто инако учит и не приходит к здравым словесем Господа нашего Иисуса Христа и еже по благочестию учению, разгорде, ничесо ж сведый, но болезнь (л. 340 об.) о взысканиих и словопрениих, от них же бывает зависть, рвение,

хула, мнения лукава, сожителства растленных человек умом и отчюженных от истинны, мнящих приобретение быти благочестие. Отступай от таковых.

2 Тим. В последняя дни настанут времена люта, будут бо человецы самолюбцы, сребролюбцы, величави, горди, хулницы, родителем непокориви, неблагодатни, непреподобни, нелюбиви, свадливи, диаволи, невоздержливи, некротцы, неблаголюбиви, предателе, продерзателе, горделиви, сластолюбцы (л. 341) паче, неже боголюбцы, имуще образ благочестия, силы ж его отметающеся. И сих отвращайся.

Тим. Бехом бо иногда и мы несмыслени, непокориви, заблужающе, работающе похотем и сластем различным, в злобе и зависти живуще, мерзцы, ненавидяще друг друга.

(л. 342) **Елика по согласному судятся, и благословно обетование имут***.

Мф. 5, 3—12. Блажени нищии духом, яко тех есть Царство Небесное. Блажени плачущии, яко тии утешатся. Блажени кротцыи, яко тии наследят землю. Блажени алчущии и жаждущии правды, яко тии насытятся. Блажени милостивии, яко тии помиловани будут. Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят. Блажени миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся. Блажени изгнани правды ради, яко тех есть Царство Небесное. Блажени есте, егда поносят вам (л. 342 об.) и ижденут, и рекут всяк зол глагол на вы, лжуще, мене ради. Радуйтеся и веселитися, яко мзда ваша многа на небесех.

Мф. 25, 34—37. Приидите благословении Отца моего, наследуите уготованое вам Царствие от сложения миру. Взалках бо ся, и дасте ми ясти, возжадах, и напоисте мене, странен, и введосте мя, наг, и одеясте мя, болен бех, и посетисте мене, в темнице бех, и приидосте ко мне.

Рим. 110. Аще же служай в служении, аще учай во учении, утешаяй во утешении и подаяй в простоте, предстояй со тщанием, милуяй с тихостию, любый (л. 343) нелицемерна, отметающеся злаго, прилепляюще же ся блазем, братолюбием к друг другу любезни, честию друг другу водящеся, тщанием неленостиви, духом горяще, Господеви работающе, упованием радующеся, скорби

---

* Живущие согласно заповедям Евангелия наследуют обетованное Царство. В этом поучении в противовес предыдущему перечислены все положительные заповеди, начиная с заповедей блаженства. Общий подход заключен в словах: «не побеждайтеся от зла, но побеждайте благим злое», «во всем составляйте себе, яко Божии слуги» и «исполните ми любовь, да то же мудрствуете вси, ту же любовь имуще».

терпяще, в молитве пождавающе, потребам святых причащающеся. Страннолюбие гоняще, благословите гонящая вы, благословите, а не клените. Радоватися с радующимися и плакати с плачущими. Тожде друг другу мудрствующе, невысокая мудрствующе, но смиреными со отводящеся, не бываите мудри (л. 343 об.) от себе. Ни единому же зло за зло воздающе, промышляюще добрая пред всеми человеки, аще мощно от вас, со всеми человеки мирующе. Не себе отмщающе, возлюблении, но дадите место гневу, писано бо есть: Мне отмщение, аз воздам, глаголет Господь. Но аще алчет враг твой, ухлеби его, аще ли жаждет, напои его, не побеждайся от зла, но побеждай благим злое.

2 Кор. Ни едино ни в чем же дающе претыкание, да непорочно будет служение, но во всем составляюще себе, яко Божия слуги, в терпении мнозе, в скорбех, в нуждах, в теснотах, (л. 344) в ранах, в темницах, в нестроениих, в трудах, во бдениих, в пощениих, в чищениих, в разуме, в долготерпении, в благости, в Дусе Святе, в любви нелицемерне, в словеси истинне, в силе Божии, оружии правды десными и шуими. Славою и безчестием, гаждением и благохвалением, яко лестци и истинни, яко неведоми и познаваеми, яко умирающе и се живи есмы, яко показаеми, а не умерщвляеми, яко озлобляеми, присно же радующеся. Яко нищи, многи же богатяще, яко ничесо же имуще, и содержаще вся.

(л. 344 об.) 2 Кор. Прочее ж, братие, радуйтеся, утвержайтеся, утешайтеся, тожде мудрствующе мирствуйте.

Гал. Плод же духовный есть, любы, радость, мир, долготерпение, благость, благостыни, вера, кротость, воздержание.

Ефес. Молю убо вы аз, юзник о Господе, достойно ходити званию, в не же звани бысте, всяцем смиреномудрием и кротостию, с долготерпением, носяще друг друга любовию, тщащеся блюсти единение духа, яко же и звани бысте всяцем смиреномудрием и кротостию с долготерпением, носяще друг друга любовию, тщащеся блюсти единение духа, яко же и звани бысте во едином уповании звания вашего.

Ефес. Бывайте убо друг другу блази, благоутробни, (л. 345) подающе себе, яко же и Бог о Христе дарова нам. Бывайте убо подобни Богу яко чада возлюбленая, и ходите в любви, яко ж и Христос возлюби нас и предаст себе за ны прошение и жертву Богови в воню благоухания.

Кор. Аще кое убо утешение о Христе, аще утешение любве, аще кое общение духа, аще кое милование и щедроты, исполните ми любовь, да то же мудрствуете вси, ту же любовь имуще.

Фил. Единодушни, единомудрени, ничто ж по рвению или тщеславию прочее, братие. Елика суть истина, елика честна, елика

праведна, елика чиста, елика любезна, елика (л. 345 об.) похвальна. Аще что добродетель, аще что похвала. Сия помышляйте, яже и научистеся и приясте, и слыщасте, и видесте, во мне сия творите.

Кор. Аще совостасте со Христом, вышних ищите, идеже Христос есть, одесную Бога седяй. Вышняя мудрствуйте, а не земная. Умросте бо, и живот ваш сокровен есть со Христом в Бозе.

Кор. Облецетеся убо яко избраннии Божии, святии и возлюбленнии, во утробу щедрот, и благость, и долготерпение.

1 Сол. Наказуйте безумныя, утешайте малодушныя, укрепляйте немощныя, долготерпение же ко всем (л. 346) блюдите, да не кто кому зло за зло воздаст, но всегда благое гоните к друг другу и ко всем, всегда радуйтеся, непрестанно молитеся, во всем благодарите. Се бо есть воля Божия о Христе Иисусе в вас. Духа не угашайте, пророчествия не уничижайте. Вся же искушающе, доброе содержите, от всякого вида зла удаляйтеся.

Ти. Старцем трезвеном быти, честном, целомудреном, здравствующем верою, любовию, долготерпением, старицам такожде, в строении священнолепне, ненавадницам, не вину многу порабощенам, доброучителным, да уцелому (л. 346 об.) дряют юныя, мужелюбицам быти, любочаднам, целомудренам, чистам, домодержицам блазем, повинующеся своим мужем, да не слово Божие хулится.

Ти. Воспоминай тем, началом и властем повиноватися и покаряти, на всяко дело благо готовом быти, ни единого же хулити, несварливом быти, кротком, всяку показующе кротость ко всем человеком.

Евр. Братолюбие да пребывает, страннолюбие не забывайте, тем бо не разумеша нецыи, прияша аггелы. Поминайте юзники, яко с ними связани, озлобленныя, яко и сами суще в теле. (л. 347) Честен брак во всем, и ложе нескверно. Блудником же и прелюбодеем судит Бог. Не сребролюбцы нравом, доволни сущими.

(л. 348) **Яко подобает врученным проповеди Евангельстей с молением и молитвою приседети, аще диаконом, аще пресвитером, неповинным, искушенным перваго жития***.

---

* Тех, кому вручается Евангельская проповедь (апостолов, епископов, священников, дьяконов), подобает избирать с молитвой из «неповинных греху» и испытанных в жизни: «таковии да искушаются прежде, потом же да служат непорочни суще». Избранный должен быть опытным человеком — «да не в поношение впадет и сеть диаволю», уметь распоряжаться в своем доме и иметь чистосердечных и послушных детей. Если кто не может этого делать, то как можно доверить ему служение в Божьей церкви. Поучение заканчивается цитатой о лице, достойном епископского служения. Епископ должен быть без пороков. Он — Божий строитель, сильный в здравом учении и в обличении противящихся.

Мф. 9, 37—38. Тогда глагола учеником своим: Жатва убо многа, делателей же мало, молитеся убо господину жатве, да изведет делатели на жатву свою.

Лк. 6, 13—16. И егда бысть день, пригласи ученики своя и избра от них дванадесят, их же и апостолы именова, Симона, его же нарече Петра, и Андрея, брата его, Иакова и Иоанна, Филиппа и Варфоломея, Фому и Матфея, Иакова Алфеова (л. 348 об.) и Симона, нарицаемаго Зилота, Иуду Иаковля и Иуду Искариотскаго, иже и бысть предатель.

Лк. 10, 1. По сих же яви Господь и инех 70 и посла их по два пред лицем своим во всяк град и место, амо же хотяше сам ити. И проч.

Деян. 1. Первое убо слово сотворих о всех, о Феофиле, их же начат Иисус творити же и учити, до него ж дне заповедав апостолом духом святым, их же избра вознесеся.

Деян. И поставиша два, Иосифа, нарицаемаго Варсаву, иже наречен бысть Иуст, и Матфеа, и помолившеся, реша: Ты, Господи, сердцеведче всех, покажи, его же избра от сих (л. 349) обоих единого прияти причет служения сего и апостолства, от него же испаде Иуда, ити в место свое. И даша жребия има, и паде жребий на Матфея, и причтен бысть ко единонадесятим апостолом.

Тим. Аще кто епископству хощет, добру делу желает. Подобает убо епископу непорочну быти, единой жене муж, трезвену, целомудру, красну, страннолюбцу, учителну, не пианицы, не биицы, не сварливу, но кротку, не мшелоимцу, не сребролюбцу, своего дома добре правящу, чада имуща в покорении со всякою чистотою. Аще ли кто своего дому не весть (л. 349 об.) правити, како о церкви Божии прилежит. Не новокрещену, да не в поношение впадет и сеть диаволю. Диаконом такожде честном, недвоесловцем, не вину многу внимающим, не скверностяжателном, имущим таинство веры в чистей совести. И таковии да искушаются прежде, потом же да служат непорочни суще.

Тим. Сего ради оставих тя в Крите, да ненаконченная исправиши и поставиши по градох попы, яко же ти аз завещах, аще кто есть без вины единой жене муж, чада имея верна, не во укорении блуда или непоко (л. 350) рива. Подобает бо епископу без порока быти, яко Божию строителю, не напрасну, не гневливу, не пианице, не биице, не скверностяжателну, но страннолюбцу, боголюбцу, целомудрену, праведну, преподобну, воздержну, пособствующу по вернем словеси, да силен будет и утешати в здравом учении, и сопротивищаяся обличати.

(л. 351) **Яко недостоит о рукоположениих благоугодном быти, ниже непокровенне на та приходити, не бо безбедно есть неискусное. Водящаго же ся о нечесом явлевати, да ниже той причастится грех ниже прочии отсечени будут, но паче боятися навыкнут***.

Тим. Руки скоро ни на кого же возлагай, ниже причащаяйся грех чужих.

1 Тим. На попа хулы не приемли, разве аще не при двою или триех свидетелех, согрешающая же пред всеми обличай, да и прочии страх имут.

(л. 353) **Яко не подобает избранному о себе приходити на проповедь. Пождавати же время Христова благоволения, и начинати убо проповедание, егда повеление будет. Проповедати же о нем к ним же послан бысть****.

Мф. 10, 5—6. Сия обанадесяте посла Иисус, заповедав им, глаголя: На путь язык не идите и во град самарянский не внидите. Идите ж паче ко овцам погибшим дому Израилева.

Ин. 8, 42. Аз от Бога изыдох и приидох, не бо от себе приидох, но он мя посла.

Деян. Ови убо разсеяни бывша от скорби, (л. 352 об.) бывшая при Стефане, проидоша до Финикия и Кипра и Антиохия, никому же глаголюще слово, разве единем иудеом.

Рим. Павел, раб Иисус Христов, зван апостол, отлучен во благовествование Христово. Како же услышат без проповедающаго, како же проповедят, аще не послани будут.

Тим. Павел, апостол Иисус Христов, по повелению Бога и Спаса нашего.

(л. 353) **Яко подобает званому в проповедь евангельскую абие послушати, а не отлагати**.

Лк. 9, 59—60. Рече же к другому: Прииди, последуй ми. Он же рече: Господи, повели ми первие ити и погребсти отца моего. Рече же ему Иисус: Остави мертвых погребсти свою мертвеця, ты же шед, проповедуй Царствие Божие.

---

* Рукополагающий недостойного грешит, так как неискусный священник является причиной многих бед. Дела же рукополагаемого должны быть «явлены», чтобы и на нем греха не было, и прочие имели страх Божий.

** Не подобает по своей воле проповедовать, необходимо ожидать Христова благоволения и начинать проповедь, когда будет повеление. Патриарх Никон подчеркивал, что Господь сам призывает на апостольское и святительское служение и что он (Никон) не по своей воле стал Российским первосвятителем, но по Божьей воле. Поэтому в следующем поучении он писал, что «званому на проповедь евангельскую следует, все оставив, безотлагательно приниматься за дело».

Гал. Егда же благоволи Бог, избравый мя от чрева матере моея и призвав благодатию своею открыти Сына своего во мне, да благовествую его во языцех, абие не приложихся плоти и крови, ни взыдох в Иерусалим, кои же пред ним мене апостолом, но идох во Аравию (л. 354) и паки возвратихся в Дамаск.

(л. 354 об.) **Яко не достоит инако учити***.

Ин. 10, 1—2. Аминь, аминь, — глаголю вам, — не входяи дверми во двор овчии, но прелазя инуде, он тать есть и разбоиник, а входяи дверми пастырь есть овцам.

И по мале. Ин. 10, 11. Аз есмь пастырь добрый. Вси, елицы приидоша, татие беху и разбойницы, но не послушаша их овцы.

Гал. Но и аще мы вам или ангел с небесе благовестит паче, еже благовестихом вам, проклят да будет. Яко же преже рекох и ныне паки глаголю: Аще кто вам благовестит паче, еже приясте, проклят да будет.

Тим. Аще кто инако учит и не при (л. 355) ходит к здравым словесем Господа нашего Иисуса Христа, ни же по благочестии учению разгорде ничто ж сведыи. И прочее.

Яко подобает вся предчиненная от Бога в Евангелии и от апостол учити веровавшия, и елика сим последующая.

Мф. Шедше, научите вся языки, крещающе их во имя Отца и Сына и Святаго Духа и учаще их блюсти вся, елика заповедах вам.

(л. 356) **Яко вверeным словесем Господня учителства, аще умолчит что от нужных, еже к Божию благоугождению, повинен есть крови, еже в беду впадающих****.

Лк. 11, 52. Горе вам, законником, яко взясте ключ разумения, сами не входите и хотящим внити возбраняете.

Деян. И якож снидоша от Македония Сила и Тимофей, тужаше духом Павел, засвидетелствуя иудеом Христа Иисуса, противящим же ся им и хулящим, отряс ризы, рече к ним: Кровь ваша на главах ваших, чист аз, отныне во языки иду.

Деян. Тем же свидетелствую вам в днешнии день, яко чист есмь (л. 356 об.) от крове всех, не бо обинухся возвестити вам весь совет Божии***.

---

* Званому на проповедь недостойно учить чему-либо, кроме «здравых словес Иисуса Христа», т. е. Его заповедей.

** Если поставленный от Господа учительствовать умолчит о нужном для благоугождения Богу, то он будет виновен как убийца согрешающих по неведению. Поэтому патриарх, как пастырь, не взирая на лица, строго обличал согрешающих, считая себя ответственным перед Богом за спасение их душ.

*** Научивший Божьим заповедям не отвечает за отказывающихся их исполнять.

(л. 357) **Яко недостоит иным нужная возлагати, ихже сам не исправи***.

Лк. 11, 46. И вам, законником, горе, яко связуете человеком бремена тяжка, неудобь носима, и сами единем перстом вашим не прикасаетеся бременем.

(л. 357 об.) **Яко подобает предстоятелю слова образ предлежати иным всякаго блага и исправлену прежде даже учити**.

Мф. 11, 28—29. Приидите ко мне вси тружающиися и обременении, и аз упокою вас. Возмите иго мое на ся и научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем.

Ин. 13, 12—15. Егда убо умы ноги учеником, взят ризы и возлег паки, рече учеником: Весте ли, что сотворих вам? Вы глашатаете мя, учителя и Господа, и добре глаголете, есмь бо. Аще убо аз омых вам ноги, Господь и учитель, и вы должни есте друг друга умывати нозе, образ бо дах вам, (л. 358) да яко же аз сотворих вам, и вы творите.

Деян. Вся показах вам яко тако труждающимся подобает заступати немощныя.

1 Кор. Подобни ми бывайте яко же аз Христу.

1 Тим. Никто же о юности твоей да не нерадит, но образ буди верным в слове, в житии, в любви, в вере, в чистоте.

(л. 359) **Яко подобает предстоятелю слова своими исправленьми уверити веровавшия**.

Мф. Вы есте соль земли. Аще же соль обуяет, чим осолится? Ни во что же потребна есть, разве да иссыпана будет вне и попираема от человек.

Ин. 6, 37—38. Все, еже даст ми Отец, ко мне приидет и грядущаго ко мне не иждену вон, яко снидох с небесе, не да творю волю мою, но волю пославшаго мя Отца.

Ин. 6, 40. Се же есть воля пославшаго мя, да всяк видяй Сына и веруяй в онь, имать живот вечный.

1 Сол. Кто бо наше упование или радость или венец похвале, (л. 359 об.) аще не вы пред Господем нашим Иисусом Христом в пришествие его, вы бо есте слава наша и радость.

---

* Три следующих поучения почти об одном: не «достоит» возлагать на других правила, которые сам не исполнил; прежде чем учить, предстоятель Слова должен сам стать «образом всякого блага»; предстоятелю Слова следует своими делами утверждать в вере слушающих. Понимая, что проповедовать Евангелие нужно не только словами, но и всей жизнью, «Патриарх Никон всегда и везде являлся примером трудолюбия, исправности и благоразумной опытности; первый исходил на всякое дело, и после всех полагал конец своим трудам» (**Михайловский С. В.**, протоиерей. Жизнь Святейшего Никона Патриарха Всероссийского. М., 1878. С. 195).

(л. 360) **Яко подобает предстоятелю слова проходити грады и веси вся врученыя ему**.

Мф. 4, 23. И прохождаше всю Галилею Иисус и уча на сонмищих, и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всяк недуг и всяку болезнь.

Лк. 8, 1. И сам хождаше по вся грады и веси, проповедая Царствие Божие и благовествуя, и дванадесяте с ним.

(л. 361) **Яко подобает вся призывати к послушанию Евангелия, и со всяцем дерзновением возвещати Слово, и свидетельствовати истину. Аще и неции возбраняют и гонят яковем годе нравом (как угодно) даже и до смерти***.

Мф. 10, 27—28. Еже, глаголю вам, во тме, рцыте во свете, и еже во уши слышите, проповедите на кровех и не убойтеся от убивающих тело, души же не могущих убити.

Лк. Брак убо уготован, звании же не быша достоини, шедше убо на распутия, и еликих аще обрящеши, призовите на браки.

Ин. 18, 20. Отвеща им Иисус: (л. 361 об.) аз со дерзновением глаголах миру, аз всегда учих на сонмищи и в церкви, идеже люди сходятся, и особе не глаголах ничто же.

Деян. Ведше же их, поставиша на сонмищи, и вопроси их архиерей, глаголя: не запрещением ли запретихом вам не учити о имени сем. И се исполнисте Иерусалим учения вашего и хощете навести на ны кровь человека сего. Отвещав же Петр и апостоли, реша: Повиноватися подобает Богу паче, нежели человеком.

Деян. Обаче Дух Святый по градех свидетелствует ми, глаголя, яко узы мене и скорби ждут. Но ни о едином же (л. 362) слово творю, ни имам душу мою честну себе, яко совершити течение мое с радостию и служение, еже приях от Господа Иисуса Христа, засвидетелствовати благовествование благодати Божия.

Сол. Сами бо весте, братие, вход наш, иже к вам, яко не тощ бысть, но преже пострадавше с досаждением, яко же и сами весте, в Филиппех дерзнухом о Бозе нашем глаголати к вам Евангелие Бога нашего со многим подвигом.

---

* Всех следует призывать к слушанию и исполнению Евангелия, безбоязненно возвещая Слово и свидетельствуя истину, как бы некоторые не запрещали и не доводили до смерти. Этим поучением патриарх подтверждал свое намерение свидетельствовать истину, несмотря на недовольство царя, так как «повиноваться подобает Богу больше, чем человекам». Цитируя слова апостола Павла «яко узы мене и скорби ждут», Никон относил их и к себе.

(л. 363) **Яко подобает приемших слово истинное утверждати посещением***.

Деян. По днех же неких рече Павел к Варнаве: Возвращшеся посетив братию нашу по всех градех, в них же возвестихом слово Божие, яко суть.

1 Сол. Мы бо, братие, осиревше от вас ко времени и часу лицем, а не сердцем, лищше же потщахомся лица вашего видети многим желанием, зане восхотехом приити к вам, аз убо, Павел, и единою и дващи, но возбрани нам сатана.

И по мале. 1 Сол. Тем же уже не терпяще благоволихом остати (л. 363 об.) во Афинех едини и послахом Тимофея, брата нашего и служителя Божия во благовествовании Христове, утвердити вас и утешити о вере вашей, еже ни едино смущение имети в скорбех сих, сами бо весте, яко все и с тое лежим.

(л. 364) **Яко свойственно есть любящим Христа, еже во мнозей твердости любве, о учимых со всяцем прилежати тщанием, и всяцем образом аще и даже до смерти пождавати учителством и во общине и особь****.

Ин. Пастырь добрый душу свою полагает о овцах.

Ин. 21, 15—17. Егда ж обедоваша, глагола Симону Петру Иисус: Симоне Ионин, любиши ли мя паче сих? Глагола ему: Ей, Господи, ты веси, яко люблю тя. Глагола ему: Паси агнца моя. Глагола ему паки второе: Симоне Ионин, любиши ли мя? Глагола ему: Ей, Господи, ты веси, яко люблю тя. (л. 364 об.) Глагола ему третицею: Симоне Ионин, любиши ли мя? И рече ему: Господи, ты вся веси, ты веси, яко люблю тя. Глагола ему Иисус: Паси овцы моя.

Деян. Во едину ж от субот собраном учеником преломити хлеб. Глаголаше им Павел, хотя изыти наутрия, прострет же

---

* Приведенные в этом поучении слова апостола Павла святитель Иоанн Златоуст истолковывал их как пример истинной любви «во Христе», поэтому ими же патриарх Никон надеялся достучаться до сердца своего бывшего друга. Приведем слова из одного его письма к Алексею Михайловичу: «...пишу не потому, что хлеба лишаюся, но любви». Он просил о личной встрече: «осиревше от вас лицем, а не сердцем, потщахомся лица вашего видети многим желанием», надеясь в разговоре лицом к лицу рассеять козни лукаваго и восстановить дружбу «во Христе».

* Патриарх Никон не без оснований считал себя духовным наставником царя и пытался ему объяснить, что как Господь, зная не только немощь Петра, но и его любовь, простил его предательство, так и он, Никон, не имеет обиды на царя за его гнев и что готов «во мнозей твердости любве» молиться о своем ученике, ожидая отступления гнева, и все принять ради его спасения, «даже до смерти».

слово даже до полунощи. И по мале. Шед же и преломив хлеб и вкусив, беседовав даже и до зари, изыде. Яко ничто же обинухся от полезных, еже не сказати вам и научити вас пред людьми и по домех, (л. 365) засвидетелствую иудеом же и еллином, иже к Богу покаяние и веруя же в Господа нашего Иисуса Христа. Тем же бодрствуйте, поминающе, яко три лета нощь и день не престах со слезами наказуя единого когожде вас. Самимо бо весте, братие, болезнь вашу и труд нощь и день делающе, за еже не отягчити никого же от вас, проповедахом слово Божие. И прочее.

(л. 366) **Яко предстоятелю Слова милостиву и благоутробну быти подобает, и паче же о озлобленных душах***.

Мф. 9, 11—13. Видевше же фарисее, реша ко ученикам его: Почто с мытари и грешники яст учитель ваш? Иисус же слышав, рече: Не требуют здравии врача, но болящии, шедше научитеся, что есть милости хощу, а не жертвы. Не приидох бо призвати праведных, но грешных на покаяние.

Мф. 9, 36. Видев же народ милосердова о них, яко бяху смятени, аки овцы, не имуща пастыря.

(л. 367) **Яко подобает и в телесных потребах милосерду быти о веровавших и пещися ими**.

Мф. 15, 32. Милосердую о народе, яко уже три дни преседят ми и не имут, что ясти, и отпустити их не ядшя не хощу, да не како изнемогут на пути.

Мф. 1, 40—41. И пришед к нему прокажен, моля его и кланяяся ему, глаголя: Аще хощеши, можеши мя очистити. Иисус же милосердовав простер руку, косну и и глагола ему: Хощу, очистися.

Деян. Во дни же тыя множащимся учеником бысть в Еллинех и ко иудеом, яко презираеми бяху в службе повседневнеи вдовицы их, (л. 367 об.) призваша же дванадесяте множество ученик, реша: Изберите, братие, мужи от вас свидетельствованы седмь, исполнени Духа Свята и премудрости, их же поставим над требованием сим.

(л. 368) **Яко не подобает предстоятелю Слова и в малых сам действовати. Любопочитаем должным о лучшем же потщание оставити**.

---

* Три следующие поучения означают для пастыря слова Спасителя: «научитеся, что есть милости хощу, а не жертвы».

Предстоятелю Слова следует быть милостивым и «благоутробным», особенно по отношению к грешникам, также заботиться и о телесных нуждах верующих. Однако «в малом» действовать не самому, а через помощников.

Призвавше же дванадесяте множество ученик реша, не угодно есть нам оставльше Слово Божие и служити трапезам, мы же в молитве и служении Слова претерпим.

(л. 368 об.) **Яко не подобает преходити останки словесныя учителством в ласкании слышащих, во извет своих сластей или потреб, но таковым быти яко пред Богом в славу Его глаголющим***.

Вся же дела своя творят, во еже видетися от человек, разширяют бо хранилища своя и величаются вскрилием риз своих, любят же предвозлежание на вечерях и председания на сонмищах и еже зватися от человек равви. Вы же не нарицайтеся учители, един бо есть учитель ваш Христос, вси же вы братия есте. И не нарицаите себе отца на земли, един бо есть Отец ваш, иже на небесех, (л. 369) ни же нарицаитеся наставницы, един бо есть наставник ваш Христос.

Ин. 7, 16—18. Мое учение несть мое, но пославшаго мя, аще кто волю свою творит, познан будет от учения, аще от Бога есть или аз о себе глаголю, иже о себе глаголя и славу свою ищет. Ищай же славы пославшаго его, сей истинен есть, и неправды в нем несть.

Кор. Несть мы бо, яко же нецыи, корчемствующе Слово Божие, но от чистоты, яко от Бога, пред Богом о Христе глаголем.

1 Сол. Утешение бо наше не от прелести, ни нечистоты, ни же лестию, но яко ж искусихомся от Бога верни быти, прияти благовествование, сице (л. 369 об.) глаголем, не яко человеком угождающе, но Богу искушающему сердца наша. Не бо в слове ласкания, когда быхом, яко ж весте, ни же виною лихоимания, Бог свидетель, ни ищуще от человек славу, ни от вас, ни же от инех, могуще в тяготе быти, яко Христови апостоли.

---

* Не следует учительствовать «в ласкании слышащих», для своего удовольствия или ради нужд, необходимо говорить как перед Богом во славу Его. Размолвка между Никоном и Алексеем Михайловичем началась со спора о водосвятии на Богоявление в 1658 г., когда царь в запальчивости сказал: «Не ты мой отец, но Вселенский Патриарх!» Вселенские же патриархи приезжали в Россию за милостыней и просили заступничества от турок, поэтому они старались угодить царю хотя бы ласкающими его самолюбие речами, признавая его безусловное главенство над церковью. Патриарх остерегал царя от сыновнего послушания им вопреки заповедям: «един бо есть Отец ваш, иже на небесех, един бо есть наставник ваш Христос». Заметим, что и Никон не поучал царя от себя, а старался обратить его внимание на слова из Евангелия: «не мы, как кормчий, управляем Словом Божиим, но от чистоты, как от Бога, перед Богом говорим о Христе».

(л. 370) **Яко не подобает предстоятелю Слова безчестие приимати <от обладающих> властию, но ниже возвышатися на тех, но паче, еже к тем смиренномудрия степень имети***.

Мф. 24, 45—51. Кто убо есть верный раб и мудрый, его же поставит господин его над домом своим, еже дати им пищу во время их. Блажен раб той, егоже пришед господин его обрящет тако творяща. Аминь глаголю вам, яко над всем имением своим поставит его. Аще ли же речет злый раб той в сердцы своем: коснит господин мой приити, и начат бити клевреты своя, ясти же и пити с пияницами. (л. 370 об.) Приидет господин раба того в день, вонь же не чает, и в час, воньже не весть. И протешет его полма, и часть его с неверными положит: ту будет плачь и скрежет зубом**.

Ин. 13, 13—15. Вы глашаете мя учителя и господа: и добре глаголете, есмь бо. Аще убо аз умых ваши нозе, господь и учитель: и вы должни есте друг другу умывати нозе. Образ бо дах вам, да якоже аз сотворих вам и вы творите.

Лк. 22, 24—27. Бысть же и пря в них, кий мнится в них быти болий; Он же рече им: царие язык господствуют ими, и обладающие ими благодателие нарицаются. Вы же не тако: но болий в вас да будет яко мний, и старей, яко служай. Кто бо болий; возлежай ли или служай; (л. 371) не возлежай ли; аз же посреде вас есмь яко служай***.

Деян. От Милита ж посла во Ефес призвати попы церковныя, яко же приидоша к нему, рече к ним: Вы весте, яко от перваго дни, отнели ж приидох во Асию, како с вами все лето бых, работая Господи со всяцем смиреномудрием и многими слезами и напастьми, прилучшимся от иудейских навет.

Кор. В сладость бо приемлете безумныя мудри суще, приемлете бо, аще кто вас порабощает, аще кто поядает, аще кто при-

---

* Здесь Никон дал определение симфонии церковной и государственной властей через взаимоотношения патриарха и царя: предстоятель Слова (патриарх) должен занимать достойное положение среди власть имущих, чтобы иметь возможность проповедовать Слово, но не должен возносить себя выше светских властей, пребывая в смиренномудрии.

Патриарх Никон оставил престол, протестуя против унижения достоинства церкви и патриаршего сана, но сам всегда подчинялся царским приказам.

** Эта притча может быть понята применительно к царской власти как напоминание Алексею Михайловичу, что с него спросится, если он не будет править согласно заповедям Господа, давшего ему власть.

*** Спор, кто из двух «великих государей» — царь или патриарх — имеет первенство, Никон перевел из политической плоскости в духовную: земному царю подобают власть и слава, патриарху же, как ученику Христову, — служить и «работать Господи со всяким смиреномудрием и многими слезами и напастьми».

емлет, аще кто величается, аще кто вы в лице биет. По досаждению глаголю, зане мы, яко изнемогохом в части сей.

(л. 372) **Яко не подобает по зависти или рвению или любопрению, еже к неким проповедати Евангелие***.

Мф. 12, 18. Се отрок мой, егоже изволих: возлюбленный мой, наньже благоволи душа моя: положу дух мой на нем, и суд языком возвестит.

Фил. Неции убо завистию и рвением, неции же благоволением Христа проповедуют. Ови убо от любве, ведяще, яко во ответе Евангелия лежу. Ови же рвением Христа проповедуют нечисте мняще печаль навести юзам моим.

(л. 373) **Яко не подобает человеческими лихоимании приимати в проповедь евангельскую, да не скрыется от них божественная благодать**.

Мф. 11, 25. Исповедаю ти ся Отче, Господи небесе и земли, яко утаил еси сия от премудрых и разумных и открыл еси та младенцем.

1 Кор. Не посла бо мене Христос крестити, но благовестити, но в премудрости слова да не упразднится Крест Христов.

1 Кор. И аз убо пришед к вам, братие, не по преодержиму словеси или премудрости, возвещая вам тайну Божию, не бо судих ведети, что в вас точию Иисуса Христа, и сего распята, и аз в немощи и страсе и тре (л. 373 об.) пете мнозе бых к вам. И слово мое и проповедь моя не по препрению человеческия мудрости, но в явлении духа силы. Да вера ваша не в премудрости человеческой, но в силе Божией.

(л. 374) **Яко не подобает благоволение проповедания мнети своею силою содевати, но во всем на Бога уповати****.

Упование же таково имамы Христом к Богу, не яко доволни есмы о себе помыслити, что яко от себе, но доволство наше от Бога, иже удовли нас служителя быти Новому Завету.

(л. 375) **Яко не подобает учиненному в проповедь евангельскую стяжавати множае, что от нужных яже о нем потреб**.

Мф. 10, 9—10. Не стяжите злата, ни сребра, ни меди при поясех ваших, Ни пиры на пути, ни двою ризу, ни сапог, ни жезл: достоин бо есть делатель мзды своея.

Тим. Никтоже воин бывает, обязуется куплями житейскими, да воеводе угоден будет.

---

* Не следует проповедать Евангелие с «ревностию не по Бозе».

** Не подобает думать, что благоволение проповедания исполняется человеческой силой, но необходимо уповать на Бога.

(л. 376) **Яко не подобает влагати себе в житейская попечения и пристрастием сих упражнятися**.

Лк. 12, 13—14. Рече же некии к нему от народа: Учителю, рцы брату моему, да разделит со мною наследие. Он же рече: Человече, кто мя постави судию или делителя над вами?

Тим. Никтоже воин бывает, оплетается куплями житейскими.

(л. 377) **Яко иже ради угождения слышащих небрегущии дерзновение, еже о божественных хотениих, онем себе порабощают, имже угодити хотя, Господня владычества отпадают***.

Ин. 5, 44. Како вы можете веровати, славы друг от друга приемлюще, и славу, яже от единаго Бога, не ищете.

Гал. Аще и еще человеком угождал бых, Христов раб не был бых.

(л. 378) **Яко подобает разум предлежати учащаго, всех убо в мужа совершена сочетати в меру возраста и исполнения Христова, возводити когождо во своем чину**.

Мф. 5, 48. Будите убо вы совершени, яко же отец наш небесный совершен есть.

Ин. 17, 20—21. Не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в мя. Да вси едино суть, яко же ты Отче во мне, и аз в тебе, да и тии в нас едино будут: да и ми веру имут, яко ты мя послал еси.

Ефес. Пастыря и учителя в сочетание святым, в дело служения, в созидание тела Христова, дондеже достигнем вси в единение веры (л. 378 об.) и в познание Сына Божия, в мужа совершена, в меру возраста и исполнения Христова.

(л. 379) **Яко подобает в незлобии и кротости наказовать сопротивляющаяся. Надеяти же ся тих покаяния, донде же аще исполнит меру, еже в них прилежания**.

Мф. 12, 19—20. Не преречет, ни возопиет, ниже услышит кто, на распутиих гласа его. Трости сокрушенны не преломит, и лена внемшася не угасит: дондеже изведет в победу суд.

Тим. Рабу Господню не подобает сваритися, но тиху быти ко всем, учителну, незлобиву, в кротости наказующу сопротивныя. Еда как даст им покаяние, в познание истины, возникнути (л. 379 об.) от диавольския сети.

---

* Кто ради угождения слушающим оставляет попечение о Божественных желаниях, тот становится рабом того, кому угождает, и «отпадает владычества Господня». Патриарх Никон желал быть не человекоугодником, но Христовым рабом.

(л. 380) **Яко подобает иже страха ради и благоговеинства отрицающемуся пришествия проповедающего Слово покарятися и нелюбопрепирательне належати***.

И молиша его все множество страны Гадаринския отити от них, яко страхом велицем содержими бяху, той же сев в корабль возвратися.

(л. 380 об.) **Яко подобает иже в разуме не приемлющаго проповедь Евангельскую удалятися, и ниже яже к нужным телесе потребам от него благодеяния восприимати**.

Мф. 10, 14. И иже аще не приимет вас, ниже послушает словес ваших, исходяще из дому, или из града того, отрясите прах ног ваших.

Лк. 10, 10—11. Вонь же аще град входите, и не приемлют вас, изшедше на распутия его, рцыте: И прах прилепший нам от града вашего, отрясаем вам: обаче сие ведите, яко приближися на вы царствие Божие.

Деян. Яко же снидоша (л. 381) от Македония Сила же и Тимофей, тужаше духом Павел. Засвидетельствуяй иудеом Иисуса Христа. Сопротивляющимся же им и хулящим. Оттряс ризы своя рече к ним: кровь ваша на главах ваших. Чист аз от ныне во языки иду.

(л. 381 об.) **Яко подобает по еже исполнити в них всяк образ прилежания, неповинующих же ся далече удалятися от них****.

Мф. 23, 37—38. Иерусалиме, Иерусалиме, избивый пророки и камением побиваяй посланныя к нему, колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже собирает кокош птенцы своя под криле, и не восхотесте! Се оставляется вам дом ваш пуст.

Деян. Вам бе нужда глаголати слово Божие, но понеже отреваете его и не достойни сами себе творите вечныя жизни, се обращаемся во языки. Сице бо заповеда нам Господь: Положих тя во свет (л. 382) языком, еж быти во спасение даже до последних земли.

(л. 382 об.) **Яко ко всем во всякой вещи хранити подобает опаство Господних глагол, и ничтоже творити по умолению*****.

Засвидетельствую пред Богом и избранными ангелы, да сия сохраниши без всякия вины, ничтоже творя по умолению.

---

* Необходимо без возражений покоряться не желающим, ради страха или благоговения, а слушать проповедующего Слово.

** Как Господь оставлял человека свободным, так и проповедующим Его Слово подобает от неприемлющих проповедь и неповинующихся удаляться.

*** Во всем следует хранить ограждающие нас Господние заповеди и ничего не совершать в угоду просящему.

(л. 383) **Яко подобает предстоятелю Слова с промышлением и искусом мнозем смотряти по еже к Богу благоугождению коеждо творити же и глаголати, яко должна суща. И от самих вверенных ему искушатися и свидетельствоватися***.

Деян. Вы весте, яко от перваго дне отнелиже приидох во Ассию, како с вами все время бых, работая Господеви со всяцем смиренномудрием, и многими слезами и искушеннми.

Сребру или злату или одеянию никако же вожделех. Сами бо весте, яко требованию моему и сущим со мною послужисте (л. 383 об.) руце сии.

Сол. Вы свидетеле и Бог, яко преподобно и праведно и непорочно вам верующим бых, яко же весте.

(л. 384) **Елико совокупно рекошася о епископех и пресвитерех**.

Тим. Аще кто епископства желает, добре делу желает, но подобает епископу непорочну быти.

Старцу не твори пакости, но утешай, яко отца, юнейшия, яко братию, старицы, яко матери, юныя, яко сестры со всякою чистотою.

Тим. Юных же помышлении бегай, гони же правду, веру, любовь, мир с призывающими Господа от чиста сердца. Буих же и ненаказанных стязании отрицайся, ведыи, яко раждают свары, рабу ж Господню не подобает сваритись, но тиху быти во всем. И проч.

(л. 384 об.) Тим. Ты же последовал ми еси вере, учению, образу, тщанию, терпению, гонениям, страданиям.

Тит. Сего ради оставих тя в Крите, да ненакончанная исполниши и поставиши по градех пресвитеры, яко же ти аз заповедах. И прочая.

О диаконох

Деян. И избраша Стефана, мужа исполнь веры и Духа Свята, и Филиппа, и Прохора, и Никанора и прочих, их же поставиша пред апостолы и помолишеся, возложиша руце.

Тим. Диаконом також честном, не двоесловцем, ни вину многу внимающем, (л. 385) не мшело прибытком. И прочее.

(л. 385 об.) **Яко подобает слышателем слова наученным писаниям искушати, яже от учителей глаголемая: и убо согла-**

---

* Предстоятелю Слова необходимо «со многим рассуждением и опытом рассматривать». Он должен делать и говорить ради полного угождения Богу и от тех, кто вверен ему, «испытываться и свидетельствоваться». Здесь Никон обращается за свидетельством к Алексею Михайловичу: «Вы свидетеле и Бог, яко преподобно и праведно и непорочно вам верующим бых, яко же весте».

шающая писанием примати, чужая же отревати и в таковых пребывающих учениих отвращати делнейше*.

Мф. 18, 7—9. Горе человеку тому, имже соблазн приходит. Аще ли рука твоя, или нога твоя соблажняет тя, отсецы ю и верзи от себе.

Ин. 10, 1—5. Аминь, аминь, глаголю вам, не входяи дверми во двор овчии, но влазя инуде, он тать есть и разбойник. И по мале. Чужему ж не последуют, но бежат от него, яко не ведят чужаго гласа.

Гал. Но и аще мы (л. 386) или ангел небес благовестят вам паче еже приясте проклят да будет.

1 Сол. Пророчествия не уничижайте. Вся искушающе доброе содержите, от всякого вида зла удаляйтеся.

(л. 386 об.) **Яко подобает мног имущих пророческий разум, духовных плодех познавати воображениих святых, и таковыя убо приимати, инако же имущих отвращатися**.

Внемлите убо от лживых пророк, иже приходят к вам во одеждех овчих, внутрь же суть волцы хищницы, от плод их познаете их.

Подобни мне бывайте братие, и блюдитеся иже не тако ходящих яко же имате образ нас**.

(л. 387) **Яко подобает правящих слово истиное сице восприимати, яко Богу тих в славу свою пославшу, Иисусу Христу нашему*****.

Ин. Приемляй вас, мене приемлет.

Лк. Слушаяй вас, мене слушает.

Гал. Но яко ангела Божия приясте мя, яко Иисуса Христа.

---

* Знающим Священное Писание нужно, слушая слова учителей, удостовериться, согласуются ли они с ним, и согласующиеся с Писанием принимать, чуждые отсекать, а учащих не вправе отвращать от заблуждений. В этом и следующем поучениях Никон призывал Алексея Михайловича с осторожностью относиться к своим советчикам, проверяя, согласуются ли их слова со Священным Писанием и приносит ли их учение духовные плоды, достойные святости. Это предостережение не было услышано, и действительно появились лживые пророки: Аввакум (усердно взращивавший плевелы раскола), которого вернули из ссылки, чтобы он обличил Никона, и Паисий Лигарид — мастер придворных интриг, лестью угождавший царю и сыгравший главную роль в осуждении патриарха.

** Патриарх Никон, во всем старавшийся подражать Христу и Его апостолам, считал себя «ходящим» в правом учении (хотя был уверен, что он грешный, как любой человек), поэтому он мог сказать вслед за апостолом Павлом: «Остерегайтесь не тако ходящих (не так учащих), ибо имеете нас как пример».

*** Проповедающих истинное слово следует принимать как посланных от Бога нашего Иисуса Христа во славу Его.

(л. 388) **Яко иже не покаряются, иже от Господа посланным, но досаждают, не даже до сего стают, но возводят на пославшаго их, и суд себе горший паче одомлян и гоморян содевают***.

Мф. 10, 14—15. Иже аще не приемлет вас, ни же послушает словес ваших, исходяще из дому или из града того, отрясите прах от ног ваших. Аминь, глаголю вам, отраднее будет земли Содомстей и Гоморстей в день судный, неже граду тому. Отметаяйся вас мене ся отметает.

1 Сол. Отметаяй бо ся не человека отметается, но Бога, давшаго Дух Свой (л. 388 об.) Святый в нас.

(л. 389) **Яко подобает учителство заповедей Господних сице приимати, яко живот вечный и царствие небесное и усердно делати тыя, аще и болезно быти мнится****.

Ин. Аминь, аминь, глаголю вам, яко слушаяй словесе моего и веруяй пославшему мя имать живот вечный, и на суд не приидет, но приидет от смерти в живот.

Деян. Благовестивше же градом онем и научивше доволне, возвратишася в Листру и Иконию и Антиохию, утвержающе душя учеником, утешивше пребывати в вере, яко многими скорбми подобает (л. 389 об.) нам внити в Царство Небесное.

(л. 390) **Яко подобает обличение и запрещение сице приимати, яко лечбу чистительную страстем, и здравие содевающу. Отнюду же яве есть, яко иже страстию человекоугодия доволне одержимии, и не обличающе согрешающих, всячески отщетеваются и в самую истинную жизнь наветуют*****.

Мф. 18, 15. Аще же согрешит к тебе брат твой, иди и обличи его между тобою и тем единем. И аще тебе послушает, приобрел еси брата твоего.

---

* Те, кто не покоряется посланным от Господа, но досаждают, будут виновны перед их Пославшим и осуждены больше содомлян и гоморрян, т. е. духовного наставника следует почитать как посланного от Бога и возвещающего Его волю.

** Учение Господним заповедям нужно принимать как жизнь вечную и Царство Небесное и усердно их исполнять, несмотря на трудность этого.

*** Обличение и запрещение следует принимать как лечение, очищающее от страстей и исцеляющее. Отсюда ясно, что одержимые страстью человекоугодия и необличающие согрешающих непричастны к благодати и на истинную жизнь клевещут. Патриарх Никон подчеркивал, что духовное ученичество всегда болезненно, так как страсти укоренены в сердце и их приходится отсекать. Это требует мужества и от ученика, и от учителя. Далее он писал: «Послание это, если и опечалило вас на время, но я радуюсь, не вашей печали, но тому, что печаль ваша по Бозе и ведет к покаянию во спасение».

1 Кор. Сшедшемся вам и моему духу с силою Господа нашего Иисуса Христа, (л. 390 об.) предадите таковаго сатане во измождение плоти, да дух спасется в день Господа Иисуса.

Послание оно, аще и на время оскорби вас, ныне радуюся, не яко оскорбистеся, но яко оскорбесте в покаяние, оскорбисте бо ся по Бозе, да ни в чем же отщетитеся нас, яже бо по Бозе скорбь покаяние во спасение нераскаянно содевает.

(л. 391) **Яко иде же церковь под мирскую власть снидет, несть церковь, но дом человеческий и вертеп разбойников***.

Мф. 22, 12—13. И вниде Иисус в церковь Божию, и изгна вся продающая, и купующая в церкви, и трапезы торжником испроверже, и седалища продающих голуби. И глагола им: писано есть, «храм мой, храм молитвы наречется», вы же сотвористе и вертеп разбойником.

Мр. 11, 15—17. И вниде в церковь Божию, и изгна вся продающыя и купующыя в церкви, и трапезы торжником испроверже и седалища продающих голуби, и глагола им: Писано есть «храм мои, храм молитвы наречется», вы же сотвористе и вертеп разбойником.

Лк. 19, 45—46. И приидоша паки во Иерусалим, и вшедше Иисус в церковь, начат изгонити продающия и купующия в церкви и трапезы торжником и седалища продающих голуби испроверже, и не даяше, (л. 392 а) да кто мимо несет сосуд сквозе церковь. И учаше, глаголя им: Несть ли писано, яко «храм мой храм молитве наречется всем языком», вы же сотвористе его вертеп разбойником.

И вшед в церковь и начат изгонити продающия в ней и купующия, глаголя им: Писано есть «дом мои дом молитвы есть», вы же сотвористе его пещеру разбойником.

Ин. 2, 13—17. И взыде во Иерусалим Иисус, и обрете во церкви продающия овцы и волы, и голуби и пеняжники

---

* Церковь, которая допускает, чтобы ею управляли мирские власти, уже не церковь, но человеческий дом и «вертеп разбойников». Это главное обличение, которое патриарх высказал в этом послании царю наедине, затем Русской церкви в послании о видении 12 января 1661 г., а впоследствии и всей церкви в лице восточных патриархов (**Никон**, патриарх. Письмо к Патриарху...). К сожалению, хотя падение Византийской империи было следствием нарушения симфонии, греки поддержали царя, а нарушение симфонии в России привело в конечном итоге к падению монархии. Своим уходом Никон как бы «прообразовал» оставление Господом согрешающих, что и произошло в России в 1917 г. Ее возрождение невозможно без покаяния мирских властей перед церковью, а Русской церкви — перед патриархом. Наилучшим выражением покаяния было бы восстановление церковного почитания святейшего патриарха Никона и причисление его к лику святых Русской православной церкви.

седящия, и сотворив бич от вервии, и вся изгна из церкви, овцы и волы и торжником разсыпа (л. 392а об.) пенязи, и дски опроверже и продающим голуби рече: Возмите сия отсюду и не творите дому Отца моего дому купленаго. Помянуша же ученицы его, яко писано есть «жалость дому твоего снесть мя».

Веждь, яко не единою се сотвори от Матфея убо близ страсти се сотворит, ныне же от Иоанна знамения начиная.

Лк. 13, 34–35. Иерусалиме, Иерусалиме, избивый пророки, и камением побивая посланныя к тебе: колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже кокош гнездо свое под криле, и не восхотесте! Се оставляется вам дом ваш пуст. Глаголю же вам, яко не имате мене видети, дондеже приидет, егда речете: благословен грядый во имя Господне.

Толкование: Возненавидех лукавство ваше, яко ни церкви дому моему глаголю быти, но дом ваш, донелиже бо живяше в нем добродетель, дом мой бе, а понеже осквернисте, и торг и пещеру разбойником соделасте.

(л. 393) **Ничто же бо тако разделяет от Бога, яко грех. Яко паки и благая совесть и дела сочетают. Любоприятие же показа Господь кокошино приказание предложи. Тем же убо понеже не хощеши рече, оставляется храм пуст. От сего убо разумеем, яко нас ради живет во храме Бог. Егда ли мы отчаемся, тогда и храми оставляются. Глаголет же яко не имате мене видети до втораго пришествия**.

РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 1.

УДК 27–772

В. О. Моргачев

ПАТРИАРХ НИКОН И ВИЗАНТИЙСКО-РУССКИЙ ИДЕАЛ СИМФОНИИ СВЯЩЕНСТВА И ЦАРСТВА

Определение социокультурной идентичности России возможно только на основе православия, которое наша страна приняла в качестве государственной религии в X в. от Византии. Следовательно, каждое новое явление в церковной, политической и культурной жизни находило отклик на Руси от ее крещения до попытки заключения унии между Константинопольским патриархом и Римским папой во Флоренции в 1439 г. Важное место в этом занимают события XIV в. — время известных исихатских споров между св. Григорием Паламой и Варлаамом, утверждав-

© В. О. Моргачев, 2005

шим идею невозможности познания Бога. В противовес ему Григорий создал целую богословскую систему, в соответствии с которой познание трансцендентной сущности Бога недопустимо, зато возможно богопознание через энергию Божества — Его проявления в мире (премудрость, любовь, благодать, силу, свет и т. д.).

Это богопознание вероятно, согласно Григорию Паламе и другим отцам церкви, через духовный опыт умно-сердечной Иисусовой молитвы («умное делание»), который должен сопровождаться нравственным очищением, «собиранием ума» и «введением его в сердце», а в итоге возможным достижением видения Бога (главным образом, Божественного света, подобного Свету Преображения Христа на Фаворе) и «обожения» (т. е. высшей степени совершенства — уподобления Богу)[1]. Варлаам же отрицал такой опыт и призывал заниматься лишь светскими науками, интеллектуальным постижением Библии и трудов отцов церкви, а также, безусловно, выполнять уставы последней[2].

На первый взгляд, исихазм представляет собой аполитичную доктрину церкви, являясь учением о богообщении и нравственном совершенствовании. В то же время отцом Иоанном Мейендорфом введено понятие «политический исихазм». Говоря о допустимости сочетания понятий «исихазм» и «политика», он установил существование в странах Восточной Европы определенных религиозных кругов, которые, будучи духовно близкими к исихастам, были при этом также государственными и общественными деятелями. В первую очередь речь идет о Григории Паламе и его учениках патриархе Филофее и императоре Иоанне Кантакузине[3].

Представители политического исихазма сформулировали внешнеполитическую доктрину, исходя из сложившейся обстановки: либо подчинение туркам во избежание принятия римокатолицизма, либо крестовый поход православных народов против турок, не исключая привлечения помощи Запада. Однако помощь в отличие от их противников — латинофилов, было решено принимать лишь при условии соединения с Западной церковью и восстановления в ней православного вероучения, но не вследствие унии на условиях римокатоликов[4]. Во многом следование принципам этой политики способствовало объединению русских земель в единую Московскую Русь и началу борьбы русского народа против ига Золотой Орды. Данная политика поддержки Москвы и при этом ее примирение с Литвой, Тверью, Новгородом и другими княжествами осуществлялись через духовно-нравственное воздействие на русское общество в целом митрополитов Алексия, Киприана и св. Сергия Радонежского,

которые были духовно близки Григорию Паламе и другим исихастам[5].

Что касается государственной власти, то Византия оставалась традиционно империей и монархической государственностью. «Политические исихасты» руководствовались традиционной идеологией «симфония властей» — идеей равноправия и взаимодополнения светской (царя) и духовной (церкви во главе с патриархом) властей, гармонии между ними. Она была четко сформулирована в IX в. патриархом Фотием, а необходимость наличия симфонии властей обоснована уподоблением общества живому человеческому организму, где душа и тело нераздельны[6].

Как мы видим, исихазм сумел выйти за рамки сугубо церковной жизни и повлиял на многие сферы жизни общества. Его воздействие на политику выражалось в следовании традиционным принципам внешней политики и государственного устройства, которые корнями уходят в римские и библейские времена. Эти политические идеи оказали большое влияние на Русь в XIV — XV вв. и позже были положены в основу государственной идеологии Московской Руси и Российской империи, в частности учения псковского старца Спасо-Елезарьева монастыря Филофея «Москва — Третий Рим» (начало XVI в.).

Согласно исследованиям профессора М. В. Зызыкина, патриарх Никон понимал эту идею «как задание для осуществления, а не как нечто исполненное». Проведя анализ его различных трудов, исследователь пришел к выводу, что государственное учение этого предстоятеля Русской церкви следует отнести к иерократической (в переводе с греческого языка священноначальной. — *В. М.*) системе. В данном случае государство ставит себе в качестве отдельного идеала, причем никогда не достижимого, превращение его в церковь. Эта система, по словам М. В. Зызыкина, противоположна протестантскому подходу к государству, которое растворяет церковь в себе (как было при Петре I). Никон, напротив, предупреждал государство от самоосвобождения от церковных начал. При этом ошибочным является мнение, в соответствии с которым Никон пытался установить в Русской церкви подобие папства. Он писал, что «в духовных делах епископ выше царя, ибо только он может осуществлять духовную юрисдикцию, но в делах этого мира (т. е. светских) выше царь».

Действительно, если проследить за мыслями Никона по тем фрагментам его трудов, которые включены в монографии М. В. Зызыкина, то увидим, что он не раз говорил о пре-

восходстве священства над царством, ибо представители первого уделяют больше времени молитве и осуществляют в церкви литургическое служение. Однако это превосходство носит духовный, а не административный характер. Более того, Никон утверждал подчас идею духовного превосходства священства над царством, исходя из того, что церковь духовно санкционирует монархическую власть[7]. Тем не менее необходимо признать, что Никон был сторонником идеи симфонии, а не папизма. Утверждая духовное превосходство церкви над властью, он отдавал приоритет в государственных делах власти, как уже было сказано выше. В этом отношении также заслуживают внимания оценки деятельности патриарха Никона, данные архиепископом Серафимом (Соболевым). Он утверждал, что Никон вел аскетический образ жизни с ранней юности, поэтому со временем стал известен царю Алексею Михайловичу, во многом по инициативе которого был избран патриархом. Причем аскетом он оставался, будучи предстоятелем церкви. Также Серафим отмечал, что Никон обладал прозорливостью и исцелял больных. Учитывая вышесказанное, следует признать его руководствование исихастской традицией. При этом Серафим отрицал наличие в характере Никона гордыни и тщеславия. Что касается его политических взглядов, то архиепископ, как и М. В. Зызыкин, признавал Никона защитником симфонии священства и царства, называя его «защитником русской идеологии». Таким образом, архиепископ Серафим византийскую систему симфонии признал истинно русской, «государевой» идеологией[8]. Интересные трактовки эпохи патриарха Никона и царя Алексея Михайловича давали и другие исследователи. Так, Н. Ф. Каптерев констатировал, что Алексей Михайлович считал себя преемником древних греческих царей (императоров Византии. — *В. М.*). Он верил, что ему и его преемникам предстоит в будущем овладеть Константинополем и объединить вокруг Руси все православные земли, захваченные Османской империей, т. е. царю была не чужда мысль стать освободителем православных народов. В деле освобождения христиан и овладения византийской столицей он считал главным общность религии[9]. В этом отношении царь, находившийся впоследствии в сложных отношениях с патриархом Никоном, следовал идее Третьего Рима.

Тем не менее чтобы разобраться во всей сложности взаимоотношений царя и патриарха, мы предлагаем взгляд на эту проблему нашего современника отца Льва Лебедева: «...Осуждение патриарха Никона было чем-то вроде конца мира в том смысле, что закончился мир русской жизни, где главным и центральным во

всем было то, что условно обозначается емким понятием Святая Русь! Поэтому мистически совершенно не случайно, что собор, осудивший патриарха Никона (и одновременно — старообрядцев!) открылся не иначе, как в году 1666-м! Число 666, как известно, — это число имени антихриста, последнего губителя человеческого рода, который должен был воцариться над миром в конце земной истории человечества. Но то, что произошло у нас в XVII в., явилось узловым для дальнейших судеб отечества. Кончился мир жизни, где всеопределяющим и всеорганизующим началом было святоотеческое православие; вместе с патриархом Никоном оно уходило как бы в некую ссылку. От столичного шума — в пустыню народного бога, народной веры, в тайники духовного опыта»[10].

К словам отца Льва добавим, что взаимное переплетение государственного учения, идей освобождения славян и симфонии между царством и священством происходит в эсхатологическом сознании церкви и верующего народа. «Третий Рим» — это комплекс государственного устройства, его симфонии с церковью и внешнеполитическими устремлениями державы, создание которого предполагалось в качестве силы, удерживающей пришествие антихриста (открытия тайны беззакония). Следовательно, конец Московского периода и всей допетровской традиции, главным образом на политическом уровне, мог восприниматься как «конец истории» и «наступление власти Антихриста».

Исходя из нашего рассмотрения проблемы, можно сделать вывод, что «русская идея» и все ее составные элементы являются продолжением византийской политической традиции, которая была благословлена исихастами XIV в. Помимо этого те или иные теоретики «русской идеи» являлись исихастами либо находились под их влиянием. Одним из них был патриарх Никон, одновременно отстаивавший византийский идеал симфонии священства и царства.

Примечания

[1] См.: **Аверинцев С. С.** Исихазм // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 226—227.

[2] См.: **Палама Г.** Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 5—6, 8, 16—22.

[3] См.: **Мейендорф И.**, протопресвитер. О византийском исихазме и его роли в историческом и культурном развитии Восточной Европы // Тр. отдела древнерус. лит. М.; Л., 1974. Вып. 29. С. 301.

[4] Ср.: **Кантакузин И.** Беседа с легатом Павлом // Византийский временник. М.; Л., 1969. Вып. 29. С. 330, 333; См. также: **Прохоров Г. М.** Публицистика Иоанна Кантакузина // Там же. С. 323—324; **Он же.** Повесть о Митяе. Л., 1978. С. 23.

[5] См.: **Мейендорф И.** Указ. соч. С. 304–305.
[6] См.: **Фотий**. Эпанагога // Collectio librorum Juris graeco-romani ineditorum. Leipzig, 1852. S. 68.
[7] См.: **Зызыкин М. В.** Патриарх Никон и его государственные и канонические идеи: В 3 ч. М., 1995. Ч. 2. С. 54–56, 160.
[8] См.: **Серафим** (Соболев), архиепископ. Русская идеология. М., 1993. С. 166, 172–175.
[9] См.: **Каптерев Н. Ф.** Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. С. 44–45.
[10] **Лебедев Л.**, протоиерей. Личность и мировосприятие патриарха Никона // Слово. 1989. ц 5. С. 11.

Поступила 14.05.2004 г.

УДК 2–63

В. Н. Савченко

ПАТРИАРХ НИКОН И ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА

XVII в. — «бунташный век», век социальных потрясений в истории Российского государства. В это время произошли не только крестьянские восстания и городские бунты, но и драматические события в деятельности Русской православной церкви, которая играла большую роль в жизни страны. Она, с одной стороны, поддерживала царскую власть, с другой — нередко противостояла ей, и по немаловажным причинам. Церковь обладала землями и другими богатствами. Кроме того, опираясь на свои экономическую силу и авторитет, она пыталась оказывать влияние на государственные дела. Со времени принятия христианства на Руси снова и снова всплывал вопрос: что выше — священство или царство, т. е. духовная или светская власть?

С началом династии Романовых этот вопрос временно потерял актуальность. Патриарх Филарет (в миру Федор Никитич Романов) с принятием сана включился в дела не столько по церковному ведомству, сколько по управлению государством в силу молодости и неопытности юного правителя Михаила Федоровича. В царствование же Алексея Михайловича, когда патриархом стал Никон, эта проблема обострилась.

В 1605 г., когда в Московском государстве началась смута, в с. Вельманове Княгининского уезда, в «90 верстах от Нижнего», в семье крестьянина Мины родился сын, названный Никитой. Будучи младенцем, он лишился матери, впоследствии от мачехи терпел притеснения. Обладая большой энергией, он не

© В. Н. Савченко, 2005

мог долго оставаться в той среде. Воображение молодого человека воспламенялось предсказаниями христианских монахов и мордовских колдунов о его дивной судьбе. Любовь к духовным книгам привела Никиту в монастырь Макария Желтоводского. Однако по просьбе родственников он был вынужден жениться. Затем (ему было 20 лет) служил священником, отличаясь большим усердием.

В связи с тем, что приход и бездетная семья (у него умерло трое детей) стали для него в тягость, он «уговорился с женой разойтись». После этого Никита ушел в Анзерский скит и поселился в Кожеезерском монастыре на берегу Белого моря. Здесь он нашел себе лучших ценителей среди братии и в 1643 г. был посвящен в игумены. Вскоре слава о нем достигла Москвы. В 1646 г., когда он был в столице по монастырским делам, молодой царь Алексей Михайлович обратил на него особое внимание. Так Никон остался в Москве и был посвящен в архимандриты Новоспасского монастыря. Каждую пятницу он являлся к заутрене в придворную церковь, чтобы потом беседовать с царем. Никон не мог ограничиться душеспасительными разговорами: он стал «печаловаться» за утесненных, вдов, сирот и «царь поручил ему это печалование, как должность».

Приверженность царя к новгородскому митрополиту не нравилась боярам, ибо они боялись, что он хочет «привести их в свою волю». Царь же, с одной стороны, очень привязался к Никону, с другой — чувствовал сильное недовольство боярства. В своих письмах к Никону он писал: «Возвращайся, господа ради, поскорее к нам, выбирать на патриаршество, а без тебя ни за что не примемся».

В июле 1652 г. Никон приехал в Москву и был избран патриархом. Обратясь к боярам и народу, он спросил: «Будут ли почитать его как архипастыря и отца?» Все поклялись, что будут, и Никон согласился. Это было сложное время для Российского государства: «...извне тяжкая, разорительная Смоленская война, внутри бедствия физические, истомления народа, вопль и волнения». Никон получил титул великого государя как патриарх, следовательно, патриаршеская власть приравнивалась к царской. Тон его грамот прямо указывал на двоевластие: «От великого государя, святейшего Никона, патриарха московского и всея Руссии и царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руссии князю Ухтомскому...». Когда великий государь царь был в военном походе, великий государь патриарх управлял государством из Москвы. Никон был из числа тех людей, которые не умели останавливаться, умеренно пользо-

ваться своей властью. «Природа, одарив его способностью пробиваться вперед, не дала ему нравственной твердости умерять порывы страстей».

Звание патриарха, которое должно было служить «сильною нравственною сдержкою», заставляя постоянно быть образцом «стаду», при жестком характере Никона уничтожало всякую сдержанность, ибо все его внимание было обращено на права высшего пастыря, высшего истолкователя Божественного закона, и он считал, что ему все позволено.

К середине XVII в. в русских богослужебных книгах, которые переписывались из столетия в столетие, накопилось много искажений и изменений. То же происходило и в церковных обрядах. Многие люди, знавшие литургию, осуждали «многогласие» во время церковных служб, потому что в одно время священники читали свою молитву, дьячок — свою, а хор пел псалмы. Прихожане не могли разобраться в этой разноголосице и выражали недовольство. Обычай креститься двумя пальцами, пришедший от отцов и дедов, согласно утверждению многих прихожан, тоже был ошибочным, греховным: «нужно де класть крест тремя перстами».

В конце 1640-х гг. в Москве образовался кружок «ревнителей древнего благочестия», которые сильно «кручинились» по поводу неисправностей книг и обрядов, разгульной жизни монашеской братии, сохранившихся языческих суеверий. В него входили Стефан Вонифатьев — духовник царя Алексея Михайловича, окольничий Федор Михайлович Ртищев, Никон, тогда еще архимандрит столичного Новоспасского монастыря.

После посвящения Никона в патриархи в 1652 г. Алексей Михайлович, возлагавший большие надежды на сильного духом патриарха, поручил ему проведение реформы в церкви, которая, как он не без оснований полагал, не всем придется «по нраву». Никон быстро забыл своих друзей из кружка «ревнителей», их и свое недоверие к ученым грекам и встал на грекофильские позиции. В 1653 г. он разослал памятки по всем церквам с тем, чтобы земельные поклоны заменить поясными, а двоеперстие — троеперстием.

В это время ученые богословы заново перевели с греческого языка богослужебные книги, которые от старых отличались немногими уточнениями и исправлениями. Например, вместо слова «певцы» в новых стояло слово «песнопевцы», «вечного» — «бесконечное», «молюся» — «прошу» и т. д. В новых книгах, которые по велению Никона отпечатали и разослали по церквам, существенных изменений не было, вводились только уточнения и

единообразие. Основы православия, догматы религии остались неприкосновенными.

В проведение реформы Никон вложил все свои выдающиеся способности, железную волю, фанатизм, нетерпимость к инакомыслящим. Однако здесь он столкнулся с противником, равным себе. Против него выступили бывшие соратники и друзья по кружку «ревнители древнего благочестия». Их возглавил протопоп Аввакум, человек фанатичный и нетерпимый.

Желание повелевать, размеры политического влияния и управление государством во время отсутствия царя привели Никона к столкновениям с вельможами, впоследствии с царем и царицей, а также с духовными лицами. Никон возбудил против себя сильное негодование исправлением книг, обрядов и наказаниями, которым подвергались люди, не хотевшие принять эти изменения.

Алексей Михайлович, не решаясь на прямое объяснение с Никоном, стал удаляться от патриарха. Никон, посчитав себя обиженным, все больше настраивал против себя царя. Однако патриарх был еще силен. В 1656 г. на очередном церковном соборе сторонников старых русских обрядов отлучили от церкви. Своих оппонентов — Аввакума, Неронова, Федора и других — он отправил в ссылку. Но «ревнителей» поддержали многие знатные и богатые бояре, церковные иерархи, крестьяне и посадские люди. В Москве начались волнения противников реформы Никона. Недовольство царя возрастало. Он перестал посещать службы, которые вел патриарх, и приглашать его на приемы во дворец.

Никон не выдержал — на одном из богослужений в Успенском соборе он отказался от патриаршества и уехал в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь, находившийся на западе от Москвы. Никон ждал, что царь будет просить его вернуться в Кремль. Но этого не случилось. Более того, царь приказал подыскать нового кандидата в патриархи. Однако Никон не спешил отказываться от патриаршества, что продолжалось восемь лет! Только в 1666 г. состоялся суд, на который под охраной стрельцов был доставлен Никон. Его «свели с патриаршества» и сослали в Ферапонтов монастырь, потом перевели в Кирилло-Белозерскую обитель, где он скончался в 1680 г.

Церковный собор 1666—1667 гг. проклял всех противников реформы, начатой Никоном. Аввакума и других подвижников «древнего благочестия» сожгли на костре в 1681 г. Старообрядцы вызывали сочувствие среди «обиженных и угнетенных». Раскол поддерживали также представители знатных фамилий, в том

числе боярыня Ф. П. Морозова, ее сестра княгиня Е. П. Урусова (обе умерли от голода и пыток в Боровской земляной тюрьме), князья Хованский и Мышецкий, Стрешнев, Соковнин, Потемкин. На стороне раскольников оказались и некоторые представители нарождавшегося российского предпринимательства, купечество и казаки.

Радикальные позиции раскольников выявились в ходе восстаний второй половины XVII столетия. Самым ярким из них было выступление монахов Соловецкого монастыря (1667—1676). Поморские жители открыто сочувствовали «отцам и страдальцам соловецким». Почти все участники восстания погибли в схватке с царскими войсками. После его подавления преследования раскольников усилились. Поэтому они все больше становились на путь пассивного непротивления злу, христианского послушания, ухода из мира и жизни.

Очень тесная связь церкви и государственных органов была полезна и для деятельности последних, и для консолидации разных социальных групп и сословий вокруг государственной идеи. Но такая связь, иногда стиравшая грань между государством и церковью, таила в себе опасность их слияния. Во второй половине XVII в. оно уже завершилось. Нерешенным оставался лишь вопрос о том, станет ли церковь инструментом государства или присвоит себе функции светской власти.

Патриарх Никон был приверженцем второго пути, ведшего к формированию теократического государства, т. е. государства, где церковные структуры обладают полнотой светской власти, подменяя законодательные, административные и судебные органы. Однако восстановить ту политическую ситуацию, которая существовала при патриархе Филарете, во второй половине XVII в. было невозможно. Перерастание сословно-представительной монархии в самодержавие стало непреложным фактом, и запоздалые претензии Никона к политической власти лишь содействовали церковному расколу, ослабившему церковь и облегчившему ее почти полное подчинение государству при Петре I.

Личность же Никона, безусловно, будет представлять интерес всегда. Проделав путь от крестьянина до патриарха, он оставил яркий след в истории нашего государства, ибо его выделяли большой ум, решительный характер, фанатичная вера, искусство оратора, проповедника, и к тому же чудотворца, ясновидца и целителя.

Поступила 28.04.2004 г.

256 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 27–725

Н. В. Воробьева

ЗНАКОВЫЕ СОБЫТИЯ ЖИЗНИ ПАТРИАРХА НИКОНА В СВИДЕТЕЛЬСТВАХ ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ

Исследование личности и идеологических воззрений патриарха Никона представляет значительный интерес в научном и общественно-политическом плане. Это определяется востребованностью исторического опыта проведения реформ в России, соотнесением насильственных и ненасильственных методов ее реализации, необходимостью дать отпор различным тоталитарным сектам, разработкой позитивных политических теорий, учитывающих исторические реалии, особенностями общественного и религиозного сознания в историческом прошлом страны.

В отечественной историографии имеется огромное количество публикаций о Никоне, относящихся к XVIII–XIX вв. Свидетельства же современников довольно скудны. Единственным биографическим источником является повествование клирика Никона[1]. Из записок иностранцев, приезжавших в Россию, наибольший интерес представляет «Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским»[2]. Никон оставил скромное письменное наследие. Будучи патриархом, он печатал свои сочинения в типографии, а после оставления патриаршей кафедры обратился к личной переписке. Многие его послания носят публицистический характер — это письма и челобитные к царю, послания к Паисию Лигариду (1662) и к константинопольскому патриарху Дионисию (1665)[3].

Мы обратимся к семиотически важным моментам биографии патриарха Никона, так как его фигура и судьба были символичны в глазах современников.

Во-первых, он родился 24 мая 1605 г. — за семь дней до восшествия на престол Григория Отрепьева. (Так «выходцы из народа»[4] вторгались в «святая святых» — управление страной.)

Во-вторых, не случаен выбор имени Никита — в честь столпника преподобного Никиты Переяславского. Подвижничество на столпе — дело необыкновенно тяжелое, поэтому его последователей было мало.

Жизнь Переяславского, как затем и Никона, состояла из двух ярких, но противоположных по моральной направленнос-

© Н. В. Воробьева, 2005

ти периодов. Сначала он заведовал сбором податей, был беспощаден, стараясь не столько для князя Юрия Долгорукого, сколько для себя, своей амбициозности и корысти. Это продолжалось до тех пор, пока он не услышал в церкви слова из книги пророка Исайи[5], вначале не обратив на них внимания. Но когда жена Никиты рассказала ему, что во время приготовления пищи она видела кровь на поверхности воды и разные члены человеческого тела, он ужаснулся, сказав: «Горе мне, согрешившему». Это были его последние слова перед тем, как он ушел из дома.

Игумен монастыря, куда пришел Никита, велел постоять ему три дня у ворот обители. Но он, обнажившись, сел в тростниковое болото, где его покрыли мошки, комары и прочий гнус. Принятый в обитель, Никита «затворился» на столпе, молился о своих грехах в тяжелых веригах и каменной шапке. Затем был убит родственниками, которых прельстили его вериги, показавшиеся им сделанными из драгоценного металла[6]. Никита обладал даром исцеления, его мощи прославились множеством чудес. Подвижничество столпника предполагало и подвижничество нового патриарха.

В-третьих, у него было низкое происхождение и он находился в положении пасынка, лишенного ласки, постоянно недоедавшего и подвергавшегося издевательствам со стороны мачехи. Три раза (в детстве) он стоял на грани жизни и смерти[7].

В-четвертых, в Макарьевском Желтоводском монастыре, основанном в 1434 г. на традициях подвижничества в духе мистического иррационализма Нила Сорского, Никита ощутил призыв к вере. Первый духовный опыт будущего патриарха был связан с мистикой исихазма, церковным пением и молитвой. Идеи разумного аскетизма в монастыре воплощал старец Ананий, через проповеди которого в разное время прошли Никон, Иван Неронов, Аввакум Петров, Павел Коломенский и другие деятели раскола.

В-пятых, в детской психике Никона четко зафиксировались несколько предсказаний о том, что он будет «великим государем»[8]. Недалеко от Желтоводского монастыря в с. Кирикове жил «учительный и благочестивый» священник Ананий, к которому Никита любил ходить для духовных бесед. Однажды он попросил священника подарить ему рясу. Тот ответил: «Юноша избранный, не прогневайся на меня; ты по благодати Духа Святого будешь носить рясы лучше этой; будешь ты в великом чине патриархом»[9]. Другое предсказание он услышал

от гадателя-мордвина (по словам И. Шушерина, татарина), объявившего: «Будешь Государь великий Царству Российскому». Такие пророчества должны были возбудить амбициозные мечты одаренного юноши, который вступил на путь иночества[10].

Принимая это решение, Никита отправился из столицы в далекий Анзерский скит, где был принят преподобным Елеазаром[11] в число его немногочисленной братии, и постригся под именем Никон. (К Елеазару благосклонно относились в царской семье за его молитвы о рождении наследника.) Иноческие келии располагались на расстоянии трех километров одна от другой и на таком же расстоянии от церкви. Иноки, не видясь неделю, в субботу вечером служили вечерню, повечерие, утреню, «стихословили» 20 кафизм, после 10 кафизм читали толковое воскресное Евангелие. Так они проводили в непрерывном «бдении» всю ночь до утра. Когда наступал день, служили литургию, затем прощались, «давая друг другу братское целование, прося молитв», и возвращались в кельи в полное одиночество до следующей субботы. Основной пищей монахов были изделия из муки, случайная милостыня рыбаков и те немногие овощи и ягоды, которые произрастали летом на острове. Таким образом, будущий патриарх сознательно и искренне вступил на монашеский путь.

В 1639 г. Никон ушел от Елеазара в труднодоступный Кожеозерский монастырь. Во время путешествия он едва не погиб. Впоследствии на скалистом Кий-острове Никон поставил деревянный крест в память о своем чудесном спасении, а позднее (в 1653) основал там Крестный монастырь. В 1640—1643 гг. он в этом монастыре предпринял подвиг молчания. Кожеозерский монастырь представлял собой обитель с хорошо налаженным хозяйством. По словам И. Шушерина, сюда не принимали без вклада, и Никон, ничего не имея, отдал две книги — полуустав и каноник. Через несколько лет его избрали игуменом Кожеозерской обители. Исследователь Г. П. Гунн отмечал, что немалую роль в этом сыграло то, что Никон считался учеником Елеазара Анзерского, которого знали в монастыре. Позже это имя открыло двери Никону и в царский дворец.

В 1646 г. по делам Кожеозерского монастыря Никон приехал в Москву, где был представлен царю. Он быстро завоевал его доверие. Каждую пятницу Никон и Алексей Михайлович встречались для «богодуховных бесед». Никон выступал как заступник сирот и вдов, принимал тех, кому было необходимо царское

милосердие, становясь посредником между царем и народом. Алексей Михайлович мог считаться «чадом молитв» анзерского пустынника, Никон — называться сыном своего духовного отца. Таким образом, сблизившись, царь оставил Никона в Москве и назначил его архимандритом Новоспасского монастыря[12] — родовой усыпальницы Романовых.

В 1648 г. Никон был назначен митрополитом в Новгород, где ему были предоставлены широкие полномочия: занятие экономикой и право судить церковное население, минуя Монастырский приказ, а также впервые — право светского судопроизводства. За год до «Соборного Уложения» Никон мог противопоставить тенденциям секуляризации церковной собственности свое богословие не только с концептуальным, но и с практическим подтверждением. Денежные средства он тратил на благотворительность: строил богадельни, производил ежедневные раздачи хлеба, учредил «погребальную помажу» для бесплатного захоронения умерших. Никон вел мощное строительство — воздвиг, украсил и возвысил в иерархическом отношении Иверскую обитель, сделав ее одной из богатейших в России.

В новгородских храмах Никон первым ввел украинское унисонное пение вместо хомового[13], вслед за «боголюбцами» — проповедь как поучение «перед мирянами». Почти каждая его служба сопровождалась назидательными беседами с народом. Он никогда не писал речей предварительно (поэтому они дошли до нас лишь через свидетельства современников). Как говорили, его речь была, «как поток, богатый водою». Если он ошибался, то тут же исправлялся и продолжал проповедовать с прежней силой. «Никто, казалось, не замечал его ошибок и не уставал его слушать. Все молчали и внимали ему, как рабы перед господином»[14]. В Новгороде церкви отличались хорошим пением, неспешным и внятном чтением. Никон приглашал искусных певцов из Киева и Греции, построил типографию, четыре богадельни и во время голода каждый день в своем дворе кормил по нескольку сот нищих[15].

К своей деятельности он приступил неистово: им были заложены три монастыря — Крестовый Кийский, сходный с крестным монастырем близ Иерусалима, Иверский на Валдае — с Иверским на святой горе Афон и Воскресенский (Новоиерусалимский), вместивший в себя Воскресенский собор — единственный храм, повторяющий храм Гроба Господня на Голгофе. Их строительство было обусловлено экклезиологическими замыслами Никона. Ритуал богослужения становился все более

пышным. Курс на «устроение церкви» Никон проводил с присущим ему темпераментом, всецело полагаясь на компетентность греческих и украинских «справщиков», призванных для изменения богослужебных книг. В Россию были привезены списки с древних чудотворных икон Божьей Матери: Влахернской из Константинополя, Ватопедской, Иверской и Троеручницы из Афона. Благодаря Никону в Успенском соборе Кремля были собраны святые мощи великих русских святителей Ионы, Алексия, Иова и Филиппа.

Мировоззрение патриарха Никона определялось так называемым церковным великодержавием, суть которого состояла в приближении Русской православной церкви к греческому восприятию (в случае ее возможного перехода в Царьград). Теократическая идеология единого вселенского православного царя всех христиан толкала московских царей на путь сближения с греками и другими православными. Москва же была отделена «китайскими стенами» ксенофобии, выработанной долгими годами упорного соседства с догматически агрессивным Западом. Создавая просвещенную культуру, Никон учился у греков, чтобы произвести исправление чинов и обрядов и превзойти их в православии. Став во главе церкви, патриарх старался возвысить ее общественное значение, отстаивая самостоятельность церкви в государстве.

Унификация обрядов по греческим образцам была связана также с тем, что Никон изменил свой взгляд на позднейших греков, убедившись, что их православие не было нарушено Флорентийской унией. Патриарх считал собор 1666 г. иудейской и дьявольской ересью, поскольку он противоречил греческим канонам. Церковь и светская власть равноправны в государстве. В этом есть логика. Но здесь скрыто и неразрешимое противоречие, не осознанное Никоном. Так как государство не могло перевоплотиться в церковь, объединение церковного и гражданского законодательства привело к «порче» канона, но, как указал иеромонах Михаил, «канон не больше и не меньше закона, они не могут сопоставляться и сравниваться»[16], что следует признать справедливым. Никон же пытался базировать действующее законодательство на православной канонике, по крайней мере, признавая примат первых над вторыми[17].

Суммируя сказанное, можно сделать вывод, что Никон преследовал цель восстановить и утвердить в Русской православной церкви единение с Восточной церковью в учении веры, обрядах богослужения и в правилах церковного управ-

ления. Выбирая путь согласия с Вселенской церковью, он хотел спасти Россию от гибельного влияния латинства и протестантства, западно-европейской культуры как таковой, в чем потерпел неудачу.

Примечания

[1] См.: Известие о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. М., 1871.

[2] См.: **Лебедев Л**., протоиерей. Москва патриаршая. М., 1995. С. 210.

[3] См.: Письмо патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1988. Кн.1. С. 517.

[4] См.: **Вышегородцев В. И.** Царь Алексей Михайлович и патриарх Никон // Великие государственные деятели России. М., 1996. С. 176.

[5] См.: Библия: Книга пророка Исайи 1: 16—31: «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло... спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову...».

[6] См.: **Толстой М. В.** Рассказы из истории русской церкви. М., 1991. С. 85.

[7] См.: **Алтаев Ал.** В дебрях мордвы: Детство патриарха Никона. Саранск, 1991.

[8] См.: **Лебедев Л.** Указ. соч. С. 66.

[9] Известие о рождении...

[10] По прошествии некоторого времени возмужавшего Никиту родственники вытребовали из монастыря и заставили жениться. Никита стал псаломщиком, а затем священником. Спустя 10 лет и похоронив троих детей, супруги решили разойтись, и оба удалились в монастырь.

[11] См.: **Гунн Г. П.** Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 240, 242.

[12] См.: **Карташев А.** Очерки по истории русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 121.

[13] См.: **Козлов О. Ф.** Дело Никона // Вопр. истории. 1976. ц 1. С. 102—115; **Борисов Н. С.** Церковные деятели средневековой Руси XIII—XVII веков. М., 1988. С. 181.

[14] **Макарий** (Булгаков), митрополит. История русской церкви. М., 1994. Т. 12, кн. 3. С. 207.

[15] Об этом подробнее см.: **Тальберг Н.** История русской церкви. М., 1997.

[16] Михаил, иеромонах. Две системы отношений государства и церкви: Рим. и визант.-слав. понимание принципа отношений государства и церкви. Казань, 1902.

[17] Об этом подробнее см.: **Воробьева Н. В.** Система духовной харизмы русской православной церкви // Славянское единство. Омск, 2000. С. 104—108; **Она же.** Идея «симфонии властей» в интерпретации патриарха Никона // Омские ист. чтения, посвящ. памяти доцента кафедры дорев. отеч. истории Омского гос. ун-та Александра Ермолаевича Плотникова. Омск, 2003, С. 34—41.

Поступила 11.05.2004 г.

262 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 27–526.62

М. Е. Дымченко

НАЧАЛО НОВОГО ВРЕМЕНИ И РУССКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ИСКУССТВО

XVII столетие стало переломным моментом в истории Русского государства, положившее начало Новой истории — истории Российского государства. Оно наполнено событиями огромной исторической важности, определившими пути дальнейшего политико-экономического развития страны и характер ее культурной жизни. Их примером, бесспорно, стали разгром польско-литовской интервенции (1613) и завершение централизации государства, воссоедение Украины с Россией (1654), реформы обрядов Русской православной церкви, приведшие ее к расколу, начало петровских преобразований, ориентированных на Западную Европу.

В искусство, как и в другие сферы жизни, стало постепенно проникать и утверждаться светское начало, что особенно ощутилось в конце столетия. Этот процесс был обусловлен рядом внешних и внутренних причин: усилением западно-европейского влияния, ослаблением исихастской сосредоточенности как социального идеала, снижением духовного подъема и, как следствие, началом частичной утраты духовно-смысловой основы иконографического образа. При этом можно провести аналог с Византией, где «со времени официального торжества исихастов и канонизации самого Паламы, исповедание его учения стало иногда чисто „казенным“, без подлинного духовного и творческого усвоения его сущности»[1]. Как в Византии уставная формализация духовной жизни вытеснила исихазм, так и на Руси к концу XVI в. его лейтмотив ослабел.

Православным искусством были заимствованы некоторые иконографические темы и детали, постепенно подчиняемые канону традиционного письма. Это проникновение произошло главным образом через Новгород и Псков — окраинные города, находившиеся в постоянных взаимоотношениях с Западом. Новые тенденции со временем усилились. Основой жизни и творчества таких мастеров Нового времени, как Иосиф Владимиров и Симон Ушаков, стал тезис писать, «как в жизни бывает». Этот принцип привел к расколу всю систему иконописания. Наряду со строгими, духовно-насыщенными монументально-каноническими традиционными образами по-

© М. Е. Дымченко, 2005

явились объемные изображения путем применения художниками законов прямой перспективы и светотеневой градации. По мнению С. Ушакова, новый взгляд на цели и задачи иконописания определился как «жизнь памяти. Памятник прежде жившим, свидетельство прошлого, возглашение добродетели, изъявление силы, оживление мертвых, бессмертная хвала и слава, возбуждение живых к подражанию, воспоминание о прошедших делах»[2].

В Российском государстве, особенно в «Стольном граде», после польско-литовского нашествия началось оживленное строительство. С середины XVII в. центром художественного развития страны стала Оружейная палата Московского Кремля, объединившая лучших зодчих и иконописцев. Мастера, состоявшие в ее штате, именовались «жалованными», а призывавшиеся к работе периодически — «кормовыми» и делились на мастеров I, II и III статей. Последними могли быть как московские, так и иногородние иконописцы.

Иконописцы выполняли очень широкий круг работ: от монументальной росписи соборов, написания и реставрации икон до «стенного» письма жилых палат и росписи бытовых предметов. По специальностям они делились на знаменщиков (рисовальщиков) и травщиков, писавших «доличное» (одежды) и лики. Помимо иконной мастерской, иконописцы входили в состав Посольского, Золотого и Серебряного приказов. В это время происходило формирование светского мировоззрения на произведения церковного искусства (в частности, иконописи). Мастера начали подписывать свои работы — исключение постепенно становилось правилом.

Итак, Русь XVII в. являлась крупным централизованным государством с крепкими духовно-нравственными и эстетическими традициями. Однако социальные процессы, происходившие в то время, оказали неоднозначное влияние на развитие церковного искусства, которое преобладало над светским, находившимся в стадии формирования. В следующем столетии это соотношение изменилось.

Примечания

[1] **Шмеман А.**, протопресвитер. Неизданное произведение св. Марка Эфесского о Воскресении // Православная мысль. Париж, 1951. С. 144.

[2] Цит. по: **Силаева Е. И.** Произведения иконописцев Оружейной палаты Московского Кремля. М., 1992. С. 4.

Поступила 17.05.2004 г.

264 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 27–534.4

Е. Е. Васильева

«...РУКОПИСЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНАЯ»

В охранном каталоге собрания произведений А. А. Титова[1] есть редкая для такого сдержанного и немногословного текста сопроводительная помета: «...Рукопись замечательная» — едва ли не единственный эмоциональный возглас среди тысяч номеров книг и документов, из которых каждый, конечно, не был безразличен собирателю-исследователю. Что это означало, мы можем только предполагать, так как систематический каталог, в котором приведены развернутые описания рукописей и указаны их наиболее существенные позиции, остался незавершенным. Тематические стержни, по которым систематизированы номера собрания, располагаются согласно установившейся последовательности. Первыми подробно и тщательно описаны канонические и богословские книги, затем сборники, содержащие исторические материалы. Группа рукописей, которой принадлежит интересующая нас книга, не обозначена, и систематическое описание до нее просто не дошло. Объем работы, который успел выполнить А. А. Титов, не дает возможности предполагать, что он еще имел в виду и были ли сформулированы названия разделов, которые он не изложил. Во всяком случае существенно, что певческие книги (крюковые) не обособлены, они вошли в раздел «Обряды», и среди них оказался один сборник псалмов на линейных нотах.

Рукопись под номером 4172 не обозначена в систематическом описании множества рукописных нотных сборников, которые исследователи русского стиха считают важными источниками, все еще ожидающими последовательного изучения. В книжных собраниях они бывают представлены иногда большим числом, иногда несколькими единицами, но всегда как бы случайно, среди прочих. При описании рукописных коллекций они не удостаиваются отдельной рубрики (исключение составляет описание группы «песенников» из собрания А. И. Вахромеева, выполненное А. А. Титовым). В коллекциях Погодина, Толстого, Буслаева их также по нескольку единиц. Титовское же собрание насчитывает десятки книг такого рода. В описаниях коллекций чаще всего встречаем название «канты и псалмы на линейных нотах» или иную комбинацию этих слов. Неточность, произвольность использования слов «кант»,

© Е. Е. Васильева, 2005

«псалм», «псальма», недостаточное внимание к аутентичному их употреблению приводят к тому, что их применение в качестве терминов оказывается сомнительным[2].

При отсутствии внятной терминологии и последовательной систематизации мы дадим обобщенное описание собственно предмета (точнее предметов) нашего интереса. Речь идет о музыкальных певческих рукописях с линейной нотацией и неканоническими (внелитургическими) текстами духовного содержания, к которым на протяжении полутора веков активного бытования присоединились последовательно торжественные «на случай» лирические и пародийные тексты. Между ними встречаются и знакомые фольклористам в устном бытовании по настоящее время. Чаще всего это книги в четверть листа, расположенные горизонтально («в продолговатую четвертку»). Сверху разворота находятся три пятилинейных нотных стана. Музыкальные тексты, как правило, представлены трехголосной партитурой (иногда одной, реже двумя строками, изредка ноты бывают не вписаны).

Вертикальные черточки, никогда не объединяющие нотные строки, отделяют друг от друга музыкальные фразы, в соответствии с которыми поэтические тексты написаны в линию. Каждая линия — это строфа, соединяющаяся в пении со всей музыкальной формой. Под каждым разделом строфы располагается столбец, ряд стихов. Стихи между собой (в линии) разделены штрихами, подобием запятых или иными графическими знаками. Таким образом, получается графически упорядоченная плоскость, в которой зрительное единство текста организовано по горизонтали и по вертикали, линией (последовательность чтения) и ранжиром (соотнесенность структуры). Рукописи большего или меньшего объема, созданные на протяжении полутора веков (последняя треть XVII — начало XIX), различны по усердию и умению, с которым они исполнены, но сохраняют общие свойства в построении и преемственность в содержании.

Способ записи определяется способом мышления, осознания текста. Он связан с процессом рождения, восприятия и бытования произведений. Расположение певческих знаков над текстом продолжает привычное для знаменной нотации соотношение, но наглядная соизмеримость повторяемых единиц текста, строф и их частей отражает принципиально иное переживание времени и музыкально-поэтической композиции. Если включить в поле зрения рукописи всего полуторавекового периода, то на другом конце этих преобразований музыкально-поэтического единства обнаруживается запись песенных текстов в безнотных

рукописях. Звучащие в сознании пишущего, они сохраняют явственные попытки передать музыкальную форму строфы. Естественным оказывается переход к графике, ориентированной на построфное изложение.

А. В. Позднеев, самый неторопливый и независимый исследователь, посвятивший рукописным сборникам многолетние труды и совершивший удивительные открытия, назвал этот род книг «рукописными песенниками», а произведения, их составляющие, «книжными песнями». Данные простые термины опираются на наиболее общий признак: все эти тексты открываются нам в рукописных книгах и непременно поются[3].

К имени, авторитету и открытиям А. В. Позднеева мы еще обратимся не раз, но главная наша задача — представить вниманию публики ту книгу, по поводу которой А. А. Титов, описывавший переданную им в Императорскую Публичную библиотеку коллекцию, допустил такое выразительное восклицание.

Эта рукопись в четверть листа, горизонтально расположенная, в кожаном с тиснением переплете со следами застежек. Переплет, вероятно, был сделан раньше, чем появилась книга (при «поновлении» были неудачно подрезаны листы, поэтому часть верхних нотных строчек оказалась утраченной). Она привлекает внимание своим объемом, удивительным единством и последовательностью структуры, хорошей сохранностью. В ней практически нет дописок и вставок, а случайные нарушения вроде перестановки листов могут служить некоторым указанием на обстоятельства ее жизни.

Рукопись содержит 205 листов и 213 текстов. Нумерация произведений в ней аутентична, проставлена на полях красными цифрами. Листы пронумерованы дважды: внизу (черными чернилами) и в правом верхнем углу (фиолетовыми). Цифры не всегда совпадают. Обе пагинации поздние. Утраченные листы ими не учтены. Более последовательная, почти без пропусков, верхняя. Если считать по ней, то в книге 203 листа (на двух листах, 45-м и 46-м, и еще одном цифры не проставлены). Все ссылки даны по этой пагинации.

Под переплетом (вероятно, при очередном его обновлении был неосторожно обрезан верх многих листов) находится лист с фрагментами записи: «…ого числа отпущен Григорей… сын до города Архангельского… июля до восьмого числа от платежа подушны… запросов до Евл…» На обороте 2-го листа располагается надпись А. А. Титова «Куплена в Ростове 1892 мая 3 за 25 р.» Иных владельческих помет нет.

Инициалы и цифры выполнены киноварью, нотные и поэтические тексты — черными чернилами. Незначительные утраты могут быть восполнены посредством их сравнения с подобными рукописями. Первый лист посвящения нельзя восстановить, что особенно досадно, так как вместе с ним, возможно, исчезли обращение и имя адресата. Палеографические особенности — беглый полуустав с элементами скорописи — не дают возможности датировать рукопись точнее, чем концом XVII — началом XVIII в.[4] Также условна и датировка по филиграням, среди которых есть не обнаруженные в альбомах, но по типу изображения тоже близкие к обозначенному времени[5].

Вся книга написана одним человеком. Размер букв, их плотность иногда меняются, но сохраняются устойчивые черты. Элементы скорописи, выносные буквы, штрихи, выполняющие роль графических маркеров, характерны. Следует отметить сходство почерка с почерком опубликованного списка в работе Николая Дилецкого[6]. Нотные тексты имеют общее начертание ключей, пауз, лиг, знаков, обозначение размеров. В имитационных разделах графика последовательная. Это не рядовое качество — в «рукописных песенниках» чаще встречается достаточно широкий разброс каждого из этих признаков.

Содержание книги, состав произведений и наличие среди них подписанных (акростихи архимандрита Германа) не оставляют сомнений в ее принадлежности кругу рукописей, восходящих к Воскресенскому, «Новый Иерусалим именуемому монастырю» — иначе говоря, к *Никоновской (Новоиерусалимской) школе песнотворчества*. Открывший и описавший эту поэтическую школу А. В. Позднеев опирался на выявленные им «старейшие песенники». Наша рукопись практически им не использована, названа лишь однажды и явно не принадлежала к постоянным собеседникам исследователя. Однако она представляет большой интерес и должна быть тщательно прочитана и осмыслена.

Каждая из книг, восходящих к Новоиерусалимской школе, при определенной общности их состава индивидуальна, каждая имела определенный замысел и создавалась для конкретной необходимости. «...Замечательная рукопись» из собрания А. А. Титова выполнена строго по единому плану, что дает возможность ощутить внутреннюю структуру данной школы. При этом можно предположить, что группировка текстов передает особенности их происхождения и функции. Это исключительно ценно, поскольку все существующие попытки систематизации, выделения групп произведений и их наименования производятся исследователями «извне», по признакам,

значимость которых для создателей/носителей могла быть несущественной.

Книга открывается посвящением, начало которого утрачено. Выполненное тщательным полууставом с характерной, уменьшающейся книзу протяженностью строк, оно соединяет классические формулы обращения к «Благочестивому читателю» Симеона Полоцкого (из предисловия к «Рифмотворной Псалтири») и формулу писца в окончании: «...и за мя грешна Ему помолися,/ а хульникам уста заграждати тщися./ Защищай добро, Бог защитник тебе,/ даст зде век долгий и вечность в небе./ Ея же верно аз вам желаю,/ милости вашей и сам ся вручаю./ Сему предисловию аминь,/ молю, наших трудов не отринь./ Да и сам благословен будеши,/ от Бога вся благая получиши. /Нас же прости,/в неисправе не поноси».

Далее следует оглавление (л.1 об. — 5 об., один утрачен). Оно состоит из первых слов текстов с нумерацией киноварными цифрами. Реестр расположен в два столбца. Последовательность произведений дана в полном соответствии с порядком в книге. Приведем текст из первого раздела — «Месяцеслова» (л.7 об. — 16):

Новое лето новыми пении
Покров пресвятыя девыя царицы
Месяц ноемврий весь
Молим вас, святыи вси
По закону осьмодневно Христа обрезает
Приидите все возвеличим
Ныне март нам начинает
Всю землю цветы апрель одевает
Пророк премудрый Иеремия
Святый Иустин философ премудрый
Косма Дамиан светла похвала
[Честнаго креста происхождение].

Единственное несоответствие в этой части — отсутствие правой стороны разворота «июля» и соответственно левой — «августа» (потому инципит приводим в квадратных скобках). Вторая половина «июля», неполная и без нотного текста, помещена в конце книги (л. 199). Пропуск листа и как следствие — соединение июля—августа и «потеря» одного месяца оказались отраженными в оглавлении: для 12-го месяца оставлена строчка. Нумерация же произведений не нарушена, и следующий раздел начинается ГІ (т. е. 13). Месяцеслов «не Полоцкого» — с таким именованием он описан Т. Н. Ливановой и А. В. Позднеевым[7].

Второй раздел (л. 17 об.—45 об., ц 13—49) представляет исключительный интерес. Он содержит 37 произведений. 29 из

них расположены по алфавиту, по одному на букву; следующие 8, вероятно, символизируют буквы, которые трудно встретить в начале русских слов:

Ангелом Творче Боже, трисогласно светлый	л. 17 об. — 18
Благословенна слава боголепна	л. 18 об. — 19
Вседержителю Христе Божий Сыне	л. 19 об. — 20
Господи и царю, царюющим славо	л. 20 об. — 21
Да восхвалит вся тварь умами	л. 21 об. — 22
Единаго царя Славы	л. 22 об. — 23
Живоноснейший сад	л. 23 об. — 24
Земля ныне небо зрится	л. 24 об. — 25
Златоизваянна и небовосходная	л. 25 об. — 26
Исполнь громагласов	л. 26 об. — 27
Иже жизни Мати	л. 27 об. — 28
Крест чтим Господен	л. 28 об.
Лик составим ангельский	л. 29
Мироточивых струй обильныя реки	л. 29 об. — 30
Небесныя двери, сионские врата	л. 30 об. — 31
Одеяйся светом вечным	л. 31 об.
Прииде архангел в Назорет ко Деве	л. 32
Радостные плоды, мысленны отроды	л. 32 об. — 33
Святых пресвятый, сый на херувимех	л. 33 об. — 34
Тайно восплещем, Духом веселяще	л. 34 об. — 35
Украшена девственными добротами священными	л. 35 об.
Фиал слезами исполни сердечный	л. 36
Хвалити тя достойно, Георгие славне	л. 36 об. — 37
От кровей твоих честных, о Параскевея	л. 37 об.
Царю царствующх Боже триличный	л. 39 об.
Человекобожный свет днесь на Фаворе	л. 39 об.
Шары огненны на воздусе носят	л. 40
Щедротам Отче и всякия славы	л. 40 об.
Утро восстав воспеваем	л. 41
О Троице пресвятая, пребожественная	л. 41 об.
Определенный в мое хранение	л. 42
Ныне Бог на Иордан плотию приходит	л. 42 об. — 43
Радуйтеся, вси людие	л. 43 об.
Звезда звезд светлейшая, светилниче златый	л. 44
Под кров Твой мы, чистая Дево, прибегаем	л. 44 об. — 45
Како возможем достойно хвалити	л. 45 об. — 46
Радосте ангелом, пречистая Девице	л. 46 об.

Алфавит как полнота смысла, порядка, знаменующий завершенность системы знаний — это классический регулятор текстов, восходящий к библейской традиции («учительный псалом» Псалтыри), византийской гимнографии. Он был принят и развит древнерусской книжной культурой (например, толкования на четырех евангелистов и непонятных речей). Однако последовательность текстов в этом разделе рукописи исполнена внутреннего смысла.

Одной из линий является следование определенным моментам молитвенного правила (особенно выразительны переизложение молитвы Святому Духу **(Царю небесный (Господи и царю)**, Богородице **(Под кров Твой)**, Ангелу хранителю **(Определенный в мое хранение)**; другой — построение некоего идеального храма, которое совершается в первых 12 текстах: от барабана **(Ангелом Творче)**, навершия иконостаса **(Благословенная Слава)** и изображения Вседержителя в куполе **(Вседержителю Христе)** до Деисуса и Креста **(Крест чтим Господен)**. Далее находится ряд произведений, посвященных святым, чтимым иконам (следующие двенадцать). В текстах, заключающих точную буквенную последовательность, чередуются сюжеты, обращенные к святым, молитвословные формулы. Случайностью в этом разделе является повтор двух текстов, идущих друг за другом; «лл.», вероятно, указывает на «мануфактурное» разделение труда. Возможно предположение, что готовился не единственный экземпляр рукописной книги и, следовательно, можно ожидать находки еще одной подобной книги.

Поэтические тексты в рукописи разнообразны по версификации, строфике, особенностям композиции и ряду наследуемых из литургической поэзии формул и образов. Их исследование — особая задача. Многие из них описаны или упомянуты в монографии А. В. Позднеева («Рукописные песенники...») в группе «песен эпического характера». По сумме стилистических признаков исследователь предположительно атрибутировал их Епифанию Славинецкому. Однако наибольший интерес представляет анализ этой последовательности как музыкальной формы: Алфавит представляет собой мастерски выполненный цикл, объединенный внутренними соответствиями, перекличками, закономерным чередованием контрастных и дополняющих состояний, типов изложения[8]. В связи с трактовкой последовательности-алфавита чрезвычайно важно присутствие произведений, его составляющих, в других старейших «рукописных песенниках», восходящих к Новому Иерусалиму. Нам известно еще одно цельное изложение с минимальными, в отличие от нашей рукописи, перестановками (ОР РНБ, Пог. 426).

Следующий раздел книги составляют 50 произведений (л. 45, ц 50—100), причудливо и старательно воспроизводящих русскими буквами тексты, имеющие признаки старобелорусского, польского и украинского языков. Анализ начертаний, грамматических форм, лексики, сопоставление текстов этого раздела с другими книгами новоиерусалимского круга могут уточнить процессы вхождения «пришлых» песен в жизнь монастыря. Во

всяком случае, мы имеем основание предполагать, что тщательно собранный корпус «иноязычных» текстов для писавшего был скреплен какой-то *внетекстовой* реальностью — если бы они были собраны только по признаку языка, то присутствие нескольких украинских и польских текстов в последней, самой обширной части книги было бы необъяснимым.

Почти половину рукописи составляет ряд произведений (л. 92—197 об., ц 101 — 213), размещенных по алфавиту, который в этой части выполняет привычную роль упорядочивания большого числа разнообразных текстов. На букву приходится разное их число: от 12 до одного. Приведем несколько разделов-букв:

А

Азм есть древо неплодное Господи	л. 92
Аще Господь дому не созиждет	л. 92 об.—93
Архангельским гласом во вышних славимый	л. 93 об (правая сторона утрачена)
Аз есмь цвет полный, крин же удолный…	л. 94 (левая сторона утрачена)[9]
Ангельскую днесь вси радость	л. 94 об.—95
А ты Жачек ученый	л. 95 об.—96

П

Память предложити смерти прииде время	л. 157 об.—158
Похвалу принесу сладкому Иисусу	л. 158 об.—159
Почто мир гордится во временной славе	л. 159 об.—160
Послушайте, что ся стало	л. 160 об.—161
Покаянию днесь проповедника	л. 161 об.—162
Плачуся и ужасаю	л. 162 об.—163
Покаяния стези покажи мне Слове	л. 163 об.—164
Прекрасных песней есть прекрасному	л. 164 об.—165

С

Спаси, Марие, спаси, погибаю	л. 172 об—1173
Слышите, людие, и внушите	л. 173 об.—174
Святая Дево, мати убежденных	л. 174 об.—175
Святые святители, к вам прибегаем	л. 175 об.—176
Сей день, его же Господь сотворил есть	л. 176 об.—177
Суди мя Боже, суди	л. 177 об.—178
Се еси добра ближняя моя	л. 178 об.—179
Святая дево, Ты исполнь чистоты	л. 179 об.—180
Страх во сердцах днесь и трепет в душах смущенных	л. 180 об.—181
Се брат мой сниде во ограду мою	л. 181 об.—182
Страшный день промышляю, окаянный	л. 182 об.—183
Светлыя светом зело божественным	л. 183 об.—184

Х

Христос рождается, славите	л. 187 об.—188
Христос з Девы ся раждает	л. 188 об.—189
Хвалити Бога в святых подобает	л. 189 об.—190

Как видно из вышеприведенного, в этой части рукописи собраны разнообразные тексты, которые писавшему представлялись тем не менее единым корпусом. Среди них встречаются произведения архимандрита Германа (**Ангельскую днесь вси радость, Веселия день, Христос рождается, Блаженству тезоименитаго, Богородице Дево, Память предложити, Радуйся зело, дщи Сионя; Радуйся, Дево; Вси земнороднии**), Симеона Полоцкого (**Радуйтеся Богу Господеви и Хвалити Бога в святых подобает**), Василия Титова (**Вси языци руками плещите**); версии псалмов (**Аще господь дому не созиждет; К тебе, Господи; Вси Господа восхвалите** и др., всего 20); переложения из Песни Песней (**Да снидет брат мой, Се еси добра ближняя моя** и др.), «светские» или исторические — по Позднееву (**Слышите, людие, и внушите, К Самуилу пророку, В жалости днесь зело обомираю, Кто хощет прииди и узри** и др.). Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что исторические (такое наименование условно, речь в них идет о насущных событиях, и точнее было бы определить их как государственно-политические) тексты, безусловно, отражают позицию Москвы. В общий песенный фонд включены и некоторые, польские по происхождению, но достаточно «обрусевшие» песни: **Мессия прииде** (Брак в Кане Галилейской), **Ах ты Жачек ученый**.

В этой части книги также выдерживается порядок, который можно сверить с оглавлением (правда, потеря одного листа оглавления относится именно к этой части, окончание буквы «Б» — «И» восьмеричное). Несколько листов рукописи (в разделах «А», «Б», «Н») утрачено. Здесь встречаются и перестановка листов и вследствие этого — испорченная компоновка разворотов (**Иисусе, покарме небесный — К Тебе, Божия Мати прибегаю — Самуилу пророк** на л. 136—138; **Шедше трие цари — Есть прелесть в свете** на л. 196—198). Последнее, вероятно, очень смутило переписывавшего, поэтому нотные строки оказались незаполненными. Это в нашей книге является исключительным случаем, хотя в других рукописях пустые нотные строки встречаются нередко.

Нам следует отметить, что в отличие от Алфавита, партитуры которого прослушаны и выверены с полной ответственностью, в последнем разделе имеются партитуры, не представляющие собой единую согласованную композицию. Например, есть несколько «перекрестов»: буквальный повтор музыки **Гласом небесным** и **Царю небесный**; **Радуйтеся Богу Господеви** и **Светлые светом зело Божественным**. Повтор или близкое сходство партитур

объединяют еще несколько текстов, среди которых существуют разные по теме и образу: **Страшный день** и **Хвалити бог в святых подобает**; **К тебе, Господи Боже мой воззову** и **Услышите вси сия днесь языци**. В других рукописях бывают в таких случаях пометы «на подобен» или «зри…», но для нашей характерно отсутствие каких бы то ни было маргиналий.

Далее мы остановимся на произведениях архимандрита Германа, которые составляют ценнейшую часть рукописи. В них партитуры выписаны так тщательно (высокая ответственность автора нот, полнота и точность нотной записи составляют отличительную черту книги), что могут быть основой изучения и публикации сочинений этого песнотворца. Природа его творчества уникальна. Ее определяет воплощение музыкально-поэтического текста как органичного единства. При этом сложнейшие структурные задачи разрешены Германом не в ущерб, а в возвышение смысла. Строжайшая дисциплина мышления способствовала свободе им создаваемого (в противовес аффектированно подаваемой вольности-произволу, который декларирует «Мусикийская грамматика» Н. Дилецкого).

Однако следует сказать, что поэтические тексты Германа в нашей рукописи отличаются от других. Во-первых, акростихи не выведены киноварью ни в одном тексте (здесь ею отмечены только первые буквы текста, а не весь столбец, как бывает принято в оформлении некоторых книг). Также нет помет, привлекающих внимание (как, например, в Пог. 426, где над его некоторыми произведениями есть надпись «краегранесие»).

Во-вторых, два текста (**Радуйся зело** и **Радуйся, Дево**) не помещены, кроме нескольких начальных слов под партитурой. Еще один текст — **Память предложити смерти** — не полон; начаты только три столбца из шести. В связи с тем, что листы оформлены тщательно, все это нельзя назвать небрежностью. Может быть, именно сложная задача размещения большого текста, требующего точности ранжира, остановила пишущего. Возможно, были иные причины, по которым в этой даримой, «подносной» книге тексты Германа с их выразительными акростихами и подписями (**Радуйся, пастирю великий, о Никоне, торжеством днешним, отче наш** — основной акростих псалма **Радуйся зело дщи Сионя, Плавая водою, омываемый тою, зря ту умерша писаше вирша Герман ридая, поя и вздихая** — основной акростих псалма **Память предложити смерти прииде время** с подписью: **маия месяца болезнен**) были бы неуместными. Если знать, кому адресована книга, то можно было бы развить или отвергнуть это предположение. Пока ограничимся

высказанным. Зияния в псалмах Германа выразительны, но справедливости ради заметим, что есть еще несколько пропусков в текстах: так, из единственного поэтического опуса Василия Титова вписаны только две строфы. Не полон также текст псалма **Возведох очи моя в горы Твоя**.

Возможно, именно отсутствие сохранности германовых текстов оттолкнуло от нашей рукописи А. В. Позднеева, который был с ней знаком. Однажды (перечисляя рукописи, содержащие полный Месяцеслов «не-Полоцкого») он упомянул ее в сноске, не включая в отсылки при описании текстов всех выделенных им групп, хотя в рукописи собрания А. А. Титова они представлены с удивительной полнотой. К сожалению, в монографии А. В. Позднеева не приведены полные списки «книжных песен» старейших сборников. Однако из упомянутых (по первым словам) 113 текстов в рукописи имеется 80. Устойчивее всего группа наиболее интересных, с точки зрения исследователя поэзии (добавим — и музыки также), «песен эпического характера»: 37 из 40 отмеченных А. В. Позднеевым. Мало совпадений «светских» песен. Эта группа менее устойчива: 11 из 20. Месяцеслов (в связи с этим в монографии проскальзывает единственное упоминание нашей рукописи) и переложения из Песни Песней насыщены. Приведенное А. В. Позднеевым число русских (т. е. церковнославянских, без следов польского языка) «псалмов»[10] практически совпадает (21 — у Позднеева, 20 — в рукописи). К сожалению, проверить соответствие их состава составу в монографии А. В. Позднеева, в которой приводятся несколько инципитов, невозможно. Выверение же псалмов по ряду рукописей — особая задача, которую мы в данной публикации не ставим.

Конец книги являлся серьезным испытанием для ее создателя. Он выдержан в одном ключе, кроме того, что чем дальше наблюдается алфавитная последовательность, тем меньше текстов приходится на определенную букву, а начиная с буквы «Ш» они не присутствуют. Вне основного корпуса, после ряда чистых листов расположены «дописки» с иными почерком и чернилами (скоропись, чернила выцвели). Они преподносят нам удивительный эпилог — это принадлежащий Симеону Полоцкому перевод 132-го псалма, который звучит как похвала монастырской жизни: **О коль добро или красно зрится/ аще в братии еже сохранится/ любовь братская/ еже вместе быти/ друг друга чтити**.

Итак, подводя итог описанию состава рукописи, выскажем некоторые предположения об ее замысле и предназначении. Четыре неравных по объему раздела несопоставимы в одной

плоскости. Они не выстраиваются по единому признаку, но в то же время за каждым из них стоит более или менее ясная причина, по которой тексты поставлены рядом. Проще дело обстоит с Месяцесловом. Внимания заслуживает, пожалуй, его присутствие во внеслужебной «лирической» книге, и причем в ее начале.

Алфавит, возможно, составлен на основе произведений различного происхождения, с разными судьбами поэтического и музыкального текстов. На наш взгляд, в нем обнаруживается обобщающий замысел, принадлежавший музыканту, который воплотил его, создавая партитуры, объединяя разнородные поэтические тексты, редактируя сочинения и последовательно компонуя. Как следствие такого предположения возникают вопросы: кто мог быть автором Алфавита, каковы объем и характер творчества (прежде поисков имени) этого музыканта (песнотворца), степень взаимообусловленности музыкального и словесного компонентов текста и спектр технических приемов и стилистических характеристик в нем и прочие.

В связи с функцией и личностью автора (редактора) Алфавита появляется следующий ряд вопросов: каково назначение цикла, части которого встречаются в «старейших песенниках» не только в обозначенной последовательности и в полноте, но и поодиночке, что правильнее — считать их независимыми произведениями, которые некто случайно соединил, или разрозненными частями бывшего целого.

Ответ, сколько бы мы не искали его, как бы не аргументировали, вряд ли будет однозначным, так как активность бытования всех новоиерусалимских псалмов, вероятно, создавала иное, не «опусное» переживание композиции. Потому, не претендуя на выводы прежде исследования, в котором необходимо тщательно проанализировать возможно большее число новоиерусалимских рукописей и проследить бытование в них произведений, составляющих Алфавит, выскажем предположение, что цикл имел дидактическое назначение. Он внесен в даримый, отсылаемый из монастыря манускрипт. В связи с этим к нему добавилась еще одна функция — познакомить с новоиерусалимским песнотворчеством и научить ему.

«Иноязычный» раздел настолько полезен и удобен для сравнительного изучения стиля новоиерусалимских и «пришлых» текстов, что существует невольное опасение перенести современные мотивировки на счет автора книги. Однако, продолжая опираться на то же предположение — книга должна была дать представление о новоиерусалимском песнотворчестве, — мы,

пожалуй, многого не достигнем, кроме одного, что найдем среди новоиерусалимских книг подтверждение аналитической и текстологической деятельности музыкантов XVII в. и воспользуемся их лексикой. Пометы в рукописях содержат перспективные основания для такого исследования. Они особенно интересны в знаменитой, основной для А. В. Позднеева рукописи ГИМ 1743 и в рукописи из РНБ, Пог. 426.

Последний раздел, самый большой и неоднородный по составу, трудно подвести к какой-либо определенной задаче. Его специфика, пожалуй, в разнообразии и открытости для разных состояний, настроений и ситуаций, с которыми могут быть связаны те или иные тексты. Это «свободное» алфавитное последование сопоставимо с «необязательной», не прикрепленной к определенным времени и задаче областью, которая дает начало искусству Нового времени — лирике и собственно музыке.

Поскольку среди «старейших рукописных песенников» (выражение А. В. Позднеева) нет буквальных повторов и только совокупность рукописей может дать представление о замысле, реализации и жизни произведений, включение еще одного источника в поле исторических и стилистических исследований бесценно, и в особенности оно важно для музыкантов. (Различия в поэтических текстах скорее относятся к частностям написания или утрате составляющих текста.)

Работа с этой рукописью имеет обширные перспективы, среди которых предполагаемое уточнение датировок и атрибуция текстов представляются лишь частностями. Гораздо существеннее иное — рукопись предоставляет возможности к расширению исследования, к разработке проблемы. В качестве заключения предложим предварительные пути, по которым могут проходить исследования:

1) история *новоиерусалимских псалмов*, их жизнь в рукописях. *Новоиерусалимская школа* представлена комплексом текстов и рядом книг, созданных в период активного бытования и написания произведений, несколько позже или в другую «эпоху». После «времени Новоиерусалимских книг» в рукописях продолжают жить отдельные произведения, но стилевая доминанта отчетливо сменяется по линии Москва/новая столица, патриарший/синодальный периоды, барочное цветение многих стилей/классицизм Титова — Бортнянского;

2) уточнение времени создания рукописи и круга ее возможных авторов (эти поиски взаимосвязаны). В рассматриваемой нами рукописи наблюдается парадоксальная ситуация — в ней

не называются имена царей в тех текстах, где они обычно присутствуют (даже в **Радуйтеся Богу Господеви** встречаются имена Феодор, Иван, Петр и Елизавета). Конечно, датировка на основе упоминаемых имен должна учитывать, что создание текста и написание конкретной книги необязательно едины во времени. Вероятно, книга, представлявшая родной монастырь и направлявшаяся в другой монастырь (в Москву, в какой-либо книжный центр), должна была быть безупречной в смысле политической лояльности. Время обязывало, поэтому «исторические» тексты содержат корректнейшие формулировки, упоминая **царей-государей** в контексте исторической перспективы, **царя** и даже **имярек** в контексте величания;

3) исторические разыскания в области языка. Динамичное состояние «книжного» языка проявляет себя в начертаниях букв и слов, поэтических вольностях, соотношении церковнославянских и «иноязычных» текстов и в участии диалектных форм. В. Н. Перетц, осуществлявший свой замысел в разыскивании украинских песен в московских и петербургских книгохранилищах, различал церковнославянский язык большинства текстов, «выхватывал» украинизмы, полонизмы. Настало время тщательного анализа текстов с позиции диалектов белорусского, польского, украинского и русского языков.

Изучение рукописи смыкается с задачами исторического исследования поэтического языка, становления системы стихосложения, композиторской школы. Главным образом, следует ожидать открытий в изучении устно-письменной культуры, запечатлевшей в «рукописных песенниках» неразделимые и взаимопроникающие процессы бытования устной традиции (консервативной), мощных сдвигов общественного сознания и новаций личного творчества.

Примечания

[1] А. А. Титов (1844—1911) — историк-краевед, промышленник, знаток и коллекционер рукописных книг. Он приумножил библиотеку, которую начал собирать его дед-крестьянин и продолжил дядя-купец; был членом ученых обществ; подготовил описание собрания произведений А. И. Вахромеева — ярославского купца, также коллекционера и знатока книг (его дочь была женой А. А. Титова). А. А. Титов являлся одним из основателей Ростовского музея церковных древностей, которому передал значительную часть своих книг. Впоследствии большинство рукописей из этого музея перешло в капитальное собрание, подготовленное А. А. Титовым для передачи Императорской Публичной библиотеке. Его подготовка была основательнейшей: опубликован охранный каталог в пяти выпусках, изготовлены по специальным чертежам шкафы с именем А. А. Титова, в которых рукописи хранятся до сегодняшнего дня.

[2] См.: Кант. Псалм // Музыкальный Петербург. СПб., 2000. Т. 1, кн. 2.

[3] Это определение вынесено в название монографии, перекрывающей темы прежде выходивших отдельных статей. См.: **Позднеев А. В.** Рукописные песенники XVII–XVIII вв.: Из истории песен. силлаб. поэзии. М., 1996.

[4] В описании палеографических особенностей и датировке опирались на суждение сотрудника ОР РНБ, доктора исторических наук Г. П. Енина.

[5] См. наиболее сходные: **Дианова Т. В.** Филиграни XVII–XVIII вв. (Герб города Амстердама). М., 1998. ц. 13, 35, 38.

[6] См.: **Дилецкий Н.** Идея грамматики мусикийской // Памятники музыкального искусства. М., 1979. Вып. 7.

[7] В сборниках песен 2-й половины XVII века ему (т. е. Месяцеслову Симеона Полоцкого) предпочитается другой Месяцеслов (его автор нам неизвестен). На него впервые указала Т. Н. Ливанова; см.: **Позднеев А. В.** Указ. соч. С. 53.

[8] Начало музыковедческого исследования положено в серии докладов на конференциях, исполнением в концертах и, наконец, публикацией дисков «Псалмы Новоиерусалимской школы» (ансамбль «Псалмопевцы»).

[9] Судя по нумерации произведений, здесь пропущено несколько листов; утрачены ц. 103–115. Затем начинается расхождение в номерах, которое где-то далее, внутри утраченной части реестра, оказалось выправленным.

[10] Жанровые обозначения, т. е. названия, которые А. В. Позднеев дает той или иной группе описываемых им текстов, мы приводим в кавычках. В нашем случае имеются в виду поэтические версии Давидовых псалмов.

Поступила 23.04.2004 г.

УДК 27–534.5

Е. Е. Васильева

НИКОНОВСКАЯ (НОВОИЕРУСАЛИМСКАЯ) ШКОЛА ПЕСНОТВОРЧЕСТВА: ИСТОРИЯ, КОНТЕКСТ, ЗНАЧЕНИЕ (К постановке проблемы)

Явление, получившее это название, было открыто и впервые описано А. В. Позднеевым как важное звено в развитии русской словесности, истории литературы и поэтических систем (прежде незамеченная стадия). Исследователь опирался на прочитанные им акростихи, содержащие имена, и соотнесение их с документальными свидетельствами; выявил ряд рукописей последней трети XVII в. и границы XVII–XVIII вв. («старейшие рукописные песенники»); систематизировал по нескольким рядам признаков содержащиеся в них произведения («книжные песни»); раскрыл авторство некоторых сочинений и высказал обоснованные предположения о круге литераторов и музыкантов, причастных к Новоиерусалимской школе поэзии[1].

© Е. Е. Васильева, 2005

Ряд имен, рассматриваемых А. В. Позднеевым в контексте Нового Иерусалима и Никоновской школы, поражает — в него входят практически все поэты и музыканты XVII — рубежа XVIII в., известные в XIX—XX вв. Однако при изменении места, времени и последовательности действий конфигурация значительно меняется. Отношения между одиозными Симеоном Полоцким, Василием Титовым, Николаем Дилецким, их роль в становлении русского искусства Нового времени с включением предшествовавшего им творчества архимандрита Германа, Епифания Славинецкого (по предположению Полнеева — автора ключевой группы новоиерусалимских псалмов) оказываются принципиально новыми.

Открытие осталось практически без развития по нескольким причинам, среди которых конъюнктурно-политические обстоятельства советского времени играли не последнюю роль. Вне развертывания во времени истории школы, без погружения в совокупность обстоятельств, приведших к ее возникновению, расцвету и практическому исчезновению в ряду новых, также бурно оформлявшихся стилистических движений, не может возникнуть необходимое мыслительное пространство. По-прежнему сохраняется представление, что якобы первая русская композиторская и поэтическая школа Нового времени возникла из ниоткуда и погрузилась в небытие.

Главную сложность подхода к предмету составляет осмысление исторических процессов, которые до сих пор нельзя назвать завершившимися: взаимоотношение государств, конфессий, становление национального самосознания и формирование языков в пространстве Восточной Европы. С одной стороны, исследования, появляющиеся в последнее время, свидетельствуют о том, что актуальность этой проблемы не уходит, напротив, становится еще острее. С другой стороны, начинают забываться стереотипы, сложившиеся в русской исторической науке и поддержанные всей системой гуманитарных и искусствоведческих дисциплин. Это позволяет надеяться на то, что пришло время для более взвешенного и свободного от предвзятости взгляда на «бунташный» век[2].

Еще один уровень сложности заключен в конфигурации самого предмета. В нем нашли отражение проблемы церковной жизни и политической истории; традиции древнерусского церковно-певческого искусства и стилистические новации, связанные с европейским искусством барокко; закономерности музыкально-поэтического сознания устной традиции (фольклора) и индивидуальное творчество. Позиция исследователя, занимающегося

только одной из граней, не позволяет увидеть реальный объем проблемы. Явление развивается до условного знака: юго-западное (польское, белорусское, украинское) влияние привело к заимствованию форм, языковых средств, которые на короткое время укоренились в русском искусстве.

Прямых исторических свидетельств о деятельности новоиерусалимских песнотворцев недостаточно или (что более вероятно) еще не найден ракурс, в котором они были бы прочитаны. Бесценным источником оказываются рукописи. В них нет записей, отмечающих время, место написания, не называются имена писавших и обстоятельства, которые вызвали их к жизни. Однако состав и построение книг дают возможность для предположений, которые по мере осмысления материала, установления связей между разного рода источниками будут развиты или отвергнуты, но все-таки позволят начать путь к пониманию истории Никоновской школы.

Дальнейшие рассуждения основываются на анализе пяти рукописей, восходящих к Новоиерусалимской школе (допущение, принятое на основе исследования А. В. Позднеева): ГИМ 1743; РГБ 9498; ОР РНБ Пог. 426, Q XIY.25, Тит. 4172. Особое значение имеет последняя, построение которой раскрывает отношение ее создателей к определенным группам текстов. Она не включена А. В. Позднеевым в число четырнадцати основных источников. Возможно, по чистой случайности вместо нее в списке оказалась другая рукопись из собрания А. А. Титова (Тит. 1972), принадлежащая второй половине XVIII в.

Новый Иерусалим соединял людей, пришедших из разных мест. Это входило в замысел патриарха Никона о монастыре и в то же время отражало реальность исторического этапа жизни Московского государства. Среди «насельников» и строителей монастыря особое место занимали «литвины» (белорусы), наполнившие опустевшую от эпидемии Москву после похода Алексея Михайловича, и «черкасы» (украинцы, казаки), пришедшие «под руку» православного государя. Их культурный обиход включал духовную лирику, развившуюся на основе переосмысления церковного предания в песенных формах по образу европейских протестантских культур.

Привлекательность этих песенных форм, родство языка, соединявшееся с преодолением несходства, вероятно, обусловили увлечение *кантычками* и быстрое их усвоение. Однако мера их новизны была близка «инакости» вновь обретенных православных. Они не отвергались, но нужно было правильно усвоить их в своей среде, не подражая им. Иначе как по благословению

патриарха не мог начаться большой труд — создание собственных песенных форм, в которых чистое и строгое православное предание находило не менее яркое воплощение.

Построение рукописи «Тит. 4172» сообщает об этом вполне явственно. Первые разделы книги — «Месяцеслов» и «Алфавит» — создают соответственно историческую перспективу Вселенской церкви и полноту ее воплощения в образах храма, праздников, икон Богоматери и избранных святых, в напоминаниях литургических форм. Далее следует раздел, который составляют тексты, написанные старобелорусским языком — кириллицей, передающей особенности лексики, фонетики и поэтических форм, характерных для диалектов будущих белорусского и украинского языков. В Литве это был едва ли не основной язык деловой письменности.

Две части, равные по объему, поставлены рядом: «наследство» и «ответ» ему. Наследство, вероятно, кутеинских монахов, которые в Новый Иерусалим явились не поодиночке и эпизодически (с ними была перенесена из Иверского монастыря типография). Немногочисленные «западные» тексты есть и вне этого раздела рукописи. Они, вероятно, воспринимались как общее достояние — не связаны внетекстовой реальностью и помещены между другими. Остальной объем рукописи составляют разнообразные произведения, среди которых версии псалмов Псалтыри, покаянные стихи, песни-проповеди по поводу происходящих событий; переложения нескольких глав Песни Песней. Здесь же помещены творения архимандрита Германа, акростихи которых служат верным указателем новоиерусалимских книг, первый опыт Василия (Титова), несколько распетых текстов Симеона Полоцкого[3].

Каждая из данных групп несет историческую информацию. Так, среди переложений псалмов Псалтыри много «политекстовых» партитур (музыка соединяется с несколькими текстами). Это один из способов сочинения, позволяющий оперировать сложившимися приемами. Иногда и тексты оказываются близкими версиями *кантычек*. Бедствия гражданской войны и чаяния мира изложены исключительно с московской позиции, что также может быть трактовано как указание на место и время создания этих текстов (географические реалии, содержащиеся в них, принадлежат Литве и Польше: Киев, Волынь, Днепр, Вильна).

Особый интерес представляют переложения из Песни Песней. Они позволяют предположить датировку этого литературного факта: в 1663 г. была издана московская Библия, в которой этот текст дан в редакции Острожского издания[4]. Переложения новоиерусалимских песнотворцев бережно сохраняют его: лишь некоторые перестановки и добавленные слова позволяют выстроить

песенный ритм и формы, наметить рифму. Партитуры и строфика стилистически родственны Месяцеслову.

Работа над Песнями Песней не была завершена (подготовлено до середины 6-й главы). При этом можно предположить, что совместный творческий труд (особая форма послушания) был остановлен по чрезвычайным причинам — судом над патриархом, его ссылкой и последовавшими за ними переменами в жизни обители. Таким образом, его можно датировать несколькими годами — между 1663 и 1666.

Индивидуальное творчество, ставшее личным подвигом, продолжалось и в самые трудные для монастыря времена. Об этом свидетельствуют псалмы архимандрита Германа, акростихи которых позволяют увидеть песнотворца на опасном пути после избиения и «разжалования» (**Память предложити смерти прииде время**), «проникнуться» в период ссылки святейшего (молитва о духовном отце — постоянный мотив Воскресенских псалмов Германа), надеяться на помощь юного царя Феодора Алексеевича (**Феодор, славный воевода**). Среди текстов этой части находятся «памяти» о поэтических состязаниях, псалмы Германа и Симеона Полоцкого, посвященные Воскресению Христову, обращенные к Феодору Алексеевичу, который был учеником Симеона Полоцкого, почитателем песенной поэзии и занимался поэтическим трудом.

Состав Тит. 4172 с незначительными расхождениями тот же, что и в четырех других названных рукописях. Поэтические тексты содержат некоторые разночтения. Запись партитур часто варьируется (иное сочетание ключей, различные ритмические решения, мелодические варианты баса). Более значительные расхождения, в частности соединение одного текста с различными партитурами, встречаются крайне редко. Сопоставление рукописей помогает понять логику их возникновения: она состоит не в переписке источника, а в фиксации определенных моментов жизни текстов, которые продолжали звучать, неприметно менялись или порой специально усовершенствовались.

Структура каждой книги особенная, не повторяется, и кодекологическое изучение этого рода манускриптов едва ли возможно. Каждая создавалась в соответствии с конкретной задачей и доносит особенную информацию. Одна из них представляет собой собрание вариантов, из которых можно выбрать к исполнению наилучший (ГИМ, по предположению А. В. Позднеева, — рукопись иеродьякона Иоанна Дамаскина). В другой (РГБ 9498) последовательно проставлены заглавия всех произведений: *Псалом Давидов*, *Псалом на Полшу* и т. д. Благодаря ей мы знаем

то имя, которым называли свои произведения новоиерусалимские песнотворцы.

В Пог. 426 политекстовые партитуры снабжены пометами «на подобен» (в функции «на голос»). Ее структура сопоставима с Тит. 4172, но не так строго выдержана: Алфавит (как целое, с небольшими сокращениями) составляет середину рукописи, в него вторгается Месяцеслов. Первый раздел придерживается алфавитного порядка, и в него включены некоторые произведения Германа. Основная же их масса сосредоточена в последнем разделе. Там некоторые акростихи выделены киноварью и Германовы псалмы помечены словом «краегранесие».

В самой поздней рукописи (Толстовского собрания РНБ, Q.XIY,25) все псалмы расставлены по алфавиту. Большая их часть снабжена пояснениями на полях (например, **Песнь образу пресвятыя Богородице, како его украсимл Никон святейший Патриарх Всероссийский; О страстех Господа нашего Иисуса Христа; о прелестном временном мире сем; Песнь пресвятей Богородице и просим Ея, чтоб нам на Страшном суде не постыдными стати** и т. п.).

Сопоставление рукописей, выяснение их судеб могут раскрыть этапы «постбытия» Никоновской школы, а состав рукописей и анализ в целом поэтической и музыкальной техники конкретных текстов — творческую историю. Наследие забывает предысторию — музыкальный компонент входящих в него произведений подсказывает направление поисков аналогий среди *гуситских песен*, возможно также среди *лютеровских хоралов*. Бурный и короткий расцвет новоиерусалимского песнотворчества, как будто не оставившее о себе памяти, на самом деле не исчезло для русской культуры. Жизнь «книжных песен» и «рукописных песенников», начало которой положили новоиерусалимские песнотворцы, активно продолжалась еще полтора столетия. Открытия, совершенные и закрепленные ими, питали русскую поэзию и музыку XX в. По-видимому, им предстоит еще не раз возвращаться в качестве заново осмысляемых вечных истин.

Примечания

[1] См.: Проблемы изучения поэзии Петровского времени // XVIII век. М., 1958. С. 25—43 (Ин-т рус. лит.; Сб. 3); Песни-акростихи Германа // Тр. отдела древнерус. лит. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 345—369; Никоновская школа песенной поэзии // Там же. 1961. Т. 17; **Позднеев А. В.** Рукописные песенники XVII—XVIII вв.: Из истории песен. силлаб. поэзии. М., 1996.

[2] См.: **Шмидт В. В.** Жизнеописание Святейшего Патриарха Никона // Журн. Моск. патриархии. 2002. ц 11. С. 52—77; **Лобачев С. В.** Патриарх Никон. СПб., 2003; **Савостьянова С. К.** Материалы к «Летописи жизни и литературной

деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. Материалы Никоновских чтений, регулярно проводимых в музее «Новый Иерусалим», соединяют различные темы, методики и дают в целом объемное представление о любимом детище патриарха (Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002). Пересечение культурных движений в пределах Восточной Европы рассматривается в монографиях А. С. Котлярчука «Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII века» (СПб., 2001) и Дж. Х. Биллингтона «Икона и топор: Опыт истолкования русской культуры». М., 2001. С. 155–254).

[3] Описание рукописи, расшифровка ее состава см. в ст. Е. Е. Васильевой «…Рукопись замечательная» настоящего сборника.

[4] Истории церковно-славянского и русского текстов Песни Песней посвящена монография А. А. Алексеева. Временные и сюжетные рамки исследования не захватывают Новоиерусалимскую школу песнотворчества. Однако легко предположить, что новоиерусалимская версия заняла бы исключительное место в этой истории, не будь данная школа в таком привычном пренебрежении у литературоведов.

Поступила 23.04.2004 г.

УДК 27–726.4

А. Н. Кручинина

ГОЛОВЩИК ИЕРОДЬЯКОН ГРИГОРИЙ ЖЕРНОВ: ИСТОРИЯ ЕГО КНИГ И ДЕЯНИЙ

Имя Григория Жернова, владельца комплекса нотированных рукописей, созданных во второй половине XVII в., введено в науку И. Ф. Безугловой[1]. Анализируя маргиналии рукописных книг Кирилло-Белозерского монастыря, она обратила внимание на записи в пяти сборниках, где не только названо имя их владельца, но и раскрываются вехи его жизненного пути — стрелецкого сына Никиты Тимофеева, который в свою очередь был «сыном коневала». Григорий принял постриг в Новоиерусалимском монастыре, впоследствии стал иеродьяконом, головщиком Кирилло-Белозерского монастыря.

Кроме пяти выявленных И. Ф. Безугловой рукописей мы рассмотрим еще одну, также имеющую владельческую запись с именем Григория Жернова. Шесть рукописей, написанных во второй половине XVII в., представляют крайне любопытный комплекс, который ранее не воспринимался как единое целое. Между тем его объединяет не только имя владельца, но и определенный замысел, глубину которого нам еще предстоит понять. Далее мы приведем шифры рукописей из Кирилло-

© А. Н. Кручинина, 2005

Белозерского собрания ОР РНБ: 666\ 923, 678\935, 632\889, 670\927, 700\957, 631\888.

Эти рукописи собирались Г. Жерновым, как следует из владельческих записей, на протяжении 32 лет. Все они написаны разными почерками, но в один период — не ранее начала 70-х и не позднее конца 80-х гг. XVII в. Об этом свидетельствуют палеографические признаки: филиграни бумаги, особенности почерка, нотация (знаменная с киноварными пометами и без них), репертуар распевов как отмеченный, так и неотмеченный в примечаниях, но идентифицируемый. Это прежде всего **знаменный**, **путевой**, **демественный**, **киевский** и **греческий** распевы. Каждая из четырех рукописей представляет собой сборник певческих книг, из остальных двух — одну книгу. В целом они составляют совокупность необходимых для богослужения песнопений солнечного и лунного кругов, т. е. «неподвижных и подвижных» праздников.

Рассматриваемые рукописи расположим по мере их поступления в собрание Г. Жернова. Датировка основывается как на маргиналиях Григория, указавшего время приобретения им рукописи, так и на палеографических признаках. Первая (666\923) появилась в 1674 г., состоит из пения Праздников, Октоиха и Ирмология, вторая (632\889) — в 1674—1675 гг., включает пение Обихода, Праздников, Октоиха и Ирмология; третья (700\957) — в 1688 г. и представляет собой Октоих и Триоди, последующие соответственно: (631\888) без даты и Триоди, (678\935) 1702 г. и Праздники, (670\927) 1706 г. и Октоих и Стихирарь.

Наиболее содержательны Праздники и Октоихи (представлены в 3-х списках), затем — Ирмологии и Триоди (2), Обиход и Стихирарь (в одном списке). Обзор начнем с **Праздников**. Книги с таким названием состоят из песнопений двунадесятых Господних и Богородичных праздников с различной полнотой. Их обязательной частью должны быть **стихиры** и **славники** малой и Великой вечерен и утрени. Количество стихир в каждом из известных в науке списков зависит от времени написания книги. В первый список (1674) включены **стихиры** и **славники**. Нормативное количество стихир в чинопоследовании варьируется от 23 до 28. Особой подробностью отличаются разделы «празднику Воздвижения Честнаго и Животворящего Креста Господня» — 38 стихир и недели Ваий — 37 стихир. В этом же списке после изложения основных стихир двенадцати праздников, записанных **знаменным** распевом, следует дополнение, включающее славники **большого** и **путевого** распевов.

Среди них привлекает внимание крайне редко встречаемая стихира на Целование Успению «Днесь Владычице», **осмогласное** («творение кир Григория Российского, а именуется сий стих Цамблак»).

Второй список Праздников (1674—1675) гораздо скромнее. В него входят славники и некоторые стихиры Великой вечерни. Количество песнопений для чинопоследований колеблется от 9 (Благовещение) до 14 (Введение во храм). В отличие от первого в него вошли истинноречные правленые тексты, чем и объясняется необходимость включения его в Жерновский корпус. Что же касается напевов, то принципиальной разницы между списками не обнаруживается. Третий список (1702) дополняет состав второго — новыми чинопоследованиями отцов и великих иерархов Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, а также песнопениями, не входившими в Праздники и обычно фиксировавшимися в Обиходе (**величания, припевы, тропари**). Для службы Сретению дан полный **канон** с **тропарями** и **междупеснями**, в последование Благовещения — **канон** греческого распева, а служба недели Ваий включает **канон**, **ипакои** и **запевы**. Помещение распетых канонов — достаточно редкое явление для письменной традиции не только конца XVII в., но и более раннего времени.

Нам становятся понятны критерии, по которым собирались Праздники:

— соответствие литературных редакций поэтического текста современным Г. Жернову нормам богослужебной практики;

— полнота **стихир** и **славников**;

— насыщенность чинопоследования в соответствии с уставом;

— украшение богослужения протяженными мелизматическими распевами.

Далее обратимся к **Триодионам** (рукопись 1688, где есть следующая запись: «Октоих и Триодион знаменныя, головщика монаха Григория кириловца Жернова» и недатированная рукопись со словами: «сия книга, глаголемая Триоди Постная и Цветная, Кирилова монастыря. Даяние иеродиакона и головщика Григория Жернова в поминовение души его во веки веков»). Книги одинаково структурированы. Однако если состав **пений** первой рукописи очень краткий (включает лишь **славники**), то второй — более подробный. В нее входят комплекс **стихир** и **славников**, **тропари** предуготовительных недель. Особенно полный состав представлен в разделах недель Великого поста. Среди них обращает на себя внимание подробный чин «**Умовения ног**», что в рукописях XVII в. встречается очень редко. Наиболь-

шей подробностью отличается последование Святых и Спасительных Страстей Господа нашего Иисуса Христа. В него помимо полного изложения **тропарей** пятнадцати антифонов (что известно из рукописей XII в.) входят начальный припев «*Слава долготерпению твоему*», **канон-трипеснец**, все **стихиры**, а главное — **седальны**, распев которых в соответствии с общим для этого списка стилем знаменного распева также знаменный. Состав **пений** Цветной триоди отличает такая же наполненность.

Таким образом, и здесь выдержан принцип — от минимально необходимого до максимально насыщенного, соответствующего красоте монастырского чина. Однако если в Праздниках было допустимо «разноцветие» распевов (греческий распев седальнов, тропарей и кондаков, большой и путевой — славников), то великопостные чины выдержаны в едином знаменном распеве. При этом тексты тропарей «*Егда славные ученицы*» и «*Князи людстии*», звучавшие, согласно уставу, в последование Страстной седмицы в Великий вторник и в Великий четверг имеют разные распевы.

Два **Ирмология**, изложенные знаменной нотацией, также отличаются своей ориентацией на полноту состава. В кодексе 1674 г. даны, по сути, два Ирмология: один — знаменного распева и очень содержательный, а другой — краткий, с указанием «*ирмосы прибылые з греческих преводов*». Во втором кодексе традиционный корпус дополняется ирмосами-канонами св. Ольге, каноном «*Об умирении церквей и соединении православной веры*», актуальным для исторической реальности с конца XVI в., и каноном «*К Богородице прилежно*» с **тропарями** и **междупеснями**.

Четыре **Октоиха**, входящие в комплекс рукописей Г. Жернова, различаются насыщенностью, редакциями литературного текста. Список 1706 г. имеет необычное дополнение, написанное иным почерком. Это «*Канон скорбных наведения*» — молебный канон Богородице, который издавно пелся в Кирилло-Белозерском монастыре. Он «полагался» во вторник вечером, и с этим указанием помещен в Канонике 1407 г., принадлежавшем преподобному Кириллу Белозерскому.

По одному списку в собрании представлены **Обиход** и **Стихирарь**. Обиход чрезвычайно подробен, с примечаниями. Пометы литургического характера, связанные с ведением службы, в Обиходе, Триоди и в Праздниках являются обязательными для рукописей монастырского происхождения. В книгах Г. Жернова они особенно последовательны и детальны. Этот материал требует специального исследования и сопоставления с монастырскими

уставами. Сейчас нас больше интересуют указания (их можно разделить на три группы), относящиеся собственно к распевам:

1) на традиционность включенных в Обиход распевов — «*Сии два троична выписаны из старых знаменных преводов*» (л. 17 об.); «*В старых же московских Псалтирях и в Триодех надрукованы припевы сице*» (л. 46 об.); «*Сей стих выписан из старых знаменных певчих преводов, поется над кутьею*» (л. 99); «*Выписано из старых московских Триодей. В греческих же и в новопереведенных Триодионах московских не напечатано*» (л.124); «*Тропарь литийный выписан из старых преводов*» (л. 166 об.). (Подобных обозначений в рукописи много. Иногда указания на традицию образуют своеобразные историко-литургические комментарии: «*Величания же во Святей горе Афонстей и впрочих месетх во Греции не поют нигде, но великороссийски. В грецех же и во Афонстей горе и в сербах, и в болгарех, и в Белоросии прежде начинает первый лик*». Это примечание перекликается с комментариями Арсения Суханова о литургических особенностях службы в Иерусалиме и на Афоне.);

2) на новые распевы, вошедшие в певческую практику во второй половине XVII в.: «*по-киевски путь*» (л. 53 об.); «*преводне по-киевски*» (л. 62 об.); «„*Преблогасловенна еси*“ *по-киевски*» (л. 64); «*по-киевски „Да исполнятся уста*“» (л. 83); «*той же канон* — т. е. канон Пасхи — *греческим согласием*» (л. 140); «*болгарской Светилен Пасхе*» (л. 145) и т. п.;

3) на местные и монастырские распевы: «*ярославское Святися, Святися*» (л. 87); «*путь соловецкой*» — о задостойнике «Тя паче ума» (л. 88); «*тихвинское Достойно есть*» (л. 92); «*опекаловское Трисвятое*» (л. 121) и т. п.

Отметим, что помет, подчеркивающих древность традиции, значительно больше, чем помет, указывающих на новизну распевов, что предоставляет материал для дальнейших размышлений. В рукописи, об этом нельзя не сказать, отсутствуют обозначения кирилловского распева, хотя определение «*сие поют в Кириловом монастыре*», или «*кирилов роспев*», для произведений, созданных в этом монастыре, является нормой.

Стихирарь включает 90 чинопоследований. По преимуществу это чины русским святым, канонизированным на соборах середины XVI в., и преподобным основателям древнего монашества. Безусловно, он уступает по содержанию стихирарям, созданным в начале и середине XVII в., известным в науке как «Дьячее око». Однако для конца XVII в. состав **пений** достаточно полон.

Итак, в подборе книг явственно прочитывается главная цель Г. Жернова — стремление обеспечить полноту литургической

практики. Книги избирались не по принципу редкости, уникальности распевов, а по их соответствию уставным требованиям, что было связано с профессиональной деятельностью Григория. В связи с этим возникает вопрос первостепенной важности: на какие традицию и устав он опирался в своей работе по обеспечению певческой части богослужения? Для этого вновь обратимся к его записям. В двух рукописях (1674) есть указания на место пострижения монаха Григория: «*постриженник Живоносного Христова Воскресения Нового Иерусалима бывшаго Великаго господина святейшаго Никона патриарха Московскаго и Всея России*» и «*постриженник бывшаго великаго господина святейшаго Никона Патриарха Московскаго и Всея России в Воскресенском монастыре*» (1675).

Как известно, соборный храм Воскресения Христова (главный храм Воскресенского монастыря) был основан патриархом Никоном 1 сентября 1658 г. По предложению царя Алексея Михайловича он был назван Новым Иерусалимом. Оставив Москву, Никон жил в любимом монастыре почти безвыездно (1658—1666). Таким образом, если Григорий был пострижен патриархом, то это могло произойти не ранее июля 1658 г. и не позднее декабря 1666 г. В замысле о Воскресенском монастыре сосредоточилась преобразовательная деятельность Никона, в которой нас интересует певческая сторона богослужения. Она в свою очередь вытекает из общих литургических представлений и связана со всеми преобразованиями Русской церкви, происшедшими благодаря святейшему.

После избрания патриархом Никон обратился к «книжной справе», делу, которое историк церкви Карташев определил как старое традиционное дело патриархов. Однако оно было не главным и лишь сопутствовало действиям патриарха по исправлению устава. Голубцов называл Никона «полномочным литургистом, простиравшим свою власть несколько дальше границ богослужебной свободы, предоставляемой известной уставной формулой церковным предстоятелем». Карташев указывал: «виден в них (этих изменениях. — *А. К.*) несомненный новатор в области довольно прочно к тому времени сложившейся и даже отчасти уже устаревшей нашей соборной литургической практики». Именно «реформа обрядов переживалась современниками патриарха Никона как гром среди ясного неба».

Обращаясь к певческой практике, патриарх, несомненно, продолжил дело Собора 1651 г., утвердившего *единогласие* и *наречное пение*. Для рассмотрения деятельности Никона в области церковного пения обратимся к уставу Воскресенской обители.

Его история написана постриженикомъ Никона архимандритом Никанором: «*Сей чин Устав держася у нас во обители, строения Великого Господина Святейшего Никона, Патриарха Московского и Всея России, егда ему, бывшему во обители Воскресенской в 166 (1658 год) по 175 (1667) год, держася тверда и неизменно, тако же и по себе заповеда хранити твердо же и нерушимо все веки, дондеже и стоит и обитель святая*». Далее он сообщил, что во время ссылки святейшего в белоезерские монастыри Алексей Михайлович приказал сохранить этот чин. Однако после смерти Никона (1681) все «*начальнейшие архимандриты, уставщики, священницы, диаконы, крилошане и братия рядовая пременишася: овии с сего света отъидоша, овии гонения ради изыдоша, иные же недостатку ради и оскудению любви, и пищи, и потребнаго на одеяние тела, яко же было при нем, Святейшем… и сами изыдоша. А начальнейшие священницы и крилошане все пременные сташа, …и сей чин и Устав презреша, и веление великого архиерея не во что же вмениша.: все твориша по своим волям, яко же кто восхотеша… А в те времена старожилые братия нашего монастыря, кои при нем пострижены при Святейшем — иеромонахи, иеродиаконы, крилошане и братия, кои были от обители неотходно, всякие нужды и гонения правды ради претерпеваху, видя пременение нашего чина и Устава…*». При этом можно предположить, что часть старшей братии, пытавшейся среди бедствий и перемен сохранить заповеданный основателем монастыря устав, оказалась в «рассеянии» и в разных обителях России, как могла, восстанавливала ценнейшее наследие.

В предисловии Никанор указал источники, послужившие основой устава: 1) старописанный харатейный устав, созданный «в лето 6954» (1446); 2) книга старца Арсения Суханова «Хождение во Иерусалим, описание ради Святых мест и всего чина церковнаго, како во Иеросалиме во Святой Велицей церкви и во Александрии у Святейшаго Православия греки чин церковный содержат»; 3) книга «Шестоднев», напечатанная по благословению митрополитов и архиепископаря Межпатриаршества «в лето 7169 (1660) месяца, октября в 25 день». Таким образом, устав Воскресенской обители, созданный святейшим, опирался как на тексты, прошедшие многовековую апробацию, так и на современные Никону наблюдения опытных старцев и справщиков традиции Вселенской церкви.

По-видимому, Г. Жернов знал эти чин и устав, «возрос в его лоне». Неизвестно, когда он покинул родную обитель, но из его

владельческих записей понятно, что с 1674 г. он уже был в Кирилловом монастыре, возвратившись в Белоезерский уезд, где родился. В записях, датируемых 1674 и 1675 гг., он дал полный титул «*бывшаго Великаго Господина Святейшаго Никона, патриарха Московскаго и всея России*» вопреки решению суда с участием вселенских патриархов о снятии с Никона этого титула. В официальных документах он именовался монахом Никоном. Эти годы были для святейшего очень тяжелыми. По царскому указу, данному архимандриту Иосифу из Нижнего Печерского монастыря, следовало: «*беречь, чтобы писем не писал и никуда не посылал, також в монастыре владеть ничем монастырским не велеть*». 16 декабря 1675 г. из Ферапонтова монастыря Никон послал жалобу «*на недачу ему корма*», а в июне 1676 г. состоялся его перевод в Белоезерский Кириллов монастырь с еще более усиленным надзором за ним: «*иноков и мирских людей в келлии не пускать, писем не писать, бумаги и чернил не давать, а книги правильные держать по чину церковному*». Титулование «полным чином» в это время было сознательным решением старца Г. Жернова, определившим всю его любовь к святейшему и его почитание. Известно, что и за меньшие знаки уважения, проявлявшиеся к «монаху Никону», люди погибали в пытках.

В записях с 1688 по 1706 г. Г. Жернов называл себя «кириловцем», не упоминая ни места своего пострижения, ни имени патриарха. Это было объяснимо, так как в 1681 г., возвращаясь из ссылки, согласно указу царя Феодора Алексеевича, святейший умер.

Обращаясь вновь к певческим указаниям чина и устава Воскресенского монастыря и к рукописям, принадлежавшим Г. Жернову, мы обнаружили, что эти документы связывают общие пометы. Так, указания на киевский, болгарский и греческий распевы в нотированных рукописях точно соответствуют указаниям устава Воскресенской обители и относятся к тем же песнопениям из тех же чинопоследований. Отличие уставных традиций от принятых «в горе Афонстей» также совпадает. Наконец, и певческие рукописи Г. Жернова, и устав содержат общие отсылки к древним московским переводам.

По замыслу Никона Воскресенский монастырь, пространственная икона Святой земли, воплотил идею Вселенской церкви. В нем должно быть в соответствии с Месяцесловом 365 пределов, при Никоне были освящены 45. Воскресенский собор «включает в себя все основные святыни первообраза: Святую Голгофу, Камень повития, Живоносный Гроб Господен, место обратения

Животворящего Креста Господня». Возможно, тщательный подбор головщиком Григорием полного певческого материала Праздников и Триодей было связано с идеей Воскресенского монастыря. Не случайно в рукописях наиболее полно представлены песнопения, связанные с днями «Воздвижения Честнаго и Животворящаго Креста Господня», «Происхождения Честных древ Честнаго и Животворящаго Креста» и с третьей неделей Великого поста.

Крестные ходы — одна из важнейших форм богослужебной практики, в Воскресенском монастыре совершались «чинно, неспешно, со сладкопением». Поэтому, может быть, в рукописях Григория находятся и стихира Цамблака на 8 гласов, посвященная Успению Божьей Матери, и несколько распевов стихиры на Целование плащаницы. Обычным для Воскресенского монастыря было молебное пение **канонов**. С этим, вероятно, связана такая подробная запись не только **ирмосов**, но и **тропарей**, и «**междупесней**», в т. ч. и **седальнов** в разных певческих книгах из собрания Жернова. Отправление ряда чинов, согласно уставу Воскресенского монастыря, выносилось за пределы храма. Так, по свидетельству Никанора, чин «**Умовения ног**» совершался на паперти. Его певческое наполнение — большая редкость для книжной традиции. Также отметим, что пение и службы по намерению патриарха должны были происходить одновременно во всем монастыре, что обеспечивало литургическую насыщенность каждого из чинопоследований дня. Рукописи, тщательно отобранные старцем Г. Жерновым, запечатлели эту полноту.

В научной литературе прочно утвердилось мнение, что патриарх Никон особенно любил партесное пение, пренебрегая древними традиционными формами церковно-певческого искусства. Однако оно не подтверждено источниками, изучение которых приводит к иным выводам. Знание традиции церковного пения Никон приобрел еще в Желтоводском монастыре, исполняя послушание на клиросе в 30—40-х гг. XVII в., когда монастырское песнотворчество переживало пору наивысшего расцвета. Все столкновения и споры были еще впереди. Никон воспринял лучшее — высочайшие достижения монодической традиции. Он мог знать и ранние формы русского многоголосия. Став новгородским митрополитом, Никон «*превелие име прилежание до пения, и на славу прибрав крылосы предивными певчими и гласы преизбранными, пение одушевленное, паче органа бездушнаго. И такаго пения, яко же у митрополита Никона, ни у кого не было*».

В уставе Воскресенского монастыря есть сведения о партесном пении в дни Господних и Богородичных двуна-

десятых праздников, а также в некоторые воскресные дни. Речь идет о **славниках**, завершающих микроциклы праздничных **стихир**, которые пелись одноголосно (знаменным, путевым, греческим, демественным, болгарским и прочими распевами). Таким образом, партесные композиции выполняли роль своеобразных разделителей «певческого пространства», включаясь в традиционный способ украшения праздничного чина многораспевностью. Они не заменяли и не упраздняли древнерусскую певческую традицию.

Возвращаясь к рукописям, принадлежавшим Г. Жернову, отметим, что они были ориентированы на древнерусскую традицию. В них нет ни нотолинейной нотации, ни многоголосия (строчного и партесного), ни указаний в виде отсылок на партесное пение. Может быть, эти рукописи свидетельствуют лишь о личных пристрастиях головщика, но можно рассуждать иначе. Рукописи, о которых говорится, запечатлели ту идеальную картину певческой практики, на которой зиждилось стройное здание певческого искусства времен патриарха Никона: монодия, приоритет знаменного распева, многораспевность в рамках монодии, представленная как монастырскими версиями, так и распевами, пришедшими из юго-западных мест; запись этих распевов с помощью только знаменной нотации.

Таким образом, можно предположить, что рукописи Г. Жернова, представляющие органичный корпус, не являются единственным свидетельством певческой культуры никоновских времен. Среди рукописей, хранящихся в Российской национальной библиотеке, есть родственная им книга из собрания Соловецкого монастыря (Сол. 619\637), имеющая маргиналии, перекликающиеся с записями Жернова. Это владельческие записи с указанием на время написания: «*Сия книга, глаголемая Обиход великий, Пресвятыя Троицы Сергиева монастыря чернаго диякона доместиха Тараха, а монашество приемшаго во обители Живоносного Христова Воскресения*» (л. 129); «*Дьякона монаха Тараха Воскресенца*» (л. 126); «*а написан сей Фитник* (часть рукописи, теоретического руководства к ее прочтению. — *А. К.*) *сто девять десят перваго*» (1683) (л. 308). Музыкальная редакция песнопений, характер помет, принцип расположения материала рукописи, принадлежавшей еще одному постриженику Воскресенского монастыря, удивительным образом совпадают с Обиходом из собрания головщика Григория. Близко и время создания этих книг. Возможно, что круг рукописей, восходящих к практике Воскресенского монастыря, удастся расширить. Но и выявленные книги, собранные Г. Жерновым, позволяют поставить

ряд проблем, связанных с исследованием певческой культуры XVII в. и ее роли в развитии церковно-певческого искусства России.

Изучение этих рукописей позволит иначе взглянуть на взаимодействие традиционного и нового в церковном пении конца XVII в. Исследователи, обращаясь к рукописям того периода, используют их главным образом как материал для ретроспективного изучения певческой традиции более ранней поры, а практики современного церковно-певческого дела — как источник подлинной древнерусской традиции. В определенной степени правы и те, и другие. Выработка взвешенного объективного подхода к этому материалу еще впереди.

Примечание

[1] См.: **Безуглова И. Ф.** Маргиналии в рукописных книгах Кирилло-Белозерского монастыря как источник по истории русской музыкальной культуры // Исследования памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописных и редких книг. Л., 1988. С. 51–57.

Поступила 12.05.2004 г.

УДК 27–725

О. Н. Бондарева

ОБ ИДЕЙНОЙ СУЩНОСТИ СТРОИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА НИКОНА

В 1656 г. в разных концах Европы были заложены два великих произведения культуры и искусства — площадь св. Петра в Риме архитектора Л. Бернини и Воскресенский Новоиерусалимский монастырь патриарха Никона. Оба памятника, грандиозные по замыслу и воплощению, представляли, однако, две совершенно разные мировоззренческие системы — католицизм и православие.

Л. Бернини родился в 1598 г. в семье преуспевающего архитектора и художника, получил хорошее профессиональное образование, а в 10-летнем возрасте достиг успехов в ваянии. Никита Минин (Никон), родившись в 1605 г. в крестьянской семье в мордовском селе, рано осиротел и подвергался преследованиям со стороны мачехи (попытки отравления, сожжения в печи и

© О. Н. Бондарева, 2005

т. д.). Скитавшийся мальчик находил сострадание у людей разных национальностей, дружно проживавших в этом месте: русских, мордвы и татар. (Мы должны отметить, что будущий Патриарх Московский и Всея Руси вырос на лоне приволжской природы, был вскормлен крестьянскими мордовскими семьями и воспитан в духе православия). В 1652 г. он, будучи митрополитом Великого Новгорода, архиерейским собором был «поставлен в патриархи». Предсказания старца Макарьевского Желтоводского монастыря иерея Анании и неизвестного нам по имени прозорливого сбылись.

Какими побудительными мотивами вдохновлялись и руководствовались творцы этих величественных ансамблей? Воплощая композиционное решение внешнего пространства площади перед собором св. Петра, Л. Бернини создал первый образец урбанистической архитектуры. Единство ансамбля скорее видимое и представляет собой «постоянную смену и вариации перспективы и пространства»[1], напоминающую смену декораций в театрализованном действии. Гигантская каменная площадь захватывает человека, делая его маленьким актером на грандиозной сцене. Это творение — своеобразный памятник прямой перспективе, детище эпохи Возрождения.

Авторитетный знаток итальянского искусства Дж. Арган утверждал: «...не только в творчестве Бернини, но и во всей культуре XVII в. универсальной и оптимистической перспективе сопутствует тоска по иной реальности, подозрение в том, что воображение — заблуждение, что иным должно быть оправдание человеческой деятельности.... Если Бернини превосходно имитирует природу, то только затем, чтобы показать, что природа не есть нечто, не подвластное воле человека, он не превозносит ее, а разрушает»[2].

Создание двух христианских памятников, следует отметить, происходило в абсолютно разных природных условиях: гористой Италии и равнинной Руси. Патриарх Никон, стремясь воссоздать иерусалимские святыни на русской земле, намеренно отходит от Москвы, чтобы не разрушить одни храмы во имя других и воплотить свой Новый Иерусалим в природном ландшафте. Он не стал подобно своему современнику имитировать природу. Патриарх в противоположность действиям Л. Бернини обогащает ее. Ученик Никона писал: «...святейший патриарх приказал копать вокруг монастыря пруды, разводить в них рыбу, устраивать мельницы, сажать сады и огороды. Вместе с братией он рубил лес, расширяя посевные угодья. Около болот копали рвы, превращая болота в покосы...»[3].

Патриарх Никон этим не подчинял природу, а преображал ее, относясь к ней прежде всего как к Божьему дару, а не только как к препарату человеческого разума. Созидание, а не разрушение — таково было главное его отличие в этом. Создавая Новоиерусалимскую обитель с собором Воскресения в ее сердце и перенося топографию палестинских мест, связанных с земной жизнью Иисуса Христа, на русскую землю, патриарх как нельзя лучше разместил их на раздольях Подмосковья. Стоя на возвышенности, можно созерцать весь ансамбль в его единстве. Крестный ход, спускаясь от Елеонской часовни и поднимаясь на монастырский холм, на своем пути встречал не бесконечно сменяющиеся пространственные построения, а Новый Иерусалим, который, как светильник, устремлен к небу блистающим светом золотых куполов.

В наиболее примечательной, на наш взгляд, статье Г. В. Алферовой рассмотрены вопросы о степени авторства патриарха в качестве зодчего. Автор привел наиболее значительные факты: «сопоставление Ново-Иерусалимского, Иверского Валдайского и Крестного Кийского монастырей выявляет в них единый замысел. Иверский Валдайский и Крестный Кийский расположены на островах, а для Ново-Иерусалимского был сделан искусственный полуостров. Все три комплекса характеризует и увязка зданий с природой. Сложная конфигурация генеральных планов монастырей вызвана желанием вписать архитектурные комплексы в окружающий ландшафт»[4]. В ней историк архитектуры также отметила, что «всем сооружениям трех комплексов присущи сдержанность, строгость и тектоничность организации архитектурных образов»[5].

Присоединяясь к мнению Г. В. Алферовой о том, что именно Никон был зодчим всех трех рассмотренных монастырей, мы снова задаем вопрос: чем руководствовался патриарх, идя на осуществление своих грандиозных замыслов? «Нам никогда не удастся полностью проникнуть в тайну внутреннего мира молчания и бесконечной молитвы, что определяла — и определяет до сих пор — монашескую культуру России», — предупредил в своей работе видный исследователь древнерусской культуры американский ученый Дж. Биллингтон[6]. Однако он же отметил здесь и другую константу: «Никон выстроил свой мессианский редут — Новоиерусалимский монастырь на реке Истра к западу от Москвы»[7]. Эти мысли директора библиотеки Конгресса США стимулируют поиск ответа на поставленный вопрос.

По истории строительства Иверского монастыря сохранились документы. Так, в 1656 г. патриарх приказал строителю старцу

Нифонту сделать чертеж острова: «...да тебе ж, приехав на остров, остров осмотреть и чертеж учинить и мерою смерить саженью трех аршинною долготу и ширину не в одном месте... и вышину от всех сторон от востока и от запада, и от лета (юга. — *О. Б.*) и от севера... и где голой камень, и где земля, и где лес, и где оболото... и где монастырю пристойно... быть на какове месте»[8].

Удивительным фактом является то, что эта инструкция прямо исходит из Книги пророка Иезекииля, где в частности говорится о построении храма, его размерах и о том, что все пространство вокруг него святое. Таким образом становится ясно, что остров с возведенным на нем монастырем задумывался как икона. В бытовавшей на Руси устной «Повести о граде Иерусалиме» говорилось: «будет на Руси град Иерусалим населной (населенный. — *О. Б.*), и в этом граде будет соборная и апостольская церковь...»[9]. Приводимые аргументы убедительно показывают, что патриархом Никоном в его планах двигали мысли Священного Писания и вековые чаяния православного народа, также вытекающие из богооткровенных книг.

В фундаментальном научном исследовании один из его авторов, И. П. Шмелев, пришел к выводу, что «...творческое деяние есть действительно категория интуитивного порядка, интимного озарения — это **тайна** общения с природой»[10]. М. Н. Соколов в цикле лекций о морфологии культуры Возрождения счел нужным отметить следующее: «Характерно, что святой Григорий Палама, рассуждая о сущности богословского символизма, наделяет его всецело просвещающей природой, уподобляя теплу от солнечного луча, которое передается неумаленно, рождая икону сквозь чувственную темноту...»[11].

И. Грабарь и С. Торопов писали: «С точки зрения архитектурного типа здание собора было беспримерным и единственным во всей Древней Руси»[12]. Иными словами, здесь подтверждается факт исключительной значимости того, что у Никона не было зримых аналогов (кроме миниатюрной примитивной модели) и что это строение — оригинальный шедевр.

Авторы не скрывали своих чувств: «...его гигантский круглый зал с окружавшей его широкой галереей, наполненной светом, с исчезающим в высоте смело решенным шатром покрытия, тоже полным света и блеска... все это в превосходном синтезе производило потрясающее впечатление. Мощная романская ротонда старого Иерусалима, соединенная с русской шатровой крепостной башней <...> слились в единый ансамбль небывалой торжественности... Лучи солнца пронизывали это великолепие...

Эффектные перспективы сводчатых галерей приковывали взгляд зрителя, зовя его в заманчивые, таинственные дали»[13]. Продолжая свое повествование, именитые искусствоведы не смогли удержаться от определения, что исполнение памятника по воле святейшего патриарха превратило «церковную ротонду в сверкающий источник радости — небесной у Никона...»[14]. (При этом не следует забывать, что период, в который писалась эта статья, был временем разгула атеизма.)

«Зрительные образы — категории пространства в сознании. Следовательно, как категории пространства они несут в себе информацию о сущностях объектов феноменального мира, выплескивают через символ и образ доминирующую в них сущность»[15]. Данная формулировка принадлежит И. Ш. Шевелеву, архитектору-реставратору, автору ряда работ о логике архитектурной гармонии и принципах пропорции. Им же высказана мысль о том, что строительством великих построек правит не столько собственное желание, сколько интересы жизни как целого — универсум.

«Взращивая культурный слой, мы приумножаем его плодородие. Чем краше будет наше архитектурное окружение, тем жизнерадостнее станут члены нашего общества, ибо прекрасное — не физическая категория, а носитель и выразитель порядка, совершенства. Оно, прекрасное — великий экологический охранитель. Оно, прекрасное, готовит нас к беспристрастной самоотдаче, и в этом смысл человеческой жизни и эволюции человеческого разума, интеллекта»[16]. «Золотое сечение есть условие экологической устойчивости», — таково определение нашего современника, видного ученого и архитектора И. П. Шмелева[17]. Иначе говоря, обеспечивая экологическую устойчивость при возведении монастырей, Никон руководствовался принципиальными условиями «Золотого сечения».

Кто бы мог предположить, что еще 350 лет тому назад были заложены основы решения общесистемной сущности и естественно-научного содержания «Золотого сечения», выявленного с помощью современных, строго математических формул и методов. Комплексы всех трех основанных патриархом монастырей не только совершенны по архитектурно-художественным формам, но и вписаны с гениальной точностью в окружающую природную среду, что придает архитектурно-ландшафтным произведениям невероятную силу идейного восприятия. «Там, где люди не создают вокруг себя историю природы и жизнь их не откладывает никакого творческого отпечатка на природу, там словно иссякает, уходит в песок сама история этих людей, уступающих в конце

концов свою землю пришедшим преобразователям», — размышлял в начале XX в. поэт Н. Гумилев[18].

Патриарх Никон — один из величайших деятелей отечественной и мировой культуры, личность творческая, созидающая. Он единственный, кто в XVII в. решился взять на себя ответственность за прославление русской культуры и укрепление государственности, утверждая идею богоизбранности Святой Руси, где храм не есть нечто отвлеченное от земной жизни, а наоборот, слит с земным окружением во имя его преображения и наполнения Божественной благодатью.

Л. Бернини мостил землю камнем. Никон венчал землю храмами. Это деяние патриарха — призыв соотечественников, как современников, так и потомков, к жизни, наполненной светом добра.

Примечания

[1] **Арган Дж. К.** История итальянского искусства: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 151.

[2] Там же. С. 148.

[3] Повесть о рождении, воспитании и жизни святейшего Никона, патриарха Московского и всея России, написанная его клириком Иоанном Шушериным. М., 1997. С. 70.

[4] **Алферова Г. В.** К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // Архитектурное наследство. М., 1969. С. 41—42.

[5] Там же. С. 44.

[6] **Биллингтон Дж.** Лики России: Страдание, надежда и созидание в рус. культуре. М., 2001. С. 27.

[7] Там же. с. 57.

[8] Цит. по: **Алферова Г. В.** Указ. соч. С. 35.

[9] **Баталов А. Л.** Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI—XVII вв. / А. Л. Баталов, Т. Н Вятчанина // Архитектурное наследство. М., 1988. С. 35.

[10] **Шевелев И. Ш.** Золотое сечение: три взгляда на природу гармонии / И. Ш. Шевелев, М. А. Марутаев, И. П. Шмелев. М., 1990. С. 300.

[11] **Соколов М. Н.** Вечный Ренессанс: Лекции о мифологии культуры Возрождения. М., 1999. С. 112.

[12] **Грабарь И.** Архитектурные сокровища Нового Иерусалима / И. Грабарь, С. Топоров // Памятники Отечества. 1985. ц 1. С. 102.

[13] Там же. С. 107.

[14] Там же.

[15] **Шевелев И. Ш.** Указ. соч. С. 119.

[16] Там же. С. 316.

[17] Там же. С. 309.

[18] Цит. по: **Вишневская С. С.** Национальные парки России: Тропинкой Красною от моря Черного до моря Белого /С. С. Вишневская, В. А. Горохов. М., 1997. С. 163.

Поступила 30.04.2004 г.

300 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 27–772

В. А. Худяков

ПАТРИАРХ НИКОН И НОВОЕ ВРЕМЯ

— Что Вы думаете о последствиях Великой французской революции? — спросили Чжоу Энь Лая.

— Наверное, еще рано говорить об этом. Со времен революции прошло всего двести лет, — ответил он…

Каждое историческое событие происходит один раз, неповторимо уходя в прошлое. Вместе с тем исторический факт осознается и воспринимается настоящим временем в едином пространстве целостного бытия культуры, вступая с нами в необходимый диалог. Особый интерес на исторических траекториях представляют ситуации выбора тех или иных путей общественного развития — точки бифуркации. Именно такой точкой стал для России беспокойный и мятежный XVII в.

Оценка предыдущего и последующего путей неоднозначна и все время подлежала и подлежит рефлексии. Следующая за реформами и революциями эпоха обычно резко отвергает общество, социальный уклад, против которого боролась, что вполне естественно, но приходят другие времена и возникают новые суждения.

XVII в. стал определенным рубиконом в развитии русского сознания. С позиции Нового времени Россия выходила из мрака Средневековья на историческую арену, формируясь в мощную державу на востоке Европы. Государство прошло испытания Смутного времени. Царствование Алексея Михайловича создало предпосылки реформ Петра I. Именно в его правление патриархом стал Никон, человек весьма незаурядный. Сын крестьянина Нижегородской области, он еще мальчиком научился писать и читать, что тогда было редкостью даже для высших сословий. За отличное знание Священного Писания и церковной службы его избрали священником. Но вскоре Никон ушел в монастырь. Слава о знаменитом отшельнике дошла до Москвы. Никон быстро вошел в доверие к царю, стал митрополитом, затем патриархом. В качестве патриарха он начал реформирование церкви и борьбу с народным невежеством из-за богослужебных книг.

Во многих церковных книгах со времен христианизации на Руси при переписывании были допущены искажения, требовавшие пересмотра. Новые исправленные тексты по приказу Никона были отправлены в приходы, а старые уничтожались. Однако

© В. А. Худяков, 2005

во многих местах не приняли нововведений. В русской церкви произошел раскол. Волнение охватило всю Россию. В Соловецком монастыре произошло открытое возмущение, которое было подавлено войсками. За самоуправство и жестокость, поползновение на верховную власть Никон был лишен сана и отправлен в ссылку.

Таков традиционный взгляд на рассматриваемые события XVII в. Историки отмечали, что Никон так же ревностно и теми же методами вводил все греческое, как Петр Великий — все западное. В работах наших современников мы читаем «реформы Никона — Петра». Отношение к этим деяниям с позиции Нового времени достаточно положительное: они способствовали выходу России на мировое пространство в качестве сверхдержавы, изменениям в быту, распространению образования, созданию армии и флота по западному образцу. Как сказал один из современников, «Петр Великий сделал нас людьми, научил жить, словам, на что в России не взгляни, от него все имеет начало».

Все вышесказанное происходило в период, когда в Европе завершилась эпоха Средневековья. В это время весьма ценились идеи субъективности, линейности, неограниченности исторического развития, которые реализовались во всех сферах общественной жизни и привели к демократическим преобразованиям общества, просвещению, научной революции, утверждению рационализма в мировоззрении. Только пессимистическая философия Б. Паскаля предвосхищала грядущее в XX в. сомнение в правильности выбранного Новым временем пути.

Сегодня изменилось понимание Средневековья как реакционной, мрачной, проникнутой духом клерикализма эпохи. Отношение к миру того периода определялось божественной моделью. В качестве основных ее черт можно выделить специфическое понимание Вселенной, где Бог выступает в качестве главной творческой силы. Место человека в мировой иерархии было неоднозначно: «Хотя по образу Божию мы более чем ангелы, по подобию гораздо ниже». Путь духовного возвышения был начертан в знаменитой «Лествице» Иоанна Синайского. В картине мира существовали твердая точка опоры и стабильность в приоритетах. Добро было единственным мерилом любого деяния.

В центре философии Нового времени стоит Человек, его земная жизнь со всеми ее радостями и печалями, интерес к истории, убежденность в целесообразности прогрессивного развития общества от варварства к цивилизации, причем не всякой, а к европейской, технократической линии ее развития. На данном этапе главными ценностями для отдельного человека и

общества в целом являются земная жизнь с разными ее проявлениями, способность производить все необходимое собственными руками и вообще возможность создавать наряду с естественной «вторую природу», т. е. культуру наподобие того, как Создатель творил этот мир. Для этого периода характерны также упование на возможность достижения рая на Земле, а не в потустороннем мире, социальные утопии и практические попытки найти путь к идеальному мироустройству.

Гуманисты полагали, что, освободившись от регламентации, личность предпочтет добро злу и свободу зависимости. Следование по пути индивидуализма привело сегодня к глобальным проблемам, кризису морали и культуры, к торжеству человека, который живет в повседневном мире и не нуждается в иных измерениях.

Как можно оценить деяния патриарха Никона с позиции XXI в.? Во-первых, при проведении реформ церковные обряды, тексты и устав максимально сближались с поздневизантийскими образцами. Противники недостаточно обоснованной переделки всего на греческий лад выдвигали целый ряд убедительных возражений. Немало новогреческих книг печаталось в Италии, где сторонники унии вносили в текст изменения в духе католицизма. Поэтому целесообразно было проверить греческие образцы на соответствие православию.

Обрядовым расхождениям (двуперстие — трехперстие, двукратная — трехкратная аллилуйя) был придан принципиальный характер, не взирая на чувства верующих. Замена одних символов, выражавших связь человека с высоким и священным, другими прошла достаточно болезненно (в данном случае она осуществлялась грубо). Верующие не могли понять логику обвинений реформаторов. На протяжении семи столетий в церкви, оказывается, процветали «злые ереси».

Сколько было уничтожено известных личностей — протопоп Аввакум, Никита Пустосвят, боярыня Морозова и тысячи менее известных исповедников «старой веры». Сочувствие к ним и к принципиальности их позиции несомненно доказывают произведения русских художников и композиторов XIX в. Раскол сыграл немалую роль в распаде первичной цельности душевного строя русского человека. Под знаком внутренней дисгармонии стоит почти все творчество золотого и серебряного веков русской литературы. Разве в делении мыслящих людей на западников и славянофилов нет отзвука тех событий? В этом смысле мы не можем не ощущать себя потомками тех, кто 300 лет назад совершил подвиг самосожжения и создал легенды

о невидимом «граде» Китеже. В 1971 г. на поместном соборе Русской православной церкви было признано, что старые обряды «равночестны» послереформенным, т. е. также каноничны и правомерны.

Во-вторых, приверженец теократии Никон стремился к возможно более полному выражению ее величия. Богослужения в центральных соборах стали особенно пышными и продолжительными. В его представлении теократия подразумевала не столько симфонию, единение церкви и государства, сколько отчетливое главенство церкви. Если по классической византийской версии государственная власть выражала внутреннюю подчиненность интересам церкви, то, по мнению Никона, она должна была и внешне признать главенство церковных учреждений. Позиция Никона близка к версии теократической идеи католического Запада. От его папистских притязаний веяло тиранической тенденцией, которая так страшно обожгла русское общество при Иване Грозном. Растущие претензии Никона после предоставления ему титула «великого государя» привели к обратной реакции. Земельные и имущественные права церкви были ограничены. (После реформ Петра I в 1721 г., ликвидировав патриаршество, государство лишило церковь возможности самостоятельно определять сознание и культурную жизнь народа.)

Никона сослали, и он умер, но выбор был сделан. Уклон в сторону социальных идеалов Запада совершился без необходимого осмысления. Культура внешне стала западной, но оставалась восточной по существу. Народ не принял нововведений, верхи их восприняли весьма поверхностно.

Революция 1917 г. была отчасти реакцией на события XVII—XVIII вв. Она в каком-то отношении реанимировала идеалы допетровской России с удивительной заменой заповедей кодексом строителя коммунизма. Сегодня в очередной раз Россия избирает своим идеалом западное устройство общественной жизни, и снова достаточно поверхностно, увлекаясь соблазном материальных благ. Социальные реформы работают на благо общества, т. е. имеют максимальную эффективность, если выполняются следующие условия:

— предоставление всем членам общества равных возможностей вместо устанавливаемого государством всеобщего равенства;

— разумное соотнесение темпов проведения реформы с уже установившимися в обществе традициями;

— внимание к человеческой природе.

Социальная реформа проходит успешно, если чувство человеческого достоинства признается главной и безусловной ценностью,

поскольку в конечном счете истинные социальные преобразования направлены на благо каждого человека.

В-третьих, самым замечательным поступком патриарха Никона является воздвижение Воскресенского монастыря в Новом Иерусалиме — шедевра национальной и мировой архитектуры. Собор представлял собой образ целого города с башнями, храмами и теремами, но не столько земного (хотя Никон применял расчеты Бернардино Амико, на основе которых было возможно достаточно точное построение, но он намеренно переработал их, чтобы улучшить ансамбли в художественном отношении), сколько небесного идеального Иерусалима, где достигается истинная гармония всего.

В этом замысле отразились связь с учением о Москве как о Третьем Риме, утверждение автокефальности русской церкви. Идеальная божественная иерархическая структура была незыблема, она как бы накладывалась на реальную картину, которая при этом приобретала характер идеальных связей русской земли с Богом. Вероятнее всего, принцип подобия, или образной соотнесенности, был неотъемлемым и важнейшим признаком всей системы в целом.

В представлениях человека того времени русская земля ощущалась как единое целое. Он протягивал умозрительные нити от нее к столице Византийской империи и к памятникам Святой земли. Более того, спрессовывая не только расстояния, но и время, он включал ее в контекст мировой истории, проводя параллели между современностью и легендарными событиями прошлого. Христианская религия с ее каждодневным обращением к Священной истории всецело содействовала укреплению этих взглядов в широких слоях населения.

Действия и стремления Никона осуждались современниками (в списке обвинений 1662 г. значилось: «Хорошо ли что имя св. Града так перенесено, иному месту дано?..»). Однако в этих устремлениях нельзя не видеть реализации существенных тенденций развития всей русской культуры того периода. Основополагающие иерархические принципы архитектурно-художественного единства, глубоко укорененные в русских градостроительных традициях, в силу большой органичности и естественности еще долгое время сохраняли значение. Они и сегодня продолжают жить в ансамблях старых городов, кремлей и монастырей, в уцелевших фрагментах архитектурного наследия.

Парадоксально, но и Никон, и его оппоненты строили святой «град», олицетворяющий внутреннюю святыню, которая остается

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 305

недоступной могущественному врагу, уходя в духовную глубь и приходя к нам на помощь в час испытаний.

В одной из своих последних статей Ю. Лотман справедливо заметил, что большая культура должна будет не только сохранить, но и культивировать структурное различие ее частей, разнообразие своих внутренних языков. Взаимная необходимость различно организованных структур — единственное средство сохранить их органичность. Только различно организованные части нужны друг другу, между тем как насильственно создаваемые унифицированные структуры лишь ускоряют момент своего развала.

В аспекте данной темы это суждение относится к диалогу как между Россией и Западом, так и между современниками XVII и XXI вв. Главный интерес сегодня — это поиск языка общения, взаимодействия человека и природы, цивилизаций и культурных регионов с пониманием ценности своеобразия каждой культуры.

Поступила 11.05.2004 г.

УДК 2–7:322(470)

С. Ю. Симорот

О ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ СВЕТСКОЙ И ДУХОВНОЙ ВЛАСТЕЙ И ЕЕ МЕСТЕ В ПОЛИТИКО-ПРАВОВОМ ПОЛЕ РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.

XVII в. — особый временной период в истории нашего государства, период постепенной, незаметной, подчас весьма противоречивой, внутренне конфликтной трансформации средневековой России в Россию Нового времени. События Смуты (династический кризис, выразившийся в феномене «самозванства», вакханалия насилия иностранцев над русским народом, издевательства над русскими православными святынями) видоизменили политико-правовую теорию Руси, обусловили появление новых идеологических концептов.

В русском общественном сознании усилилось национальное начало, появилось понимание православного государства как величайшей святыни, первопричины существования русского общества,

© С. Ю. Симорот, 2005

единственного оплота благоверия и благочестия в окружении стран, плененных Антихристом. Крушение государства в начале века вследствие предательства русскими правителями своего отечества мыслители трактовали как наказание, посланное Богом на всех русских за их грехи. Внешним и «домашним» врагам, «смятению» умов противопоставлялась концепция восстановления суверенитета страны через духовную власть, т. е. даже при крушении светской власти отстаивалась легитимность государственности через церковь.

Избрание на царский престол Михаила Романова, вхождение Украины в состав России, церковный раскол обогатили политическую и правовую теорию темами сущности царской власти и ее предназначения, соотношения «царства» и «священства», поставили вопросы о гибели государств в мировой истории и о том, как уберечь отечество от крушения.

Далее обратимся к проблеме «богоустановленности» правящей династии и взаимодействия светской и духовной властей. В сознании народа — современника «бунташного времени», неизбежно должно было преобладать охранительное настроение, проявлением которого стало настойчивое подчеркивание преемственности новой царской власти относительно власти московских государей предшествовавших веков. Официальный идеологический принцип, легитимизировавший деятельность новой власти, выражался формулой «как при прежних великих государях бывало». Однако избрание нового царя на Земском соборе предопределило коррективы политической теории «царства», выработанной в XVI в. Необходимо было примирить принцип «богоизбранности» царя с фактом избрания его людьми.

В «Утвержденной грамоте об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова» эта задача была решена следующим образом: «Тем же тебя убо, превеликий государь Михайло Федорович, не по человеческому угодию предъизбра; но по праведному суду Божию сие царское избрание на тебе, великом государе, возложен». Иными словами, избрание Романова есть отражение божественной воли, «глас» Божий стал «гласом» народа. К началу 1613 в. в русском обществе сформировался определенный набор «требований» к правителю. Царем на Руси мог быть только православный, добродетельный, «природный» русский, родственник последнего царя из династии Рюриковичей, тот, на котором единогласно сосредоточатся желания всех людей Русского государства, человек, историческая миссия которого заключалась в служении Богу и России.

Царь Алексей Михайлович в письмах и речах продолжил традиции своих предшественников по возрождению теории «Москва — Третий Рим», базируясь на положениях о божественном происхождении царской власти и ее преемственной передаче в роде российских «скипетродержавцев». Однако принцип вмешательства в духовные дела начал проявляться в эпоху его царствования довольно явно. Ущемление церкви в политико-юридическом отношении, учреждение Монастырского приказа, усиление государственного контроля над церковью вызвали оппозиционные абсолютистским тенденциям настроения в церковной среде. Часть клира не желала приоритета царской власти над духовной, идущего вразрез со Святым Писанием и национальной традицией симфонии царства и священства. Протест русской церкви оформился в «православной концепции власти» (по определению Н. М. Азаркина) Никона.

Не ставя целью исследование причин разлада Никона с царем, истинной подоплеки поведения патриарха, обратимся к анализу его позиции по вопросу взаимоотношения церковной и государственной власти вообще, и в церковных делах в особенности, выраженной в труде «Возражение, или Разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию Патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы». В этой теоретической полемике об образе сочетания мирской и духовной власти Никон не только выступил от своего имени, но и как бы представил древних греческих святителей, русские православные традиции.

Основные тезисы оппонентов Никона были следующими: царь в первую очередь должен заботиться о церкви, так как если нет порядка в этой сфере, то и светские дела не осуществятся; поручать патриарху «досматривать всякие судьбы церковные» и «даровать» привилегии, которых, однако, он мог лишить, если тот или иной человек «окажется неблагодарным»; обладать правом совершать мирской суд над духовенством и назначать на церковные должности.

Никон, опровергая эти положения, высказал свои идеи. Руководство церковью, содействие ей не принадлежат царю, так как его нет среди ее чинов. Глава церкви — Христос, царь же лишь один из ее членов, поэтому и не может действовать в ней. «Священство преболе царства есть», т. е. сан священства в церкви выше царского сана. Царь не может «поручать» патриарху управлять церковью, потому что «не от царей приемлется начало

священства, но от священства на царство помазуются». Определенные церковные привилегии установлены еще во времена царя Константина, а на Руси подтверждены и дополнены церковным законодательством св. Владимира, грамотами великих князей и царей. Посягая на эти привилегии, царь совершает смертный грех. Глава государства не имеет права судить священное сословие. Такого правила нет в святых канонах.

По мнению Никона, существуют две точки зрения на царский и архиерейский сан. Во-первых, царь выше и важнее архиерея, так как его власть исходит от Бога. Он защищает своим мечом государство, судит людей, чего архиереям не позволено. (Как видим, Никон в данном случае дал несколько вольную светскую трактовку теории «двух мечей».) Во-вторых, полагают, архиерей выше царя, потому что ему Бог поручил ключи от Царства Небесного и наделил его духовной властью, тогда как царь обладает мирской властью и «вещами временными». (Вышеизложенное свидетельствует о знакомстве Никона со средневековыми западно-европейскими теократическими теориями папской власти.) Однако он считал, что обе крайности можно примирить, используя православное прочтение неновой теории «солнца и луны».

«Солнце светит днем, как архиерей душам. А меньшее светило — месяц, заимствующий свет от солнца, светит ночью, т. е. для тела; так и царь приемлет помазание и венчание от архиереев, по принятии которых становится уже совершенным светилом». Царский меч должен быть готов для врагов православной веры. Мирские власти обязаны оберегать и защищать духовенство от всякой неправды и насилия. «Мирские нуждаются в духовных для душевного спасения, духовные в мирских — для обороны». «Царь и архиерей не выше один другого, но каждый имеет власть от Бога. В вещах же духовных архиерей выше царя, и каждый человек православный должен быть в послушании патриарху, как отцу в вере православной, ибо ему вверена православная церковь». В этой, сугубо духовной области «священство преболе царства есть». Никон занимал ясную православную позицию, свободную от теократических притязаний и основанную на традиционно христианском представлении об устройстве мира и человека, где духовное и мирское находятся в неразрывном единстве и гармонии при доминанте духовного начала, которое, однако, не означает лишение мирского должной самостоятельности и значимости «в Боге» — Творце всего.

В царстве же земном, «вещах временных» царь наделен Богом всей полнотой власти действовать на благо страны и веры ответственно и самостоятельно. Однако изменять богоустановленный порядок, возносить царскую власть над церковной означает подрывать традиционные устои общественного бытия, обрекать на гибель само царство. Более того, процветание государства длится до тех пор, пока в нем чтут священство. В противном случае с государством происходят страшные катастрофы, как это показывает пример Византии, учит собственная история, когда низвергли патриарха Иова и избрали Гермогена, вследствие чего наступила Смута. Конечно, Богом поставленное священство и глава его — патриарх — не могут быть подчинены царству, а только Богу и его законам. Эти законы святы, вечны, обязательны для всех и автономны от царств, поэтому переделывать и нарушать их государство не может. Безусловно, оно должно подчиняться законам и их представителю и охранителю патриарху. Любое нарушение божественных законов, уклонение от них должно вызывать со стороны патриарха как духовного пастыря обличения, даже если они направлены против царя.

Таким образом, Никон выступал как истинный ревнитель благочестия, «страж» издревле заведенных порядков, пламенный исповедник должной самостоятельности церкви и защитник правильно понятых интересов государства.

Литература

1. **Азаркин Н. М.** История юридической мысли России. М., 1999.
2. **Золотухина Н. М.** Развитие русской средневековой политической мысли. М., 1985.
3. История политических и правовых учений. М., 2000; Ростов н/Д, 2004.
4. История политических учений. М., 2002.
5. История русской правовой мысли: биографии, документы, публикации. М., 1998.
6. **Катунский А. Е.** Старообрядчество. М., 1972.
7. **Чанышев А. А.** История политических учений: Классич. зап. традиция (античность — первая четверть XIX в.). М., 2000.

Поступила 14.04.2004 г.

310 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

С е к ц и я 3. Социальные, национальные и культурные конфликты раннего Нового времени: традиции и новое осмысление

УДК 355.426(470.345)

Т. Н. Кадерова

СЛУЖИЛЫЕ ЛЮДИ «ПО ПРИБОРУ» В МОРДОВСКОМ КРАЕ И ИХ УЧАСТИЕ В ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ 1670 —1671 гг.

В XVII в. крымские и ногайские татары неоднократно вторгались в русские и мордовские земли. Особенно участились набеги в первой половине 1630-х гг., когда происходила острая борьба между ногайцами Большой орды и пришедшими с востока калмыками. В ней победили последние, а ногайцы отошли к Крыму и объединились с татарами. В свою очередь калмыки заключили союз с Ордой малых ногаев. Образование двух союзов осложнило положение на южных границах Российского государства, где вновь появились крымские и ногайские ханы. Кроме этого отмечались вторжения калмыков. В 1634 г. татарский отряд обрушился на курские места, в 1635 г. ногайцы по своей старой дороге прорвались в мордовские края. Поэтому возникла необходимость строительства укрепленной линии, способной защитить новые населенные пункты на южной стороне от Темниковско-Алатырской засечной черты.

На территории мордовского края в XVII в. был создан целый комплекс оборонительных сооружений: Атемаро-Саранская, Инсаро-Потижская и Карсунская засечные черты, которые стали важным звеном в системе укреплений юго-восточных границ Российского государства. Это способствовало прекращению опустошительных набегов крымских и ногайских татар и создало благоприятные условия для дальнейшего освоения края. Одновременно со строительством таких сооружений правительство стало организовывать здесь крупные военные формирования. Для комплектования крепостей гарнизонами служилых людей привлекались различные силы. Их перебрасывали из центральных районов России. Так, в 1647 г. в Атемар были переведены 150 нижегородских стрельцов. В 1642 г. в Саранской крепости проживали 63 семьи полковых конных казаков, в том

© Т. Н. Кадерова, 2005

числе 10 темниковцев, 5 ядринцев, 3 курмышца, 2 арзамасца и по 1 лысковцу, казанцу, юрьевчанину, алатырцу, владимирцу, касимовцу и пермяку[1].

Формирование служилого населения происходило за счет перевода части войск из близлежащих крепостей, привлекали также мордву и татар. На Атемаро-Саранской черте, как видно из Атемарской десятни, служили 138 казаков из мордвы и татар, «которые верстались по Саранску»[2]. В 1661 г. в Саранске их насчитывалось 270 чел., Атемарском остроге — 57, Инзерском — 235, в Шишкеевском остроге — 25 чел. Известно, что казачью службу в Инзерском остроге несли мордва из д. Елховки (ныне Малая Елховка), в Шишкеевском остроге — татары из д. Мельцапино и «мордва той же деревни»[3]. В 1681—1696 гг. в с. Верхнее Ломово служили мордовские мурзы и татары в количестве 14 чел. Среди первых были Еделевы, Токшеев, Неверов, Первов, вторых — Тулунбаев, Енбулаев, Теренбердеев и др.[4]

Гарнизоны крепостей состояли из служилых «по прибору» и «по отечеству». Последние составляли рядовой состав правительственной армии. В группу «приборных» служилых входили казаки, стрельцы, пушкари, воротники и др. К ним также можно было отнести сборных, посошных и даточных людей, которые набирались для полков нового строя. На эту службу привлекалось население, которое не несло воинской и тяглой повинностей. При поступлении на службу правительство требовало в качестве обязательного условия «поручных» записей на каждого. Воеводы были обязаны знать контингент, за счет которого проводился набор: сколько у кого имелось детей, братьев и племянников. В царских указах отмечалось, что служилых «по прибору» набирали из дьяков, подьячих, дворовых людей, конюхов, губных старост, государевых приказчиков, вдов и недорослей, которые жили в городах в «прожиточных» поместьях. В 1655 г. по царскому указу для охраны засечной черты брали с 20 дворов по человеку.

Постоянно нуждаясь в таком пополнении военных гарнизонов юго-восточных городов, правительство допускало запись в «приборные» войска беглых крестьян и холопов. Специальные указы царя и после принятия Уложения 1649 г. разрешали брать на службу крестьян с выдачей за них помещикам денежной компенсации — 20 руб. за семейного и 10 руб. за холостого. Однако дворяне Центральной России были против этого и требовали полного соблюдения своих крепостнических прав. Обращаясь к царю, они неоднократно жаловались, что их беглые крестьяне и бобыли, и их дети, братья и племянники живут в государевых

окраинных городах на черте в течение 5—10 лет, и настаивали на возвращении беглых в свои поместья и вотчины. Однако тревожная обстановка в данном районе из-за набегов ногайских и крымских татар удерживала правительство от решительных мер против них. В связи с этим 5 марта 1653 г. был издан указ, по которому крестьяне и бобыли, бежавшие в пограничные города от феодалов до 1649 г., не подлежат возврату, чтобы черты «не запустошить».

В конце 50—60-х гг. XVII в. численность служилых «по прибору» на Атемаро-Саранской черте увеличилась. В 1661—1663 гг. здесь было сосредоточено 1 299 казаков, стрельцов и пушкарей. Значительная часть «приборных» находилась на временной службе в других уездах. В это время на различного рода службах в этих регионах числилось 606 чел., из них на Дону — 530, на Царицынской укрепленной черте — 76 чел. На Инсарской укрепленной линии насчитывалось 965 чел., в том числе на Дону — 407, на Царицынской черте — 70 чел.[5]

За службу полагались оклады. Рядовой полковой казак имел 20 четвертей земли, десятник — 30, пятидесятник — 40; рядовой стрелец — 12, десятник — 13, пятидесятник — 14 четвертей земли. При этом следует отметить, что оклады служилых «по прибору» отличались от окладов служилых «по отечеству» размерами: если у последних они могли увеличиваться за службу в индивидуальном порядке, то у первых были строго фиксированы и давались на весь контингент этой категории.

Материальное и военное положение «приборных» было тяжелым. Темниковские стрельцы, например, отбывали сторожевую службу на черте и в понизовых городах, сопровождали «казну», стояли в приказной избе в караулах. В 1693 г. инсарскому воеводе Синбугину необходимо было доставить пензенскому воеводе Чемоданову стрельцов на строительство укрепленной черты, которые обязывались платить государству налог, так называемый четвериковый хлеб, строить города и крепости. По «поручной» записи 1656 г. им вменялось «в новом городе город ставить, ров копать, и в походы с татары ходить, в городе и остроге житницы ставить, хлеба возить»[7].

Рассказывая о своей службе и нужде, саранские стрельцы в одной из челобитных на имя царя писали, что «... служат они всякие великого государя службы в Саранске, посылают их в разные посылки беспрестанно, они же стрельцы городовое и засечное дело делают, да у них же стрельцов с товарищи взято великого государя на службу на Дон, и в Литовские города в

солдаты на вечное житье. И они стрельцы с товарищи помирают голодною смертью»[8], так как жалованье часто не выплачивалось. В 1684 г. темниковские пушкари Данилы Сергеева «с товарищи 29 человек» подали челобитную о денежном жаловании, которое им за 1682—1684 гг. было недоплачено.

Основной причиной ухудшения материального положения служилых людей «по прибору» являлось лежавшее на них огромное количество обязанностей. Они наряду с военной службой занимались земледелием, не имея возможности уделять внимание личным хозяйствам, что неизбежно вело их к разорению. Об этом ярко свидетельствует челобитная шацких казаков: «Государю царю бьют челом холопы твои Шацково города казаки. Мы холопы твои в новом городе Козлове город ставили, ров копали и в походы с татары ходили... велено быть с воеводою Бабарыкиным на твоей государевой службе в Тамбове... и быти в службе в зиму и лето беспрестанно, а дана земля лежит в пусте потому, что пахать хлеб некому»[9].

Тяжелые условия жизни и службы «приборных» людей, которые не желали мириться с подневольным положением, частыми перебоями в выплате небольших денежного и хлебного жалованья, с обременительными службами, порождали их острое недовольство этим. Они страдали от притеснений и самоуправства воевод, местных выборных властей. Так, в Саранске стрелец Петров просил принять меры против сына воеводы М. Полянского, который с дворней насильно увез его дочь к себе в дом, где избил ее до полусмерти.

В 50—60-е гг. XVII в. уклонение «приборных» людей от службы, их бегство приобрели в Среднем Поволжье массовый характер. В московские приказы об этом поступали сообщения. Одной из наиболее распространенных причин побегов было отсутствие необходимых средств существования. Именно это подтолкнуло, например, к побегу из Симбирска в 1654 г. пеших стрельцов. В Инсаре наблюдалось, с одной стороны, массовое бегство таких людей, с другой — стремление добиться перевода в другие города и крепости. Посланные для пополнения их гарнизонов служилые с большой неохотой оставляли семьи, дома и часто сбегали оттуда.

На фоне ухудшения экономического положения служилого населения росло их недовольство тяготами «государевой» службы. Мордва и татары, несмотря на то, что служили наравне с русскими, жалованье получали меньше (соответственно 3 и 5 руб.). В Инсаре мордва обратилась через выборных — Рузманку Юргашева и Кудашку Одманова — к царю с челобитной,

где писала, что военную службу «им... не за обычай» и что они «к ружью не привычны и ружьем владеть не имеют». Прося «их от казачьей службы оставить», мордва жаловалась, что «от той службы они стали скудны и безлошадны и разорились без остатку». Челобитчики также отмечали, что их деды и отцы в свое время (между 1647 и 1649) были «приписаны в ту службу... поневоле»[10].

Эти причины не только стали следствием нарастания глубокого социального кризиса в феодальном обществе накануне гражданской войны 1670—1671 гг., но и привели к тому, что правительственная армия все больше превращалась в источник социальной борьбы. Не случайным было и то, что во главе движения стояли представители служилых людей — мордовский мурза Акай Боляев, Павел Елушев и др. Они составляли наиболее организованную и вооруженную силу повстанцев. С другими категориями населения их сближала борьба крестьян и горожан против ужесточения феодального гнета[11].

С сентября по октябрь 1670 г., когда разинское войско осаждало Симбирск, руководители повстанческих отрядов направили в города и остроги на Симбирско-Карсунской черте «прелестные письма». Среди многочисленных атаманов, действовавших в мордовском крае, наиболее крупные отряды имели Максим Осипов, Михаил Харитонов, Василий Федоров, Василий Серебряк, Семен Свищев, Федор Сидоров, Акай Боляев. Одним из повстанческих отрядов командовала старица Алена. Наибольшую опасность для царского правительства представляло движение в районе сторожевой черты от Симбирска до Шацка, так как здесь восставшие захватили большое количество оружия, принимали в свои ряды стрельцов, казаков и пушкарей.

В сентябре восставшие подошли к Атемару. «... Атемарского и Инсерского осторогов служилые люди и уездные служилые ж и всяких чинов люди, татаровя и мордва, и помещиковы крестьяне великому государю изменили, и с теми воровскими людьми вместе к Саранску городу подступали сентября в 19-м числе, и Саранск взяли того же числа»[12]. Получив подкрепление в Саранске, повстанцы захватили Инсар и Пензу. Объединившись, М. Харитонов и В. Федоров через Верхний и Нижний Ломов и Керенск устремились на Шацк.

В октябре перешел в руки повстанцев также Темников. В его осаде принимали участие служилые люди из Троицкого острога. В донесении боярского сына Веденяпина, бежавшего

из города, читаем: «А в Темникове воровских людей 4000, да к ним же пришли из Троицкого острогу с пушки и с мелким ружьем с 300 человек»[13]. В Темниковском уезде царская администрация была ликвидирована, и этот регион на время вышел из-под контроля московского правительства.

В восточных районах мордовского края действовал отряд А. Боляева, до 1670 г. несший станичную службу на Атемаро-Саранской черте. 20 октября произошел первый бой между его войсками и Барятинского. Царскому воеводе удалось овладеть Уренью и отбросить повстанцев, но его войско понесло большие потери и было вынуждено вновь отойти к Симбирску. В ноябре войско А. Боляева потерпело поражение у д. Кандаратки — в одном из самых кровопролитных столкновений за весь период гражданской войны.

В начале декабря повстанцы оставили Троицкий острог и Инсар. 5 декабря в Темникове была заживо сожжена героиня этого движения Алена. 8 декабря восставшие под предводительством А. Боляева потерпели поражение у с. Тургенева и Баева. Одержав победу, царские войска двинулись в сторону Атемара и Саранска. К концу 1670 г. повстанческое движение в мордовском крае было подавлено.

Примечания

[1] См.: **Воронин И. Д.** Первые поселенцы Саранска // Зап. Мордов. науч.-исслед. ин-та соц. культуры. Саранск, 1949. ц 11. С. 109.

[2] См.: Десятни Пензенского края (1669—1696 гг.), изданные Барсуковым. СПб., 1897. С. 134—218.

[3] См.: **Веселовский С. Б.** Сметы Московского государства 1661—1663 гг. М., 1911. Л. 231—241.

[4] См.: Десятни Пензенского края... С. 429—444.

[5] См.: **Веселовский С. Б.** Указ. соч. Л. 245.

[7] РФ НИИГН, И-1170, л. 3.

[8] Выпись из отказных книг // Изв. Пенз. ученой архив. комис. Пенза, 1903. Кн. 1. С. 143.

[9] РГАДА, ф. 210, Белгородский стол, д. 124, л. 87.

[10] Там же, Московский стол, д. 124, л. 2.

[11] См.: **Соловьев В. М.** К вопросу об участии городского населения в Крестьянской войне под предводительством С. Разина // История Отечества. 1982. ц 2. С. 150.

[12] Крестьянская война под предводительством Степана Разина. М., 1957. Т. 2, ч. 1. С. 74.

[13] Цит. по: **Чистякова Е. В.** Степан Разин и его соратники / Е. В. Чистякова, В. М. Соловьев. М., 1988. С. 159.

Поступила 27.04.2004 г.

316 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 316.48:343.37

Л. Ф. Рогатых

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ XVII в. И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ТАМОЖЕННОГО ПРАВА

Сегодня Российская Федерация должна выработать такую внешнеэкономическую политику, которая обеспечила бы интеграцию страны в мировое хозяйство, создала благоприятные условия для производства и продвижения отечественных товаров на внешние рынки. С одной стороны, существует потребность привлечения иностранных капиталов и товаров в Россию, с другой — наше государство стоит перед необходимостью защиты национальных интересов, из которых первоочередные — экономические.

Значение исторического опыта преодоления разрухи, восстановления экономики страны и укрепления международных торговых отношений в XVII столетии определяется тем, что переживаемый нами период во многом сходен с этим веком. Как и три столетия назад, проблемы сохранения российской государственности, внутреннего рынка приходится решать в условиях жесткой конкуренции и агрессивной политики со стороны других стран. Таможенное право всегда было и остается важнейшим элементом системы государственного управления внешнеэкономическими связями и создается на базе отечественного опыта. Основными памятниками права того периода являются Соборное уложение 1649 г., Таможенный устав 1653 г. и Новоторговый устав 1667 г., история создания которых и их содержание в полной мере отражают социально-экономические конфликты обозначенного века.

Новоторговый устав был принят в ответ на сложившуюся экономическую ситуацию в стране, и прежде всего в области торговых отношений с другими государствами. «История создания этого устава, — писал И. Д. Беляев, — была следующая: гости гостиной сотни и черных слобод торговые люди подали государю докладную выписку, в которой, во-первых, жаловались, что иноземцы в торгах своих обижают русских торговцев, привозят худые и поддельные товары и что торговые русские люди разоряются в государевых заповедях и промыслах, которые страшно стесняют русскую торговлю; и, во-вторых, просили, чтобы торги были свободны и производились согласно с составленными московским купечеством уставными статьями»[1].

Главным содержанием составлявших его статей были особые правила иноземной торговли для разных ее видов, народов и

© Л. Ф. Рогатых, 2005

стран. С западными государствами, например, торговали в Архангельске, Пскове и Новгороде; Персией, Бухарой, Индией и Кавказом — Астрахани; народами, жившими у Черного моря, — Путивле; с Литвой и Польшей — в Смоленске. Определение групп иноземных купцов предполагало разные условия ввоза и реализации товаров в России, а также различные объемы пошлин на них. Западные европейцы по прибытии в Россию, в частности в Архангельск, сообщали о количестве товара, его видах и стоимости. Для контроля за исполнением соответствующих правил на товары ставили клеймо или печать, свидетельствовавшие о том, что они прошли таможенный контроль.

Размер таможенных платежей зависел от нескольких параметров: например «при записи товаров в книги платить в казну с продажной цены с весчих товаров по 10 денег с рубля, а с невесчих по 8 денег с рубля, с денег, привезенных на покупку товаров, брать по 8 денег с рубля; все товары при продаже вешать в рядах на казенных весах, а не по лавкам, с заморских вин с одних сортов брать по 60 ефимков с бочки, а с других — по 40 ефимков, на церковные французские вина оставить прежнюю пошлину по 6 ефимков с бочки, на сахар головной по рублю с пуда, на красный леденец по 40 алтын, на белый — полтора рубля. И отпускать такие сии товары в русские города не иначе, как по уплате полной пошлины в Архангельске»[2].

Во избежание недобросовестной конкуренции в тех случаях, когда у иноземцев на кораблях оставались непроданные товары, «то с них наперед брать пошлину, хотя они и не проданы, чтобы иноземцы по прежнему обычаю не передавали тех товаров тайно в подряд русским людям, дабы таким образом избежать платежа таможенных пошлин»[3]. Также вводился запрет на торговлю иноземцами в розницу. Как отмечал И. Д. Беляев, «иноземцам всех земель никакими заморскими товарами в розницу не торговать, и по ярмаркам ни в какие города с товарами и деньгами не ездить и приказчиков не посылать. А от города Архангельска, из Пскова и Новгорода пропускать в русские города только тех иноземцев, у которых будут государевы жалованные грамоты о торгах за красной печатью. А узорочные товары в государеву казну и заморские вина на государев обиход по подряду покупать тому, кому государь укажет, и отправлять в Москву с русскими людьми, а не с иноземцами»[4].

Качеству товаров уделялось особое внимание. Жизненно важно было поставить заслон появлению на российских рынках товаров плохого качества, продажа которых осуществлялась по

низким ценам. Это всегда актуально, поскольку напрямую связано с возможностью развития собственной экономики.

Новоторговый устав стал одним из основных нормативных актов, в котором были разработаны принципы развития таможенного законодательства в будущем. При определении правил ввоза иноземных товаров решалась основная задача — создание выгодных условий, которые стимулировали бы развитие торговли собственными товарами, что в свою очередь предполагало их производство. При этом следует отметить, что московские купцы и другие сословия, имевшие отношение к созданию данного устава, не запрещали ввоз товаров, а предлагали поставить торговлю в рамки закона, предусматривавшего «правила игры» и для русских купцов. В соответствии с ними в тех случаях, если «кто, купецких всяких чинов люди, станут своими товарами торговать у города Архангельска с русскими людьми и с иноземцами, и им свои торги записывать в таможне, в книги»[5]. Размер пошлин на российские товары устанавливался по такому же принципу, как и на иноземные товары. Исключение делалось в отношении непроданных русских товаров — с них пошлина взималась лишь после их продажи.

Защита внутреннего рынка осуществлялась и методами уголовного преследования. Соборным уложением были определены составы различных преступлений, в том числе такого, как кормчество — незаконное производство, контрабандный ввоз и продажа спиртных напитков и других товаров, составлявших государственную монополию[6].

Вслед за Соборным уложением Таможенный и Новоторговый уставы провозгласили строгий контроль за соблюдением законодательства, определявшего порядок перемещения товаров через границу, а также ответственность за нарушение правил, не разрешавших ввоз товаров, на которые существовал запрет потребления, как например табак. Также устанавливалась государственная монополия на спиртные напитки, за контрабандный ввоз которых не только били кнутом, но и отсекали руки и ноги[7].

Примечательно, что содержание правовых памятников не всегда отражало фактическое участие русской общественности в их принятии. Например, Соборное уложение не содержало ни одной статьи, которой юридически обеспечивалось бы участие общества в государственных делах (таких норм не было и в других рассматриваемых актах). Однако ряд документов, таких как челобитная всех торговых людей русского царства, поданная в 1646 г., в которой они просили государя защитить их и

приказать англичанам и немцам торговать только на корабельной пристани у Архангельска, и челобитная всех торговых людей Московского государства, поданная в 1667 г., об обороне их от иноземных торговцев, стали поводом для принятия известных нам законов того времени и во многом обусловили их содержание. Как было отмечено выше, текст Новоторгового устава был предопределен правилами, которые прилагались к челобитной[8].

Таким образом, история свидетельствует, что социально-экономическое развитие предполагает наличие конфликта интересов участников экономических отношений, успешное решение которых возможно с помощью нормативных актов. Тем более что правовая форма реализации конфликта в большей степени, чем любая другая, способна защитить интересы каждого хотя бы потому, что нормы права обязательны для всех и их исполнение поддерживается государственным принуждением.

Примечания

[1] **Беляев И. Д.** История русского законодательства. СПб., 1999. С. 579.
[2] Там же. С. 580.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 581.
[5] Там же.
[6] См.: **Угаров Б. М.** Международная борьба с контрабандой. М., 1981. С.17.
[7] См.: **Марков Л. Н.** Очерки по истории таможенной службы. Иркутск, 1987. С. 38.
[8] См.: **Беляев И. Д.** Указ. соч. С. 493–497.

Поступила 21.04.2004 г.

УДК 316.752.4

В. А. Васильев

ДВОРЯНСКАЯ УСАДЬБА И КРЕСТЬЯНСКОЕ ПОДВОРЬЕ XVIII в. — КУЛЬТУРНЫЙ КОНФЛИКТ?

Если с сегодняшних позиций мы бросим даже непристальный взгляд на XVIII в., век перевоплощения (волей Петра I) старой России в новую, то найдем в нем аналоги нашему времени, как и в любой эпохе. В Римской империи, Греции, Америке и в других странах можно обнаружить «движения жизни» в самых разных сферах, тождественные российским.

© В. А. Васильев, 2005

Наше государство характеризуется масштабными поворотами в истории его развития. Это и Октябрьская революция, и распад СССР, и постсоветское время, и войны (Первая мировая, Гражданская, Великая Отечественная), и, конечно, преобразования Петра I. Допетровская и послепетровская Россия — два разных организма. До Петра I страна жила по установившимся издревле законам. Петровские реформы привели не только к положительным, но и к отрицательным результатам. Одним из ощутимых таких явлений стало культурное размежевание. В стране появились две кардинально различных, порой противоборствующих культуры — «верхов и низов», дворян и крестьян. При этом следует отметить, что «благородное сословие» не сразу приняло нововведения Петра I. Однако со временем новая система ценностей утвердилась. Восприятие нового стало привычкой, а затем и образом жизни. То, что было предложено Петром I, до него считалось совершенно чуждым, даже греховным. Западные культура и образ жизни непременно ассоциировались в русском сознании с латинством и бунтом протестантизма, с секуляризацией и враждебным отношением к русскому быту.

Культурная революция, проведенная Петром I, привела и к положительным результатам. В Россию, например, «хлынул поток знаний» с Запада, который, однако, распространялся только на дворян. Большей части населения страны его культурные преобразования не коснулись. Упразднение патриаршества, создание Синода, секуляризация мало сказались на образе жизни крестьянина. В любой деревне рядом с ним все также оставался приходской священник «в лаптях», который и сам плохо понимал значение и смысл происходившего в Москве. Новые культурные ценности и стиль жизни укоренились вначале в столице, затем в крупных городах. Абсолютизм достиг апогея, и в зоне нововведений оказалась вся Российская империя. Повсеместно можно было наблюдать два совершенно различных мира — дворянскую и крестьянскую культуру. (Необходимо отметить, что не следует воспринимать какую-либо из них отрицательно.)

На протяжении долгого времени, вплоть до Октябрьской революции, дворянская культура являлась ведущей субкультурой в России. «В сознании русского человека, — писал Ю. М. Лотман, — прочно сложился предрассудок отрицательного отношения ко всему, к чему приложим эпитет „дворянский“, в массовом сознании долгое время сразу возникал образ „эксплуататора“, вспоминались рассказы о Салтычихе, Троекурове. Но при этом забывалось, что та великая русская культура, которая стала национальной культурой и дала Фонвизина и Державина, Радище-

ва и Новикова, Пушкина и декабристов, Гоголя, Герцена, славянофилов, Толстого и Тютчева, была дворянской культурой»[1]. Также не нужно думать о крестьянской культуре как о чем-то ущербном, узком и малозначительном. При этом следует понять, что культура дворян и культура крестьян после преобразований Петра I — два разных самодостаточных организма. Основной вопрос заключается в другом: был ли конфликт между ними? «Культура есть совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа/человека»[2], где он чаще всего творит, т. е. у себя дома. «Мир усадьбы — это судьбы людей, семей, иногда поколений. Понять характер усадьбы — значит, узнать, каков ее хозяин»[3].

Дворянская культура наиболее полно выражалась на территории усадьбы, крестьянская — в рамках подворья. Дворянство создавало в имениях соответствующую среду, которая отвечала их материальным и духовным потребностям. Звание «дворянин» означало определенные правила поведения, диктовавшиеся модой и традициями, но не теми, что были до Петра. Рождение новой культуры требовало удовлетворения установленных запросов. Это привело к строительству роскошных дворцов, погоне за бытовым комфортом, накопительству произведений искусства и в итоге к искажению духовной жизни дворян, которое отразилось на их личностных особенностях. «Непропорционально много строилось великолепных дворцов, производилось и закупалось за рубежом предметов бытовой роскоши, выписывались дорого стоившие художники, архитекторы, не всегда лучшие… Из поездки за границу многие привозили не знания навигации, инженерства и тому подобное, а привычку к роскошной пустой жизни да презрение к родной стране. На серьезное учение, на школы и науку, на поддержку отечественных талантов не доставало поэтому ни материальных средств, ни понимания»[4].

Крестьянское подворье же оставалось неизменным. Новые культурные веяния не коснулись его. В. О. Ключевский считал, что рабочему народу пришлось долго и непосильно работать на «избранные кланы». Поэтому он мало накопил «культурных сбережений»[5], но сохранил культуру допетровской России. Именно благодаря этому современные этнографы, культурологи и историки могут исследовать культурные, самобытные пласты, которые пытались вытравить не только петровские реформы, но и все рьяные поклонники Запада, появившиеся повсеместно.

Б. И. Краснобаев, определяя главные черты новой культуры (дворянской), обратил внимание на ее светский характер. Это не случайно, так как она была сформирована вмешательством

абсолютизма, что придало ей несколько одностороннюю направленность[6]. Эта культура была далека от традиций православия. Те православные храмы, фрески, иконы, распевы, которыми мы восхищаемся сейчас, пришли к нам из допетровской России. Синодальная православная церковь была уже не тем светочем русской земли, который вдохновлял не только крестьянство, но и верхушку общества.

Исследуя русскую культуру, Ю. М. Лотман отметил ее ментальный «взрыв», который произошел благодаря реформаторской деятельности Петра I, и сделал вывод о том, что «русский дворянин в петровскую и послепетровскую эпоху оказался у себя на родине в положении иностранца — человека, которому приходилось искусственными методами учиться тому, что обычно люди получают в раннем детстве, непосредственным опытом. Национальная культура в этот период была опущена до низких слоев общества. Чужое, иностранное приобретало характер нормы. Правильно вести себя было — это вести себя по-иностранному, то есть некоторым искусственным образом, в соответствии с нормами чужой жизни»[7].

Стили поведения дворянина в усадьбе и крестьянина на подворье кардинально различались не потому, что последний не обладал материальными возможностями, а в связи с тем, что между этими образами жизни была пропасть. В поведении дворянина появилась новая традиция: теперь он скорее был готов купить картину модного художника, чем икону в дорогом окладе. Конечно, крестьянину приходилось много работать. Но если предположить (хотя сослагательное наклонение в истории отвергается), что он освободился бы от непосильного каждодневного труда и получил материальные средства, то можно было с уверенностью констатировать, что он не стал бы, как губка, впитывать дворянскую культурную традицию, и тому есть исторические подтверждения. Большинство населения страны исповедовало традиционные ценности. Дворянство, чье сознание существенно изменилось, воспринималось массами и ощущало себя чужими в своей стране.

Как отмечал Ю. М. Лотман, «бытовая жизнь дворян приобретала черты театра. Для русского XVIII века характерным было то, что дворянский мир вел жизнь-игру, ощущая себя все время на сцене, народ же был склонен смотреть на господ как на ряженых, глядя на их жизнь из „партера“ (интересным показателем этого являлось употребление европейской (господской) одежды во время святок)»[8]. «Заимствование иноземных бытовых элементов и традиций, — констатировал А. К. Леонтьев, — отличалось стихий-

ностью. Отсюда и поражавшие иностранцев контрасты в укладе разных социальных групп русского народа»[9].

Столкновение России с Западом вследствие реформаторской деятельности Петра I было потрясением для русского мира. Традиционные формы сознания разрушались, привычный образ жизни менялся. В стране произошло столкновение двух культур — дворянской с самобытной русской, сохранившейся в основном в среде крестьянства. Условно-образно можно выделить, как отмечалось, два их форпоста: дворянская усадьба и крестьянское подворье. На территории первой было разрушено понятие родовой личности, которое сохранилось на крестьянском подворье. В связи с этим стал развиваться индивидуализм.

Материальный достаток не является главным критерием, определяющим культурный уровень личности. Поэтому, сравнивая дворянскую усадьбу и крестьянское подворье в культурологическом ключе, нельзя брать за основу главного критерия этого материальное положение. Как бы то ни было, крестьянское подворье донесло до нас самобытную, допетровскую Россию, традицию аскетического православия и многое другое. Дворянская усадьба, принявшая новую культуру под имперским воздействием, оказала сильное влияние на русское общество. Ему мы обязаны появлением в России идей просвещения, новых знаний и целого ряда других положительных явлений. Однако между дворянской усадьбой и крестьянским подворьем, как мы показали выше, был некий конфликт. Отдельные попытки поиска взаимопонимания не привели к всеобщему долговременному результату. Но, возможно, этот конфликт и был тем проявлением гегелевского закона диалектики, который заставляет идти общество к вершинам бытия.

Примечания

[1] **Лотман Ю. М.** Беседа о русской культуре: Быт и традиции рус. дворянства (XVII — нач. XIX вв.). СПб., 1994. С. 15.

[2] Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 229.

[3] **Иванова Л. В.** К читателю // Мир русской усадьбы. М., 1995. С. 4.

[4] **Краснобаев Б. И.** Русская культура второй половины XVII — начала XIX века. М., 1983. С. 115.

[5] См.: **Ключевский В. О.** Избранные сочинения. М., 1989. С. 334.

[6] См.: **Краснобаев Б. И.** Указ. соч.

[7] **Лотман Ю. М.** Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Избр. статьи: В 3 т. Таллинн, 1993. Т. 3. С. 249.

[8] Там же. С. 250.

[9] **Леонтьев А. К.** Быт и нравы // Очерки русской культуры XVIII века. М., 1979. Ч. 2. С. 8.

Поступила 16.04.2004 г.

324 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 316.48„17“

Э. Д. Богатырев

РОСТ СОЦИАЛЬНОЙ НАПРЯЖЕННОСТИ СРЕДИ ПРИПИСАННЫХ К ПОЧИНКОВСКОЙ ПОТАШНОЙ КОНТОРЕ КРЕСТЬЯН (20 — 40-е гг. XVIII в.)

В конце XVII в. правительство решало задачу обеспечения казенной поташной промышленности рабочей силой и припасами за счет найма крестьян как для работ на гартах, так и для заготовки золы и клепочных дров, а также покупки материалов у населения. До 1707 г. это снабжение осуществлялось преимущественно их силами. Все мастеровые на гартах были освобождены от уплаты подворного налога и получали определенное жалованье, дифференцированное в зависимости от их категории. Одна часть жалованья выплачивалась деньгами, другая — продуктами: рожью, крупами (вместо них чаще всего выдавался овес) и солью. Это было вызвано недостаточным развитием товарно-денежных отношений в то время. Финансирование казенной поташной промышленности осуществлялось приказом Большой казны в г. Москве. Для сведения к минимуму зависимости себестоимости производства поташа от рыночных цен на зерно с конца XVII в. было решено для выплаты хлебного жалованья использовать зерно, выращенное на казенных десятинных пашнях.

После создания в 1707 г. Починковской поташной конторы подход к обеспечению поташной промышленности припасами был изменен. По настоянию стольника Григория Племянникова все будники и воштари были «положены в подворный оклад» наравне с дворцовыми крестьянами. С этого времени они должны были кормиться за счет своего крестьянского хозяйства. Более выгодным было признано на собираемые с них таким образом деньги закупать золу и клепочные дрова у окрестных жителей. Исключение было сделано лишь для Учуевского майдана, так как там не было пахотных земель и покосов, поэтому на его обоих гартах заготавливали припасы, как и раньше. Кроме того, хотя основную часть денежных средств поташная контора продолжала получать из г. Москвы — из приказа Адмиралтейских дел, в ее распоряжение были переданы собираемые в счет подворного оклада деньги с действующих и отставных майданов, а затем — не позднее 1714 г. — со всех непомещичьих населенных пунктов Починковской волости.

© Э. Д. Богатырев, 2005

Установленная Григорием Племянниковым система исправно действовала на протяжении более десяти лет, пока поблизости от гартов имелось достаточное количество годных лесов. Однако к концу второго десятилетия XVIII в. поставка припасов стала невыгодной для местного населения. В челобитной «управителя» поташной конторы Василия Аничкова, поданной им в 1720 г., сообщалось, что «ныне у оных майданов леса чрез многие годы вырублены на поташное дело, а которые и есть, и те от гартов верст по пятнадцати и по двадцати, и за такою дальностию поташною золу… [поставлять] сторонних охочих людей никого нет»[1]. Для того чтобы в изготовлении поташа не произошло остановки из-за отсутствия золы и клепки, в течение нескольких лет их поставлять обязывали майданских обывателей «в неволю», в то же время продолжая собирать с этих жителей сорокаалтынный оброк. Такой подход привел к их разорению, поскольку «пашенных земель и покосов у них самое малое число, и тех пахать за непрестанными работами не мочно, того ради, что они, майданские жители, все поголовно во все лето у поташной работы; тако ж и положенной оброк платят, в которой и продали всякую свою скотину, и от того обезлошадели и живут весьма в самой скудности, и положенною на них золою не исправляютца. И в поташном деле за такою скудностию бывает многая неисправность»[2].

В качестве выхода Василий Аничков предлагал вернуться к старому способу обеспечения поташной промышленности материалами, когда «на тех гартах были будники и воштари жалованные, и всякое майданское отправление отправляли так же, как ныне на саранском Учуевском майдане»[3]. Но в Починковской поташной конторе считали, видимо, что в любом случае справиться одними ими будет невозможно, и ставка была сделана на повышение закупочных цен на сырье. Не позднее 1720 г. цена на бирковую золу возросла до 5 коп. за четверть[4], а в 1722 г. произошло новое, более значительное увеличение цен на припасы: за четверть золы стали платить по 10 коп., за сажень дубовых и липовых дров соответственно по 50 и 30[5].

В середине 20-х гг. XVIII в. в связи с заменой в России подворного налога подушным вновь была изменена несколько система финансирования Починковской поташной конторы. 9 августа 1725 г. указом Коммерц-коллегии было приказано собирать «с оставших в Починковской волости крестьян вместо дворцового доходу по сороку копеек з души и употреблять те деньги на поташное дело, а кроме оных денег по прежде присланному указу з двора по сороку алтын, а с избы по тридцати

алтын не збирать»[6]. Кроме того, крестьяне были обязаны платить еще по 70 коп. с души, но эти деньги собирались «на полки» и их следовало «на поташное дело не употреблять, а здавать, куда надлежит»[7]. Всего, как видно из приложения к поташной конторе, было приписано в этом году для платежа четырехгривенного налога 17 047 душ.

Во второй половине 20 — начале 30-х гг. XVIII в. поташное производство уже не могло осуществляться только за счет собираемых с приписных крестьян четырехгривенных денег, так как после произошедшего в начале 20-х гг. этого столетия повышения цен на золу и клепку затраты на него намного увеличились. Скорее всего, в распоряжение поташной конторы и после перехода на подушное обложение средства продолжали поступать от разных (таможенных, кабацких и др.) сборов, а также из Коммерц-коллегии. Однако они поступали, видимо, не всегда своевременно, что приводило к затруднениям. Так, в январе 1728 г. за неимением в Починковской конторе денег возникли проблемы с отправкой поташа с гартов к г. Вологде[8]. Для того чтобы получить требующиеся средства, было решено собрать числившуюся за крестьянами Вадской волости доимку в 284 руб. 12 $^{1}/_{2}$ коп.[9] До этого собрать доимку пытался надзиратель Новиков, но безуспешно в связи с тем, что, по утверждению старосты с. Вад Г. С. Мотушкина, за счет ее они построили Ковшеевский гарт. Крестьяне отказывались платить, требуя зачесть проделанную ими работу, и так как этого не было сделано, то Кузьма Ананьин из д. Стрелки и Михаил Гадалов из с. Никольского, Крутой Майдан тож, подали жалобу на действия Новикова[10] .

Для разрешения проблемы в январе был послан из поташной конторы копиист Андрей Ремез, которому было приказано «оной волости обывателям сказать с подпискою, чтоб от них на прошлой 727 год подушные четырегривенные деньги на первую январскую и в последнюю сентябрьскую трети, кроме майской, которая по указу отставлена, ежели не платили, то б к платежу привезли в Починковскую контору поташного правления в немедленном времени»[11]. Но по решению мирского схода крестьяне от их платежа вновь отказались, заявив, «как де им зачет за их работу будет, то де и деньги платить станут»[12]. После Андрея Ремеза с тем же заданием отправлялись «розсыльщики» Федор Пестов и Игнатий Приблагин, но и они не добились успеха.

В конце концов поехать для сбора доимки был вынужден комиссар поташной конторы П. Д. Алябьев, который объявил, что произвести такой зачет в данное время невозможно из-за

недостатка в конторе наличных денег на отвоз поташа, и обещал, что их работа «зачтена будет за нынешний 726 год в первую январскую треть»[13]. Однако староста Г. С. Мотушкин, крестьяне Кузьма Ананьин, Гаврила Кутырев и еще три человека заявили, что после приезда «розсыльщиков» они ходили в г. Санкт-Петербурге в Коммерц-коллегию, где, по утверждению Кузьмы Ананьина, ему был дан приказ о зачете доимок за работу на Ковшеевском гарте и поставке золы на Тольский гарт «по покупной цене по 10 алтын» за четверть[14]. В Починковской поташной конторе никаких сведений об этом не имелось, так что, очевидно, все было поддельным.

Для наведения порядка и задержания Кузьмы Ананьина из Нижнего Новгорода был послан капрал Афанасий Просецкий с несколькими солдатами. Но «оные крестьяня, собравшись многолюдством в Вадцкой земской избе, учинились ему противны, и данную ему инструкцию и указ называли воровскими, а ево в той избе с копьями и ножами держали сутки под караулом»[15], а затем выгнали. Как развивались события, связанные с взиманием доимки, в дальнейшем, нам неизвестно.

Кроме крестьян Вадской волости, четырехгривенные деньги отказывались платить жители с. Сучкина и мордовских деревень Лемдяй и Тиризморга, на которых в доимке за 1727 и 1728 гг. числилось 664 руб. 96 коп.[16] Сведений о том, как обстояло дело с уплатой подушного налога в это время в других селах и деревнях, приписанных к Починковской поташной конторе, в нашем распоряжении не имеется.

Выход из кризисной ситуации с финансированием производства был найден в приписке к поташным заводам дополнительного числа крестьян. Поэтому в 1733 г. к Починковской поташной конторе было приписано более 80 сел и деревень, в которых числилось 10 394 души мужского пола, но на практике «по платежным отписям с штабных дворов явилось в окладе только 9 627 душ»[17]. Таким образом, не хватало 787 душ, «о которых по скаскам ясашных старост и выборных крестьян показано: приписных против окладу излишних 114 душ; беглых, которыя до приятия в Починковскую кантору в 732 и в 733 годах бежали 254 души; помещиковых, манастырских и синодальных, которые в непослушании и доныне золы и клепочных дров на гарты не ставят, а живут с ясашниками в тех же селах и деревнях вместе 286 душ; отписных за Троицкой Сергиев монастырь 133 де души»[18]. В отличие от приписанных ранее крестьян новоприписные платили в поташную контору не только четырехгривенный, но и семигривенный оброк.

Отказы от выполнения возложенных повинностей наблюдались и в других случаях. Так, в Починковской волости уже во второй половине XVII в. имелась десятинная пашня — «сто пятьдесят десятин ржи и то же число овса»[19], которую обрабатывали дворцовые крестьяне. Общий ее размер составлял 450 десятин. По распоряжению приказа Большой казны выращенный на ней урожай с 1697 г. шел «на жалование заводским служителям и мастеровым, тако ж на содержание заводских лошадей и волов»[20]. До 1707 г. десятинная пашня была разбросана по различным селениям Починковской волости, но в этом году «по указу от … господина генерала адмирала графа Апраксина на доклад стольника Григория Племянникова [была] отдана той волости крестьянам в тягла, а вместо того что [там] поля новорсчистные и земля угодная; а из оного сельца Кормалей жители переведены тое ж волости в ыныя села и деревни, где была прежняя десятинная пашня, и жити им велено на тяглах з другими крестьянами в равенстве»[21].

Для обработки Кармалеевской десятинной пашни были определены крестьяне наиболее близких к ней с. Старое Рождественное и д. Тагаево. После введения подушного обложения крестьянин этого села Константин Тимофеев подал челобитную о перераспределении обязанностей по обработке пашни поровну между всеми крестьянами Починковской волости. Его ходатайство было удовлетворено, и 5 сентября 1725 г. Коммерц-коллегией был издан соответствующий указ. Поэтому в 1726 г. по определению «управителя» поташной конторы Егора Линева и комиссара П. Д. Алябьева обязанность по обработке Кармалеевской пашни была возложена на все населенные пункты Починковской волости в зависимости от числа душ. Но крестьяне д. Лемдяй и Тиризморга отказались от этого, и в 1727 г. «за ослушанием их» были определены с. Ужово и мордовская деревня Печи[22].

Положение приписных крестьян усугублялось действиями воевод, в ведении которых находились ранее села и деревни, приписанные в 1733 г. к поташным гартам. В донесении в Коммерц-коллегию, поданном 15 июля 1734 г. надзирателем Ростовцевым, сообщалось, что «в приписные де к поташным заводам мордовские деревни для заготовления золы по кого надлежит посылать неможно, для того что города Инсары от воеводы чинятся немалые обиды. Посылаются от него в те деревни подъячие и солдаты, и, приезжая, чинят мордве разорение. А посланным ко оной мордве чрез Инсару по надлежащему от Починковской канторы тракту розсыльщиков оной воеводы в том городе ловит и бьет;

тако ж и мордве ни для какой нужды на торги выехать неможно. Оной же воевода, неведомо с какого умыслу, собрався многолюдством с ружьями на ямскую ярмарку, мордву и майданских жителей многое число, которые поехали для покупки хлеба, бил смертно, и увел с собою в город Инсару и держит под караулом, отчего в деле поташа чинитца остановка»[23].

В донесении Ростовцева от 25 ноября того же года говорилось об «обидах и разорениях», производимых над приписными крестьянами саранским воеводой капитаном Москотиневым: «1) Присылает к ним для забирания в Саранск с платежем всяких зборов, и берут от поташной работы человек по пяти и по шти, и держат недели по две. 2) Берут с них свадеб купных денег по рублю и по два с каждого человека с венца, а з других и вдвое больше; а в отписях пишут в приеме точно по 25 копеек. 3) Имеются у них на оброке посопныя земли, с которых велено платить в казну Ее Императорского Величества в год по 10 копеек, и по 1 рублю по 30 копеек, и по 51 копейке; а с них берут сверх указанной дачи по 1 рублю 50 копеек, и по 2, и по 5 рублей, и больше, да медом по одному пуду и больше. 4) Правят с них за щетчика сельца Печаур за Ивана Степанова будто начетные деньги, которой был в прошлых годах тому 15 лет у приему денежной казны в саранской воеводцкой канцелярии. 5) С мельниц, которые у них стоят впусте тому лет с 10, оброку велено платить по 90 копеек, и по 1 рублю по 30 копеек; а им становитца показанной платеж рублев по пяти и больше. 6) У них же берут о ворах и разбойниках месячные скаски в неволю, а становится в городе Саранску харчей и убытков от каждой скаски рубли по два и больше; а они де, приписные обыватели, показанные скаски подают в Починковской конторе по вся месяцы. 7) Понеже подушной семигривенной оклад платят они в той же конторе, и приписанные из саранской воевоцкой канцелярии салдаты и розсыльщики их, приписных, берут с тем платежеми и для подания месячных сказок и имеют над ними всякой суд и розыск, и в каждой приезд берут с них езду по одному рублю, да на всякой харч становится по 60 и 90 копеек. И от показанных убытков и взятков они, приписные обыватели, вконец разорились, и оттого многие разбежались врознь, а оставшиеся жители за показанных беглецов выдают на поташные заводы золу и клепочные дрова. И в том учинилась на них немалая недоимка, понеже де как присланные саранские салдаты и розсыльщики в деревнях в приезд свой, так и в саранской воевоцкой канцелярии бьют их и мучают смертно. 8) Из оной же саранской канцелярии присланы в

приписную к поташным заводам деревню Кочкурово три человека салдат — а в инструкции по осмотру написан точию один капрал Горшков, которому велено во оной деревне Кочкурове взяв, привесть в оную канцелярию старосту или выборного, будто в нахождении за делом по подаче доношения о переоброчке имеющейся у оной мордвы на оброке посопной земли, с которого инструкциею велено одному явитца при зборе подушных денег где надлежит. А оной деревни мордвин Яков Келаев объявил в Починковской канторе за рукою оного капитана Москотинева в платеже с показанной земли на 1734 год квитанцию; а о переоброчке показанной земли у них, мордвы, в саранской канцелярии и доношения нет, а платят повсегодно по прежнему окладу»[24] .

В результате вышеизложенных фактов разорившиеся крестьяне уже не могли выплачивать в полном объеме подушный оклад, и, как следствие этого, очень быстро стала расти числившаяся на них доимка. Причем особенно сильно это проявилось начиная с 30-х гг. XVIII в. (таблица). Долг жителей с. Богородского, Сергач, Кладбища, Ачка, Ключева, Толба, д. Мокрой, Кузминки составил к 1736 г. соответственно 68 руб., 182, 115,6, 84, 176, 134, 50 и 59,6 руб.[25]

Таблица

Задолженность по уплате четырехгривенных денег крестьянами сел и деревень, приписанных к Починковской поташной конторе*, руб.

Населенный пункт	В нем душ	Год, наличие долга						Итого
		1731	1732	1733	1734	1735	1736	
Село:								
Вад	544	22,89	—	53,1	—	0,90	217,60	294,49
Морозовка	132	—	—	—	46,20	25,85	41,80	113,85
Починки	?	—	—	85,5	283,04	—	1,12	369,66
Деревня:								
Вадское Селище	218	—	—	—	3,30	14,70	41,43	59,43
Крутой Майдан	496	—	77,7	150,9	159,4	173,60	156,40	718,00
Стрелки	526	—	—	22,7	—	36,60	210,40	269,70
Салалеи	129	—	—	—	—	10,15	33,60	43,75

* Таблица составлена по: РГАДА, ф. 1091, оп. 1, д. 71, л. 2—3 об., 6—6 об., 22.

Для изучения вопроса о том, каким образом следует впредь вести заготовку припасов, в 1735 г. на починковские поташные заводы были отправлены генерал-майор Бибиков и капитан

Гурьев. Ознакомившись со сложившейся ситуацией, они пришли к выводу, что в распределении обязанностей между крестьянами было два серьезных недостатка, способствовавших возникновению конфликтных ситуаций:

1) «всех волостей крестьяня, которые у поташной работы употреблены, представляют, что они им великое есть отягощения от бирковой золы, которую жгут они за четырегривенный оклад на каждую душу четвертей по осьми, и по десяти, и более... Она, та бирковая зола, располагаетца у них неравно — которые деревни для зжения той золы х которому гарту приписаны и сколько на тот гарт бирковой золы будет надобно, то число на те деревни и раскладывают. А село Починки и другие некоторые деревни той золы не жгут, а возят поташ за деньги до Вологды. Однако ж та воска бывает зимою, и когда одинажды везут, то уже весь год свободны, а летнее время отправляют свои работы без меценатства, и потому им гораздо тех, которые жгут золу, выгоднее, а тем, которые и гартами определены, гораздо обиднее, понеже, они золу жгут и на гарты возят в летнее время»[26];

2) крестьяне Вадской волости были определены для обеспечения золой Тумлеевского и Пичкиряевского майданов, которые находились от них более чем в 250 верстах[27].

Для устранения указанных недостатков Бибиков и Гурьев предлагали приписать к Тумлеевскому и Пичкиряевскому майданам двенадцать новых деревень «из ясашных новокрещеной мордвы», «понеже оные деревни от тех майданов находяца вблизости верстах в десяти с небольшим»; «а ежели чего те майданы с помянутых деревень золы не станет, оную ставить будут и с Вадцкой волости, однако ж той добавки будет небольшое число»[28]. Освободившихся же крестьян Вадской волости рекомендовалось использовать для отвоза поташа к г. Вологде[29].

Несмотря на то, что в 1737 г. Починковской поташной конторе были переданы около трех тысяч душ мужского пола Макуловской волости[30], в начале 40-х гг. XVIII в. положение еще более усугубилось тем, что «по силе состоявшегося блаженныя и вечнодостойныя памяти государыни императрицы Анны Иоановны прошлого печатного указу ис показанного оклада от поташной работы многое число душ выбыло, а имянно иноверцы мордва за воспринятие благочестивые веры греческого исповедания и от платежа подушных денег, и от взятия рекрут, и от поташных работ уволены на три года»[31]. Таким образом, их обязанности по поставке поташных припасов перекладывались на оставшуюся часть приписных крестьян.

В качестве выхода из сложившейся ситуации вновь предлагалось «вместо показанных выбылых и уволенных за крещение… для исправления и умножения казенного поташа приписать еще из других уездов ясашных крестьян, жительство имеющих к поташным гартам весьма в близости, верст по 5 и 10»[32]: к Пичкиряевскому гарту — с. Зарубкино и д. Селищи Керенского уезда, д. Журавкино, Анаево, Каргашино и с. Селищи Кадомского; Тумлеевскому — д. Сакаево, Шокша, Нижняя Шокша и Теньгуши Кадомского; Лухминскому — д. Коломасово, Муромка, Суркино Саранского, д. Парапино, Вечкинино, Пачаево Троицкого, д. Старая Мураевка, Старые Верхиссы, Новые Верхиссы, Навляй, Шадым, Рыскино Инсарского, с. Кочелаево Наровчатовского; к Рябкинскому гарту — д. Клопино, с. Плужное и Гумны Краснослободского уезда[33].

В 1744 г. в Коммерц-коллегию поступило еще одно донесение из Починковской конторы о бедственном положении приписанных к ней крестьян, в котором делалась попытка выявления его причин. В нем вновь утверждалось, что в 150 селах и деревнях из числившихся по генералитетской переписи 27 394 душ осталось в одних менее половины, а в других — «и 10 доли», поэтому у них почти все время уходило на рубку клепки и жжение золы и практически исключалась возможность заниматься своим хозяйством. Из-за вырубки окрестных лесов многим крестьянам для нажигания золы приходилось уходить от дома на 100 верст, что приводило к увеличению различных затрат: «и что прежде всего в один день выжгут и на гарт привезут, того ныне и в пять дней не зделают», «а некоторые ж крестьяне, нанимая возных, платят от себя по 20 и по 25 копеек»[34]. Крестьянам же за четверть золы по-прежнему засчитывалось по 10 коп., за сажень дубовых и липовых дров соответственно по 40 и 30, тогда как рыночная цена за четверть золы составляла не менее 50, за сажень дров — 70 коп.[35]

Не легче приходилось и тем крестьянам, которые отвозили поташ к г. Вологде на своих подводах. По указу 1734 г. им засчитывалось по 5 коп. за каждые 10 верст. В итоге стоимость доставки бочки поташа с дальних гартов равнялась трем рублям с небольшим. В то же время вольный подрядчик взял бы за привоз с ближних гартов не менее 5 руб., с дальних — 6—7 руб. Помимо этого крестьяне для лучшей сохранности поташа были обязаны обматывать бочки своими рогожами, которые им не возвращались и не оплачивались. В тех случаях, когда крестьян привлекали для работ на гартах, вместо указанного зачета в 5 коп. человеку за день засчитывалось 2 коп. К тому же

совершенно игнорировалось затраченное на дорогу время, а из некоторых селений приходилось добираться до гартов по 5 дней[36].

В итоге все вышеизложенное привело к обнищанию большинства приписных крестьян, которые не в состоянии были выполнять возложенные на них обязанности и платить налоги, и явилось одним из факторов того, что в 1751 г. было решено до особого распоряжения поташ для продажи за границу не производить, а выпускать его только для удовлетворения нужд российской промышленности. При этом год и объем его производства должны были определяться заранее соответствующими указами Сената.

Примечания

[1] РГАДА, ф. 1091, оп. 3, д. 18, л. 30 об.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же, д. 17, л. 18.
[5] Точных данных о времени повышения цен на припасы в нашем распоряжении нет. Первые сведения о новых ценах относятся к 1728 г. (См.: РГАДА, ф. 276, оп. 1, ч. 1, д. 1084, л. 63.) Но по резкому увеличению себестоимости поташа эта дата устанавлена достаточно уверенно.
[6] РГАДА, ф. 276, оп. 1, ч. 1, д. 1070, л. 1.
[7] Там же.
[8] Там же, д. 43, л. 25.
[9] Там же, л. 38 об.
[10] Там же, д. 50, л. 13; д. 43, л. 23.
[11] Там же, д. 43, л. 23 — 23 об.
[12] Там же.
[13] Там же, ф. 1091, оп. 1, д. 43, л. 25.
[14] Там же, д. 50, л. 151.
[15] Там же, л. 149 об.
[16] Там же, л. 152 об.
[17] Там же, ф. 276, оп. 1, ч. 1, д. 1084, л. 83.
[18] Там же, л. 83 об. По другим данным, в приписке числилось 9 822 души (там же, л. 114 — 118 об.) и 9 910 душ (**Заварюхин Н. В.** Очерки по истории мордовского края периода феодализма. Саранск, 1993. С. 71).
[19] РГАДА, ф 276, оп. 1., ч. 1, д. 1117, л. 90.
[20] Там же.
[21] Там же.
[22] Там же, л. 5.
[23] Там же, д. 1088, л. 1.
[24] Там же, л. 1 об. — 2. Для расследования дела, изложенного в последнем пункте, два человека, сопровождавшие капрала Горшкова, были задержаны и отправлены в поташную контору, где содержались под караулом.
[25] Там же, ф. 1091, оп. 1, д. 71, л. 2—3 об., 6—6 об., 22.
[26] Там же, ф. 276, оп. 1, ч. 1, д. 1084, л. 5 — 5 об.
[27] Там же, л. 5 об.
[28] Там же, л. 5 об., 150. К Тумлеевскому майдану предполагалось приписать д. Старая Шокшувнея (112 душ), Сакаево (104), Теньгушево (201), Дутниково

(40), Новоселок (20) и с. Аламасово (171 душа), всего 648 душ; к Пичкиряевскому — д. Жаравкино (по мнению автора, вероятно, Журавкино), Каргашино, Подлисово, Парамзино, Анаево и с. Селищи (число душ в них неизвестно).

[29] Там же. Данных о том, были ли реализованы эти предложения, в нашем распоряжении нет.

[30] См.: **Заварюхин Н. В.** Указ. соч.

[31] РГАДА, ф. 276, оп. 1, ч. 1, д. 1101, л. 93 — 93 об.

[32] Там же, л. 94 — 94 об.

[33] Там же, л. 95 — 95 об.

[34] Там же, ф. 19, д. 225, л. 31 — 32. Автором данного донесения являлся, скорее всего, асессор Красовский, проводивший расследование деятельности А. Чикина, который руководил изготовлением поташа в 1714 — 1743 гг.

[35] Там же.

[36] Там же, л. 32 об.

Поступила 11.05.2004 г.

УДК 316.48(470.345)„17“

Н. Ю. Персидская

СОПРОТИВЛЕНИЕ КРЕСТЬЯН ПОМЕЩИЧЬЕМУ ЗАКРЕПОЩЕНИЮ НА ТЕРРИТОРИИ МОРДОВИИ В XVIII в.

Советская историография традиционно уделяла большое внимание теме антифеодальной борьбы крестьянства, в том числе помещичьего. Согласно исследованиям советских историков, основными формами социальной, или классовой, если следовать марксистской терминологии, борьбы помещичьих крестьян являлись, во-первых, бегство от крепостников, во-вторых, ведение борьбы мелкими вооруженными группами и, в-третьих, восстания[1]. Подача же челобитных правительству была характерна прежде всего для монастырских и дворцовых крестьян. В архивах на сегодняшний день найдено весьма незначительное количество челобитных от помещичьих крестьян.

Такие формы антифеодальной борьбы рассматриваемой категории крестьянства выделяются и в современной историографии[2].

Среди перечисленных форм социальных конфликтов наше внимание привлекла борьба крестьян мелкими вооруженными группами. П. К. Алефиренко писал: «Во второй четверти XVIII в. среди помещичьих крестьян наряду с бегством получила широкое распространение стихийная вооруженная борьба против крепостного гнета и крепостных отношений. Эта борьба

© Н. Ю. Персидская, 2005

велась мелкими, вооруженными, разрозненными группами крестьян, скрывавшимися в лесах и внезапно появлявшимися в помещичьих усадьбах для расправы с помещиком или его приказчиком и уничтожения документов о крепостной зависимости»[3].

По мнению В. В. Мавродина, «значительный размах приобрели в 60-х — начале 70-х годов (XVIII в. — *Н. П.*) действия отрядов беглых крестьян и дворовых людей... Десятки отрядов беглых действовали в центральных и северных районах страны, но наибольшей активностью отличались их выступления на территории Среднего Поволжья, на берегах Волги, Оки и Камы, в уездах Казанской, Нижегородской и Астраханской губерний»[4].

Таким образом, Мордовия входила в район активного вооруженного сопротивления помещичьих крестьян усилению феодальной эксплуатации в период, предшествовавший восстанию под руководством Е. И. Пугачева. Об этом свидетельствуют и документы. Например, в 1765 г. крестьянами с. Урей Темниковского уезда был задушен их помещик князь Девлеткильдеев[5]. В 1770 г. пятнадцать крестьян д. Тумалеек того же уезда совершили убийство своего помещика бывшего дворцового комиссара Г. Протасова, его малолетнего сына Никона, немца Федора, «да дворовой жонки Акулины», напав на них вечером в поле. Ночью они принесли убитых «в господские хоромы» и зажгли их. Причины такого жестокого поведения крестьян в документе очерчены предельно ясно. Год назад, в Великий пост, Г. Протасов приезжал в их деревню и «взыскивал с крестьян немалое число денег и сек плетьми, от чего они находились в лесу в бегах и тогда соглашались оного господина своего убить до смерти»[6].

Рассмотренные документы наглядно иллюстрируют исследуемую нами форму протестного движения помещичьих крестьян. Исходя из задач, тактики борьбы и связи с массами, П. К. Алиференко назвал ее, с определенными оговорками, «партизанской»[7]. По сути дела эти крестьянские выступления являлись предпосылкой восстаний, отличавшихся большим размахом и накалом борьбы.

Однако наряду с вышеперечисленными документами имеются свидетельства активного сопротивления крестьян дальнейшему их закрепощению путем открытого противостояния своим помещикам и поддерживающей их власти всей крестьянской общины некоторых селений. Данные сопротивления, с одной стороны, не были результатом действий отдельных «разбойных» («партизанских») групп, с другой — по

своим масштабам и итогам не являлись восстаниями. В большей степени эти выступления были связаны с крестьянами, которые были ранее свободными, а затем в результате «пожалований» оказались крепостными.

В связи со сказанным определенный интерес вызывает дело о «пожаловании» новокрещену дворянину П. П. Исееву пяти крестьянских дворов в д. Тювеево Темниковского уезда[8]. Оно состоит из пяти документов, относящихся к 1729—1763 гг., и заключается в следующем. Мурза П. Исеев, приняв крещение, просил «отписать» ему за это крестьян д. Тювеево, так как они якобы раньше принадлежали его отцу и дедам, что и было сделано властями. В ответ крестьяне в своих челобитных стали доказывать, что ни они и ни их отцы и деды никогда не принадлежали родственникам П. Исеева. Когда П. Исеев был призван в канцелярию в связи с челобитной крестьянина П. Степанова, последовала формальная процедура его допроса. Копиист Тяпкин спросил П. Исеева: «...откуда ты, и чей по фамилии, и какой ранг себе имеешь?». Последний ответил, что он «городовой дворянин, и из Герольдмейстерской канцелярии пачпорт имеет». П. Степанов на это сказал: «Черт тебя ставил во дворяне, и сохватав его за груди, вывел из канцелярии» и с крестьянами д. Тювеево, которые «отказаны за ним, учали его бить и хотели удавить... и отбили 100 рублей и шапку васильковую в 1,5 рубля»[9]. Впоследствии, несмотря на отсутствие изменений по этому делу и репрессии со стороны властей, крестьяне продолжали сопротивляться закрепощению. П. Исеев неоднократно жаловался в Вотчинную коллегию на крестьян, потому что они «чинятся ему ослушны», «работы на него не работают, токмо стали во всем противны». Кроме того, крестьяне постоянно писали челобитные в коллегию, оспаривая права своего господина на них. В конце концов П. Исеев продал крестьян И. Великопольскому, жена которого так же, как и предыдущий владелец, «чинит им великое изгонение и всегда бьет смертными побоями безвинно»[10].

Подобным образом вели себя и крестьяне помещика-новокрещена И. Кошаева, отданные ему «за восприятие христианския веры Греческого закона». И. Кошаев в челобитной, поданной в 1728 г. в Темниковскую воеводскую канцелярию, жаловался, что крестьяне «в платеже всяких податей и во всякой на меня работе чинятца меня не послушны и в наряде посланного от меня, собравшись со многим оружием, бьют смертно»[11].

Темниковская канцелярия послала в его имение Мокшаев Починок подьячего Родионова с инструкцией: «...всех оговорен-

ных в челобитье в непослушании взять и представить в канцелярию для допроса». Он, приехав в ту деревню с несколькими солдатами, остановился на постоялом дворе и потребовал сюда всех «ослушников» для прочтения данной ему инструкции. Но они «упрямством своим на постоялый двор к нам не пошли не ведома для чего, а *велели* (курс. наш. — *Н. П.*) нам с той инструкцией итить на выход той деревни на поле, и мы *посланныя по велению их* (курс. наш. — *Н. П.*) на оное поле пошли и те крестьяня оною инструкцию выслушали и с нами в город Темников не пошли неведома для чего, а учинились ослушны, токмо из оных крестьян дали нам трех человек»[12].

Воеводская канцелярия командировала в Мокшаев Починок другого подьячего, Евсевьева, с приказом «немедленно привезти ей оных крестьянов». Но он еще с меньшим, чем его предшественник, успехом выполнил данное ему поручение. Крестьяне встретили его, «вышед из деревни за околицу с копьями и с дубьем... и выслушав инструкцию в оную деревню не пустили»[13].

Однако идти до конца в своем сопротивлении официальным властям крестьяне не решились. Спустя некоторое время семь человек из числа «ослушников» все-таки явились в воеводскую канцелярию, где на допросе показали, что «не послушны своему господину никогда не были, обид и буйства не чинили», но к показанию своему «рук приложить отказались неведомо для чего». Канцелярия признала крестьян виновными и определила «учинить наказание перед приказом, вместо кнута бить батожьем, дабы впредь другим так делать неповадно»[14].

Таким образом, часть помещичьих крестьян, не мирившаяся с крепостническим гнетом и смотревшая на помещичью землю, которую они обрабатывали, как на собственную, не хотела бросать ее и спасаться бегством. В некоторых случаях крестьяне длительное время противостояли своим помещикам довольно сплоченно и организованно, а иногда даже использовали копья и дубины. Но такая борьба по своей тактике отличалась от борьбы мелкими вооруженными группами, хотя, как и последняя, она стала предпосылкой более масштабных крестьянских волнений.

Примечания

[1] См.: **Алефиренко П. К.** Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30—50-х гг. XVIII в. М., 1958; **Индова Е. И.** Крестьянское движение // Очерки истории СССР: Период феодализма. Россия во второй четверти XVIII в. М., 1957. С. 201—219; **Мавродин В. В.** Классовая борьба перед восстанием Пугачева // Крестьянская война в России в 1773—1775 гг.: Восстание Пугачева: В 3 т. Л., 1961. Т. 1. С. 453—519.

[2] См., например: История крестьянства России с древнейших времен до 1917 г. М., 1993. Т. 3.
[3] **Алефиренко П. К.** Указ. соч. С. 114.
[4] **Мавродин В. В.** Указ. соч. С. 473.
[5] См.: Изв. Тамбов. ученой архив. комис. Тамбов, 1884. Вып. 1. С. 30. Далее ИТУАК.
[6] Там же. 1893. Вып. 25. С. 20.
[7] См.: **Алефиренко П. К.** Указ. соч.
[8] См.: ИТУАК. 1885. Вып. 9. С. 73.
[9] Там же.
[10] Там же.
[11] Там же. 1892. Вып. 34. С. 108.
[12] Там же.
[13] Там же.
[14] Там же.

Поступила 04.04.2004 г.

УДК 323.315:343.71

Н. В. Заварюхин

БЫТ И ХОЗЯЙСТВО ПОМЕЩИКА СЕЛА НИКОЛЬСКОГО ТЕМНИКОВСКОГО УЕЗДА А. ДЕВЛЕТКИЛЬДЕЕВА ПО ОПИСИ ЕГО ИМУЩЕСТВА, РАЗГРАБЛЕННОГО ПУГАЧЕВЦАМИ В 1774 г.

В Темниковском уезде насчитывалось немало помещичьих сел, которые принадлежали нескольким владельцам. Так, в с. Никольском, Урей тож, летом 1774 г. проживали крестьяне и дворовые люди пяти помещиков. Отставной секунд-майор князь Л. Девлеткильдеев владел 32 ду-шами мужского пола, вдова княжна А. Макулова — 114, вдова княжна Д. Девлеткильдеева — 1, коллежский асессор князь А. Девлеткильдеев — 18, отставной титулярный советник князь Е. Девлеткильдеев — 46 душами мужского пола[1].

Опись похищенного имущества А. Девлеткильдеева была составлена им в сентябре 1774 г. после разграбления пугачевцами (8–10 августа 1774 г.) его имения. Документ содержит имена «крестьян и татар», участвовавших в этом. Основной же его частью является реестр похищенного имущества с указанием особенностей и качества тех или иных предметов, а также их цены. Опираясь на эти данные, можно попытаться восстановить частично картину хозяйства и быта А. Девлеткильдеева[2].

Реестр открывается списком святых образов, наличие которых позволяет сделать вывод о том, что князь был православным.

© Н. В. Заварюхин, 2005

Наиболее ценными из них были: «Живоначальные Троицы высокой работы и хороших красок с окладом и тремя венцами серебряными и вызолоченами — 8 руб.; Живоносного источника пресвятые Богородицы с серебряным гладким окладом и с тремя серебряными ж венцами — 5 руб.; Иоанна Богослова с окладом серебряным и вызолоченным — 2 руб.; Воскресение Христово с окладом и венцами серебряными и вызолоченными — 5 руб.»[3].

Следующим пунктом идет список «Разных книг», свидетельствующий о грамотности помещика и его приверженности к православию: «Первого тома одна книга минитьевых проповедей — 2 руб.; Четыре книги децкаго училища — 5 руб.; Киевской печати Анафистник — 3 руб.; Лечебник гражданской печати в переплете французском — 1 руб.»[4]. Далее список продолжается перечнем декоративных предметов быта и украшений: «Ящичек с китайскими разными цветами — 2 руб.; сундучек оклеенный разными шелковыми и золотыми материями — 25 коп.; в коем положено: колец золотых два — 8 руб.; перстней золотых мужских и женских с разными каменьями, в том числе на некоторых перстнях по краям с алмазными и яхонтовыми камешками двенадцать — 25 руб.; Серег золотых двои, в том числе алмазные одне — 50 руб.; Серег серебряных и вызолоченных с бусами и разными камешками — 10 руб.»[5].

Наличие ювелирных изделий, а также различных дорогих вещей, как например коробочек с «серебряной резной» ценой 20 руб., позволяет сделать вывод о богатстве А. Девлеткильдеева и его стремлении продемонстрировать свое благополучие. Это подтверждает и набор табакерок. (Вероятнее всего, князь курил либо нюхал табак.) Кроме табакерок по цене от 2 до 4 руб. каждая у него имелась золотая табакерка чеканной работы ценой 120 руб. В описи довольно часто упоминаются дорогие ткани и кружева: «тафты немецкой два с половиной аршина — 3 руб.; тафты французской кофейной с алыми и белыми травами 1 аршин с половиною — 2 руб. 25 коп.; люстрину зеленого 3 аршина — 9 руб.; кисеи трафчатой два аршина — 4 руб.»[6].

Также имелось у него много «... полинтин шитой цветами разными шелками по серебряной земле обложен узенким золотым згородочками часом подложен желтою оберью — 10 руб.; Полинтин белой тафтяной немецкой с печатными хороших красок разными цветами со скловажем — 5 руб.; Манжет женских двойных ожегантов с немецкими кружевами двои — 40 руб.; Кисейных двои, в том числе одне шитые — 2 руб.; каморотковых

двои — 1 руб. 20 коп.»[7]. Женские уборы, а также китайские веера (ценой 12 руб.) и фартуки (15 руб.) и многое другое говорят о том, что помещик был женат, а детские вещи: «венгерка децкая алаго кармазиннаго сукна с золотыми петлицами ценою 8 руб.; Кафтан децкий с канзолом грезету немецкого цветного — 13 руб. 50 коп.»[8] — что у него были дети.

В реестре указываются драгоценные православные кресты: «Крест золотой синими яхонтами ценой 50 руб.; Крест золотой мужской — 10 руб.; Крест серебреной вызолоченой красными камешками — 30 руб.; Крест уборной женский аматистового белого камня — 5 руб.; Крест женской аматистовой ж серебреной по краям оправе — 1 руб. 50 коп.»[9].

О том, что дворяне Темниковского уезда, в том числе А. Девлеткильдеев, увлекались игрой в шахматы, свидетельствует описание миниатюрных шахматных фигурок тонкой работы: «Доскан белой рыбьей кости наподобие воробьиного яйца, в нем точеных костяных шахмат большая игра, так как крупа зделаны немалай диковины — 5 руб.; Во флеровом мешочке лежали немного побольше других точеных костяных шахмат наподобие крупнаго гороху резных весма искусной работы — 3 руб.»[10]. Пугачевцами было похищено большое количество холста и сукна: «Аляного тонкого сто трубок мерою 2 500 аршин ценою 100 руб.; Посконного хорошего холста 4 000 аршин — 100 руб.; Холста ткацкого широкаго трубка 30 аршин — 3 руб. 75 коп.; Штука полотна Велендорского — 40 руб.; Холста токаго одна трубка мерою 22 аршина — 2 руб.; Скатерная трубка 25 аршин — 2 руб. 50 коп.; Сукон белых вешнишних 24 аршина — 2 руб. 80 коп.; Осеннее одно белое 20 аршин — 2 руб. 40 коп.; Черных три, сорок аршин — 6 руб.»[11].

Также были украдены такие предметы быта, как «Часы немецкие искусной работы с меднами гирями с цепми и внутри… калесы медные ж 50 руб.»[12]; большое количество фарфоровой, хрустальной и медной посуды: «Фарфорой посуды китайского фарфора чайных чашек с блюдечками и с крышечками шесть пар — 6 руб.; Саксонского фарфора чайных чашек с блюдечками шесть пар — 4 руб.; Чайник китайский фарфоровой синей с золотыми травками — 5 руб.; Хрустальной посуды — два бакала с крышками 2 руб.; рюмок шесть больших — 60 коп.; рюмок малых шесть — 50 коп.; стаканов двенадцать — 1 руб. 20 коп.; Китайскиа фарфоровые фигуры пять кукол — 8 руб.; Стопа зеленой меди — 1 руб.; молошник зеленой меди — 60 коп.; Чайников два зеленой меди — 2 руб.; Сахарница зеленой меди — 80 коп.; Чашка зажигательная

зеленой меди — 50 коп.; Канфор красной меди — 40 коп.»[13] и многое другое. Опись немецких и китайских предметов быта свидетельствует о развитии в то время как внутреннего, так и внешнеторгового оборота.

В реестре встречается перечень большого количества предметов мужского и женского гардероба: «Мужские манжеты каморатковые одне — 2 руб.; Шапка круглая камчацкого бобра с верхом парчевым золотым — 10 руб.; Кирейка вишневого цвету камлотовая на калмыцком меркушетом меху — 15 руб.; Две шубейки китайчатых синих, одна на заячьем меху, а другая на овчинном — 7 руб.; Штаны бархатные новые — 10 руб.; Колпак по пунцовому вениционскому бархату шит по карте серебром — 10 руб.; Чепчиков каморотковых два, обложенных немецкими кружевами — 10 руб.; Флеровых два — 3 руб.; Краганов флеровых два — 3 руб.; Перчаток женских лайковых белых трое — 1 руб. 50 коп.; Башмаки женские шитые серебром двои — 2 руб.; Башмаки шитые шелком — 80 коп. ...»[14], которые были практически все высокого качества и имели большую стоимость.

Во время погрома исчезли также многие документы А. Девлеткильдеева: «пропали разные письменные дела, то есть на людей, на крестьян и на покупные земли крепости, выписки и другие зделки квитации подушного збору, також и записки на наемные земли и протчие домашние приходные и расходные тетради»[15]. Ведение помещиком подобной документации может служить доказательством высокой организации его хозяйства и разносторонней деятельности князя. Значительный урон был нанесен дому помещика: «В хоромах выбито и переломано и во все изрублено без остатку и среди двора разжено кругом помоев и на крыльце окончин и рамы со стеклами двадцать две — 22 руб.; Стульев столярной работы хорошей — 10 руб. 80 коп.; Канапе столярной работы с резью выкрашенные а ресь вызолочена — 3 руб. 50 коп.; Стол круглой с поломя столярной работы с черным дубом украшеной — 2 руб.; Столов больших и малых столярной же работы десять — 6 руб.; Скамеек семь — 70 коп.; Замков от кладовых, омшеников, анбаров, погребницу нутряных пять и висячих десять — 3 руб. 75 коп.; Притворов окошечных десять и вокруг всех покоев от двадцати окон, у затворов петли, крючья железные поперешние припоры выдраны и унесены»[16]. Судя по количеству окон и мебели, дом помещика был достаточно большим и имел много комнат.

Также пострадала барская конюшня: «Лошадей пограблено и уведено: «Мерин серопегой — 30 руб.; Мерин каракуль — 20 руб.;

Мерин темносивой — 15 руб.; Мерин рыжебурой — 10 руб.; Седел немецких: замшевое стременами медными по персти Пахви и муштук с набором ж и вызолочеными чендок и чехол коженые — 10 руб.; коженое з железными стременами, чендок коженой же — 2 руб.; Седел люцких немецких же з железными стременами и со всеми прибором — 3 руб. … Колясок ободрано и переломано: четвероместная, у одной сукно внутре и поля кожены выдраны, чехол с козел и две подушки сукна голанского алого унесены — 48 руб.; Двуместная, у одной сверху кожа и запоны изнутри сукно алое голанское и с подушкою того же сукна выдрано и унесено — 20 руб.; Покоевая, у одной верх и запон коженые изнутри сукно домашнее русское желтое выдрано — 9 руб.; Покоевая ж, у одной запон и верх коженые изнутри сукно голанское зеленое выдрано — 10 руб. … С саней крытых; у первых запон коженой изнутри сукно красное с шелковыми тесьмами, у вторых запон коженой изнутря сукно домашнее красное выдрано и унесено — 15 руб.»[17] Наличие лошадей, колясок и саней указывает на то, что А. Девлеткильдеев часто совершал поездки и не жалел денег на комфорт.

Согласно реестру в хозяйстве был значительный запас продовольствия, вин, пива и т. д., который хранился в двух погребах на льду. Но пугачевцы добрались и до этого: «Выпито злодеями разного пойла в малом погребке: вотки семь ведер — 16 руб. 80 коп.; Вина простого семьдесят ведер — 96 руб.; Вишневки — 15, Малиновки — 3, Яблошнику — 5 и других наливок 31 ведро — 37 руб. 20 коп.; В большом погребу на льду: Пива ероваго и аржаного пять бочек мерою в сто ведер — 20 руб.; Меду вареного шесть ведер — 2 руб. 60 коп.; Масла коровьего 14 пуд — 28 руб.; Масла орехового и макового по одному штофу — 1 руб. $12^{1}/_{2}$ коп.; Рыбы соленой судаков и щук два пуда — 2 руб.; Сала говяжьего топленого 1 пуд, гусиного 1 пуд — 4 руб.; Винограду две бочки — 4 руб.»[18]. Кроме того, «всяких ягод сушеных и орехов на 16 руб. 20 коп.; Хлеба разного, муки и круп всего на 309 руб. 70 коп. Ветчины 24 полтя, окороков 24, Индейских кур соленых 30; уток 40; рыбы: сушеных лещей и язей — 60, провесной осетрины 3, всего на 13 руб. 60 коп. Всего из дому пограбленых, переломаных и созженых вещей по цене 2 319 рублей 46 $^{1}/_{2}$ коп.»[19].

Очевидно, что помещик А. Девлеткильдеев понес значительные убытки, хотя и не самые большие в уезде. Например, ущерб, нанесенный М. Баташеву, владельцу железоделательного завода, равнялся 19,5 тыс. руб.[20]

Таким образом, составленная А. Девлеткильдеевым опись дает возможность подробнее познакомиться с хозяйством и бытом помещика Темниковского уезда того времени.

Примечания

[1] РГАДА, ф. 585, оп. 2, д. 593, л. 10—12.
[2] См.: **Заварюхин Н. В.** Очерки по истории мордовского края периода феодализма. Саранск, 1993. С. 121.
[3] РГАДА, д. 535, л. 2 об.
[4] Там же, л. 3 об.
[5] Там же, л. 4.
[6] Там же, л. 4 об.
[7] Там же.
[8] Там же, л. 5.
[9] Там же, л. 10.
[10] Там же, л. 7.
[11] Там же, л. 8.
[12] Там же.
[13] Там же, л. 9.
[14] Там же, л. 9—12.
[15] Там же, л. 11.
[16] Там же, л. 15 об.
[17] Там же, л. 12 об, 13, 16.
[18] Там же, л. 16—16 об.
[19] Там же, л. 14—14 об.
[20] Там же, л. 16 об., 20.

Поступила 21.04.2004 г.

Приложение

ДОНЕСЕНИЕ А. ДЕВЛЕТКИЛЬДЕЕВА ЕКАТЕРИНЕ II ПО ПОВОДУ СВОЕГО ПОХИЩЕННОГО ИМУЩЕСТВА И ЕГО ПЕРЕЧЕНЬ

Подано сентября 24 дня.

Всепресветлейшая державнейшая великая государыня императрица Екатерина Алексеевна самодержица всероссийская государыня всемилостивейшая.

Доносит Темниковскому уезду села Никольского, Уреи тож коллежской ассесор князь Андрей Тимофеев сын Девлеткильдеев, а о чем мое прошение тому следуют пункты:

1

Находился я именованный в Москве для нужд своих и в небытность мое в доме, сего 774 году августа 8 дня избегшими в оное село Уреи в дом мои бунтующими злодеями собравшимися

Темниковского, Троицкого и Краснослободского уездов окольных сел и деревень крестьянами и татарами многочисленно называемые себя якобы казаками; зделав станцию целые сутки и того ж августа 10 числа вторично по возвращению оных бунтовщиков и злодеев из города Темникова в село Уреи в доме моем в два бытия тех злодеев в покоях во всех окнах окончины стеклами, шкафы, столы, стулья и протчее, что касающиеся до дому перебито, перерублено, переломано и созжено а и складской и чюланов, амшенников, амбаров, и сушила збив замки и разбив сундуки, ларцы и коробьи разграбили собственных моих разных пожитков, тако ж всякое крепости, записи, зделки и разные ж всякое надобные письма, о которых письменных делах без справки и за скоростию времяно показать не могу, а с протчих пожитках каких имяно пограблено и увезено прилагаю при сем с ценою реэстр. К сему доношению.

2

При котором грабеже дома моего как мне объявлено от людей моих и крестьян, признаны бывшими с теми злодеями Темниковского уезду ременного села Урей помещиков князь Матвея крестьянин

л. 1

Федор Михайлов сын Дурнеков, князь Алексея Макуловых крестьянин Захар Иванов сын Балда, дворцовые крестьяне Захар Яковлев сын Балда, Алексей Семенов сын Синельников он же и Неверов приехав с теми злодеями в домы мои Дмитреи Андреев сын Калемасов, Илья Федотов сын Власов, Петр Андреев сын Пядышев, Осип Иванов сын Малоствов, татарин Мустафа Адикаев сын Кошаев: села Ямской Слободы ямщики Иван Черпакин, Петр Кузьмин сын Никифоров, Максим Тимофеев, Василий Григорьев сын Безруков, Петр Назаров; деревни Матвеевы помещика Кузьмина крестьяне Григорий да Петр Ивановы дети Рябовы, Епифан Прокофьев; деревни Татарской Банкаевой ис татар Хан Халаев, Алей Деников, Хамлеи Темир Булатов, Абляй Курамшин; Краснослободского уезду села Селищ дворцовые крестьяня Абакум Герасимов, Егор Макаров сын Серебряков, Тарас Егоров сын Шамин, Замошников, а как ево зовут по имени и по отечеству не знает, Михаила Щедрин, Степан Белой, Зот, а чей сын отечеством и прозванием не знают же; города Красной Слободы дворцовые крестьяне Кузьма Петров Сын Кутузов, Алексей Григорьев сын Жилин, Иван Афонасьев сын Гарбунов, Олодимира Ламашева зять Андреев, а чей сын и прозвище не знают; да с оными ж были при том грабеже сообщниками Темниковского уезду деревни Асиной титулярного советника князь Егора Девлеткилдеева кре-

стьяня Федор Родионов, Ермолай Семенов сын Назаров да крестьянины мои Иван Семенов сын Шустин, которой по увозе с теми злодеями моих пожитков и по ныне в дом свой неявился, а где находится неизвестно; ис погрaблением из дому моего пожитков одеялов теплых выбойчетых на заячьем меху, децкая епанечька канфовая на мерлушечьем меху, шуба муская казлотовая зеленая на лисьем меху, мантилия ерезетовая на беличьем меху, шуган канфовой женской холодной, людские кафтаны суконой песошного цвету подбит синим стамедом. По объявление вышеписаных людей моих найдены бывшаго в г. Темникове подполковника Ивана Архарова находящимися в команде ево для прек-

л. 1 об.

рашению бунта казачьей команды казаками, деревни Банкеевы у вышеписанных ис татар Хамлея Темир Булатова, Абляя Курамшина и оные Темир Булатов и Курамшин казаками тогож августа 26 числа с онными пожитками к подполковнику Архарову приведены и в Темниковскую воеводскую канцелярию для содержания их под караулом отданы; а пожитки мне тогда ж отданы с роспискою и с коих между оными оказавшиеся моего собственного пожитка одеяло теплое выбойчатое на заечьем меху, децкая епанечька канфовая на мерлушечьем меху. Оные оставил при себе, а протчия хотя и принял я тогда в таком уповании чаел, что те пожитки имевшего у меня для обучению детей отставного канцеляриста Александр Голдобина, токмо по справке оказались не ево, а чьи они не знают а имянно: шуба муская, мантимя грезетовая, шуган канфовой да кафтан людцкой песошного цвету. При разорении ж дому моего взято с. Уреи дворцовым крестьянином Алексеем Синельниковым, о котором вышезначен пуховая моя шляпа с петлицою и с пуговицою золотыми, горшок большой меду, и оной Синельников во время бытности подполковника Архарова посланною от него того ж августа 24 числа в село Урви командою в доме показанного крестьянина Синельникова осматривано было токмо в то время никаких пожитков ненайдено и во время ж того осмотру ево Синельникова в доме своем не было и видя свою вину от того скрылся, а после того осмотру спустя неделю чрез две признав свою вину умышленно шляпу мою принес в дом мои и отдал дворцовым моим бабам бес петлицы и пуговицы да платок бумажной карманной пестрой, которой оказался ж не мой и оные явившиеся не мои пожитки, кроме шляпы, то есть шуба, мантилия, шуган да люцкой кафтан и платок при сем в Темниковскую воевоцкую канцелярию представляю кои от меня принять и в приеме оных дать мне расписку.

Коллежский асессор.

л. 2

И дабы высочайшим Вашего императорского величества указом повелено было сие мое доношение в Темниковской воеводской канцелярии принять и в грабеже из дому моего по приложенному при сем реэстру моих пожитков вышепомянутых крестьян и ямщиков, и татар всех в Темниковскую воеводскую канцелярию сыскав допросить и по допросе, что явитца у кого разграбленные мои пожитки мне возвратить, а с теми грабителями учинить по законам, что не касается до иску я приложение при сем реэстре пишу по самай сущей справедливости и присяжной должности без всякой приписки. Князь Андрей Девлеткильдеев.

Всемилостивейшая государыня, прошу Вашего императорского величества о сем моем прошении решение учинить сентября дня 1774 году. К поданию надлежит в Темниковскую воеводскую канцелярию. Доношение писал Темниковской инвалидной команды подпорутчик Петр Иванов, сын Пестов. Руку приложил.

1774 году сентября 24 дня в Темниковской канцелярии в журнале написано, отдать в повытье... секретарь Алексей Мыльников.

л. 2 об.

Реэстр

пограбленным Темниковского уезду Аксельского стану села Никольского, Урей тож, помещика каллежского асессора князь Андрея Девлеткильдеева из дому разного звания пожиткам и протчим вещам злодейскою партиею, а каким о том значит под сим, а имянно:

Звание вещей	Цена онон	
	Руб.	Коп.
Святых образов		
1. Живоначальные троицы высокой работы и хороших красок с окладом и тремя венцами серебряными и вызолоченами ценою 8 рублев.	8	
2. Воскресение Христово с окладом и венцом серебряными и вызолоченными ценою в 5 рублев.	5	
3. Живоноснаго источника пресвятые богородицы с серебряным гладким окладом и с 3-мя серебрянными ж венцами ценою в 5 рублев.	5	
4. Богоявления господня ценою 50 копеек.		50
5. Боголюбския богоматери ценою 60 копеек.		60

Продолжение реестра

6. Иоанна Богослова с окладом серебряным и вызолоченным ценою 2 рубля.	2	
7. Иоана Воина, писанной на кипарисной цке, на оном же написан святого Александра Свирского ценою 1 р. 50 коп.	1	50
Разных книг		
1. Перваго тома одна книга минитьевых проповедей ценой 2 рубля.	2	
2. Четыре книги децкаго училища ценою 5 рублев.	5	
3. Киевской печати Акафистник, в котором напечатано кроме других молениев десять Акафистов ценою 3 рубля.	3	
4. Иоанна Воина канунник из житием ценою 25 копеек.		25
5. Варвары Христовом ученицы Акафестник из житием Киевской печати в лицах ценою 50 копеек.		50
6. Акафестник Покрову Пресвятые Богородицы списаной Уставом ценою 30 копеек.		30
7. Лечебник гражданской печати в переплете французском ценою 1 рубль.	1	
Скрыня разбитая и с ящиками желтая расписанная травами и птичками лаком, немецкой работы с медными нутряным замком и петлями ценою 5 рублев.	5	
в ней было положено: ящичек с китайскими разними цветами ценою 2 рубля.	2	
В той же скрыне сундучек оклеенои разным шелковыми и золотыми материями ценою 25 копеек.		25
в коем положено: колец золотых два ценою 8 рублев.	8	
в ней было положено: ящичек с китайскими разними цветами ценою 2 рубля.	2	
л. 3 об.		
перстей золотых мужских и женских с разными камениями, в том числе на некоторых перстнях по краям с алмазными и яхонтовыми камешками двенадцать ценою оных 25 рублев.	25	
Серег золотых двои, в том числе алмазные одне ценою 50 рублев.	50	
Серег серебреных и вызолоченных с бусами и разными камешками 4 пары ценою 10 рублев.	10	

Продолжение реестра

Запонок рубашечных:		
Золотая круглая одна ценою 2 рубля.	2	
Серебреных двенадцать с разными камениями; в том числе резная насквозь высокой работы одна ценою 3 рубля 50 копеек.	3	50
Доскои серебреной круглой внутри вызолоченой, а в крышке врезан камень зелении яшмовой ценою 5 рублев.	5	
Камень же зеленой яшмовой четырехугольной ценою 1 рубль.	1	
Камней магнитов, оправленых медию хорошей работы		
1. Большой, с медными колечками подымал тягости пять фунтов ценою 5 рублев.	5	
2. Малой, подымал тягости 2 фунта ценою 2 рубля.	2	
футляр круглой склеен разною крашеною соловою в узор ценою 25 копеек.		25
Реэстр		
л. 4		
в нем положено; коробочка серебреная резная сквозь высокой работы, в ней была старинная большая резная пуговица да серебреной вызолоченой замочек, зделан фигурою всего по цене на 20 рублев.	20	
Тафты		
черной немецкой 2,5 аршина ценою 3 рубля.	3	
зеленой немецкой 3 аршина ценою 3 рубля 20 копеек.	3	20
французской кофейной с алыми и белыми травами 1 аршин с половиною ценою 2 рубля 25 копеек.	2	25
Люстрину зеленого 3 аршину ценою 9 рублев.	9	
Камаратку глаткого 2,5 аршина ценою 2 рубля 15 копеек.	2	15
Кисеи трафчетой 2 аршина ценою на 4 рубля.	4	
Табакерок		
Золотая одна сделана манером коробочкою четвероугольною крышка с травочками чеканной работы ценою 120 рублев.	120	
серебреная одна ценою 5 рублев.	5	
финифтевая одна ценою 3 рубля.	3	

Продолжение реестра

л. 4 об.		
Бумажных немецких две, в том чисхе с шолнером Тумпаковым, одна ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Готовална серебреная трофчетая чеканной работы ценою 4 рубля.	4	
Досконей финифтевых два, один в другой вкладывается ценою 5 рублев.	5	
Женских уборов		
Полинтин шитой цветами разными шелками по серебреной земле обложен узеньким золотым згородочками часом подложен желтою оберью ценою 10 рублев.	10	
Полинтин белой тафтяной немецкой с печатными хороших красок разными цветами со скловажем ценою 5 рублев.	5	
Манжет женских		
Каморотковых двои ценою 1 рубль 20 копеек.	1	20
Двойных ожегантов с немецкими кружевами двои ценою оной 40 рублев.	40	
Алые флеровые двойные одни ценою 2 рубля.	2	
Кисейных двое, в той числе одне шитие ценою 2 рубля.	2	
л. 5		
Муские манжеты		
Каморотковые шитые одне ценою 2 рубля.	2	
Каморотковые простые двои ценою 50 копеек.		50
Чепчиков		
Каморотковых два, в том числе обложен кружевом немецких один, а другой шелковым сырцовым кружевом же ценою 10 рублев.	10	
Флеровых два, обложены золотою и серебреною блондами ценою 3 рубля.	3	
Косинка камороткова кругом немецким кружевом обшита ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Шейных уборов		
Краганов флеровых белых два, в том числе цветной один з золотою, а другой серебреною блондами ценою 3 рубля.	3	

Продолжение реестра

Мантилия черная флеровая трефчетая ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Децкое покрывало алое объериное с серебреным гасм вдвое с шитым и кругом обложеным ценою 10 рублев.	10	
Крагонов шелковых белых флеровых и выклаткою флеровою же два ценою 3 рубля.	3	
л. 5 об.		
Платков		
Италианских алых и желтых ценою в 8 рублев.	8	
Тафтяных клетчатых большой руки разных цветов десять ценою все 15 рублев.	15	
Капор старинной белой флеровой ималинькою ленточкою ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
Перчаток женских лайковых белых трое в том числе одни синие ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
Портупея тканая кортичная темно-синева шелку ценою 3 рубля.	3	
Вееров китайских резных костяных и тафтяных шесть ценою 12 рублев.	12	
Фартук китайской женский один с печатными китайскими персонами и травами ценою 15 рублев.	15	
Лацканов два, в том числе один шитой серебром по алой тафте, а другой бархатной черной положен алою каимкою ценою 5 рублев.	5	
Черевяки белые люстриновые новые ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
Черевяки перючиновые новые с пряшками тумпаковыми ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
Асессор		
л. 6		
Скрня окованая железом по углам местечками выкрашено краскою красною, по ней росписаны разные травы внутри з боковым ящиком с нутряным в ней замком ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
В ней положено:		
Китаек тонких белых два конца ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Китаек алых одноконешных два конца ценою 4 рубля.	4	
Остаток зеленой китайки ценою 25 копеек.		25

Продолжение реестра

Скриночка маненькая костяная разными крашеными костми обита с нутреным замочком ценою 5 рублев.	5	
В ней положено:		
Сетки новой широкой золотой з городами сем аршин ценою 13 рублев.	13	
Лент золотых и серебреных тако ж шелковых с серебреными траоми и бархатных с золотыми травами ж 30 аршин ценою 40 рублев.	40	
Два черена дикого цвету с темными волнами яшмового камня, в том числе один кортичной, а другой ножевой ценою 5 рублев.	5	
Подушечек булавошных десять серебром и золотом шитых и тканых четвероуголных в том числе и сердечками есть ценою 3 рубля.	3	
л. 6 об.		
Часов и пузаментов золотых сверток один фунт ценою 7 рублев.	7	
Шелковых камок разных цветов испорков ценою 4 рубля.	4	
Выбойки новой белой бумажной по нею всякие травочки 13 аршин ценою 10 рублев 40 копеек.	10	40
Золота и серебра размотанаго по полуцевке на двух деревяных полуаршинах ценою 2 рубля.	2	
Футляр деревеннои оклеен черною кожею, в нем столовых ножей с вилками с череньями медными двенадцать с надписанием на ножевых и по вилошных череньях литеров «МТК», то есть значилось Никифора Клеопина ценою 6 рублев.	6	
Кабинет под лаком и вызолоченными дорожниками о четырех задвижных ящиках изнутри и верху с талными прутками с медными колцами закладываются ящики ценою 3 рубля.	3	
В нем было положено:		
Крест золотой синими яхонтами ценою 50 рублев.	50	
Крест золотой муской ценою 10 рублев.	10	
Крест серебреной вызолоченой красными камешками ценою 30 рублев.	30	
Крест уборной женской аматистового белого камня ценою 5 рублев.	5	

Продолжение реестра

л. 7		
Крест женской аматистовой ж серебреной во краям оправе ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
Доскон круглой деревянной, в нем разных тумпасных граненых каменьев, что в трости вкладываются два камня больших, один вишневого, а другой сусленого цвету ценою 2 рубля.	2	
Персни разного цвету камней же тогож сорту 15 да в серги трои ценою 8 рублев.	8	
Большой комок китайского каменного чаю ценою 50 копеек.		50
Китайского сахару пять фунтов ценою 1 рубль 25 копеек.	1	25
Ящик китайской лаковой з золотыми травочками китайских чернил ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Остатков всяких по аршину и пол аршину грезету белого, штофу трафчетого, насыпной з золотом обьери и померанцевой ж объери ж, бархату черного а канфы, всего на 8 рублев 35 копеек.	8	35
Синели всяких сортов 500 аршин ценою 7 рублев.	7	
Кружав немецких тонких хороших 7 аршин ценою 14 рублев.	14	
Шелку разного цвету полфунта ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Ящик китайской в нем китайских же вещиц с перегородками с костяных сквозь резных з золоток душничков и цветничков сем красных камней гранатов всего по цене 16 рублев.	16	
л. 7 об.		
Доскан белой рыбьей кости наподобие воробьиного яйца, в нем точеных костяных шахмат большая игра, так как крупа зделаны немалой диковины, половина белых, а половина черных ценою 5 рублев.	5	
Во флеровой мешочке лежали немного побольше другая точеных костяных шахмат наподобие крупнаго гороху резных весьма искусной работы болшая же игра половина белых, другая разными красками росписаных ценою 3 рубля.	3	
Разбит сундук окованой железом с нутряным замком ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50

Продолжение реестра

В нем было положено:		
Штука полотна Велендорского немного почато ценою 40 рублев.	40	
Мех камчацких белок черно-серых ценою 15 рублев.	15	
С половой шубы снятой канфовой малиноваго цвету верх ценою 6 рублев.	6	
Скатерная трубка 25 аршин ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Холста тонкого одна трубка мерою 22 аршина ценою 2 рубля.	2	
Канфетных салфеток три, ткацких шерстяных синея з белым, другая с красными-белыми, третья желтая з белыми ж травами ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
л. 8		
Занавес кругом кровати красной атласной подеражаной ценою 10 рублев.	10	
Ниток тонких швейных 50 мотков ценою 5 рублев.	5	
Бели хорошей колпашной и чулашной 15 мотков ценою 50 копеек.		50
Ниток чулошных 20 мотов ценою 30 копеек.		30
Полуратину цвету мардаре три аршина с половиною ценою 2 рубля 40 копеек.	2	40
С комзола алого харошева аннглицкого сукна спорок ценою 2 рубля.	2	
Холста ткацкого широкого трубка 30 аршин ценою 3 рубля 75 копеек.	3	75
Шляпа пуховая черная ценою 2 рубля.	2	
Шляпа ж белая разрезвая ценою 60 копеек.		60
Белой сундук плоской у которого толко углы оковано с вислым замком средней руки ценою 50 копеек.		50
В ней положено:		
Рубах муских тонкаго холста новых с порты 12 пар, в том числе 4 верхних немецкаго полотна ценою 10 рублев.	10	
Донских две рубашки простого тонкого полотна ценою 1 рубль 60 копеек.	1	60
л. 8 об.		
Байки белой новой штука одна с алыми пятнышками 15 аршин ценою 12 рублев.	12	
Бумаги пищей одна стопа ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50

Продолжение реестра

Сургучу четыре палочки немецкого ценою 60 копеек.		60
Пшена сорочинскаго 4 фунта ценою 24 копейки.		24
Ладану кадилнаго один фунт ценою 40 копеек.		40
Чаю зеленого хорошего один фунт ценою 1 рубль 90 копеек.	1	90
Набоек разных тонкаго альлянаго полотна вишневых и лозоревых красок сорок аршин ценою 4 рубля.	4	
Крашенины синей альляной тонкой десять аршин ценою 60 копеек.		60
Холста		
Аляного тонкого сто трубок мерою 2500 аршин ценою 100 рублев.	100	
Посконного хорошего 4000 аршин ценою 100 рублев.	100	
Часы стенные немецкие искусной галанской работы с медными гирями с цепми в внутри что принадлежит колесы медные ж — 50 рублев.	50	
Девлеткильдеев		
л. 9		
Шкап в хоромах столярной работы, в нем стекол выбито ценою на 1 рубль.	1	
Из него взято:		
Фарфоровой посуды китайского форфора чайных чашек с блюдечками и с крышечками шесть пар ценою 6 рублев.	6	
Саксонского фарфора чайных чашек с блюдечками шесть пар ценою 4 рубля.	4	
Московских ценниных малой руки шесть пар ценою 2 рубля.	2	
Чайник китайской фарфоровой синей с золотыми травами ценою 5 рублев.	5	
Чайник белой каменной ценою 1 рубль.	1	
Хрустальной посуды		
Два пакала с крышками ценою 2 рубля.	2	
Рюмок шесть больших ценою 60 копеек.		60
Рюмок малых шесть ценою 50 копеек.		50
Стаканов двенадцать ценою 1 рубль 30 копеек.	1	30
Блюдо глубокое китайского фарфора белое с золотыми травами ценою 3 рубля.	3	

Продолжение реестра

В онном шкафу стояли за стеклами китайские фарфоровые фигуры пять кукол ценою 8 рублев.	8	
л. 9 об.		
В низу оного шкафа в водвижных ящиках положено было: Шапка круглая камчацкого бобра с верхом парчевым золотым ценою 10 рублев.	10	
Кирейка вишневого цвету камлотовая на калмыцком мерлушетом меху спетлицы и с кистми гарусными ценою 15 рублев.	15	
Венгерка децкая алого кармазиннаго сукна с золотыми петлицами на мерлушетом черном меху ценою 8 рублев.	8	
Кафтан децкой с камзолом грезету немецкого цветного белой в красным и зеленый шелком ценою 13 рублев 50 копеек.	13	50
Скрыня московская с дву жыльях и с нутрянными замками окованая ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50
В ней положено:		
Колпак по пунцовому вениционскому бархату шит по карте серебром, подложен желтою тафтою наверху кисть сканого серебра ценою 10 рублев.	10	
Колпак тканой шелковой малинового цвету травы серебреные подложен полуотьерью жаркою с серебреною же кистью ценою 8 рублев.	8	
л. 10		
Два колпака шитые по белому атласу шелковыми цветами и золотом: а оные несить ценою 5 рублев.	5	
Башмаки женские по алому кармазинному сукну серебром по карте титя ценою 2 рубля.	2	
Башмаки ж почерной обьери шиты серебром оные ценою 1 рубль.	1	
Башмаки шитые несканым шелком в лучонку, а средино шелком золотом оные ценою 80 рублев.	80	
Два чепца старинные, один по белой, а другой по черной тафте шиты разным шелком и синелью з золотом ценою 3 рубля.	3	
Кошелков шитых меднами и золотом до разным материям десять ценою 10 рублев.	10	
Шелков всяких цветов полфунта ценою 3 рубля.	3	

Продолжение реестра

Ящик китайской черной лаковой з золотыми травами и серебренным китайским наружным задвижным замком, в нем такие ж лаковые китайские четыре доскона з золотыми же травами ценою 10 рублев.	10	
л. 10 об.		
В них положено были мелкого жемчуга низаны серги и другие мелкие вещи коих по цене 5 рублев.	5	
Две шубейки китайчетых синих, одна на заячьем меху, а другая на овчинном цена обеим 7 рублев.	7	
Исподница выбойчатая новая на верблюжеи шерсти стеганая под оной подкладка бухарской выбойки новая ценою 5 рублев.	5	
Штаны бархатные новые ценою 10 рублев.	10	
Сундук скованой железом с внутренным замком ценою 1 рубль.	1	
В нем положены были разные письменые дела, то есть на людей, на крестьян и на покупные земли, крепости, выписи и другие сделия, квитанции подушного сбору, тако ж и записи на наемные земли и протчие домашние приходные и расходные тетрати все ими злодеями увезено.		
Железа Сибирскаго миляковского и поташевского заводов 60 пуд ценою 31 рублев 50 копеек.	31	50
Посуды аловянной		
Торелок гарновитых глубоких три, мелких две, глатких круглых мелких и глубоких пять, глаткие снизу		
л. 11		
подписано литерами "ТКАД", а выше писаные грановитые без подписи, латков гарновитовых два, с горшка аловяного крушна одна, крушка аловянная ж с крышкою одна, стопа оловяная ж одна, молошник с ручкой и с носиком один всего оловянного по цене на 6 рублев.	6	
Медной посуды красной меди		
Кубик вотошной в три четверти ведра ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50

Продолжение реестра

Четвертин с винтовыми крышками, первая мерою в ведро ценою 2 рубля.	2	
второе зеленой меди невступно в ведро ценою 2 рубля.	2	
Ендов две внутре лужоные, одна болеее полуведра, другая невступно полведра ценою 3 рубля.	3	
Чашка зеленой меди полоскателная ценою 80 копеек.		80
Стопа зеленой меди с крышкой, внутре луженная ценою 1 рубль.	1	
Игать и с пестиком зеленой меди ценою 1 рубль 20 копеек.	1	20
Молошник зеленой меди с ручкою и с носиком ценою 60 копеек.		60
Чаиников два зеленой меди, один резной, а другой: глаткой ценою 2 рубля.	2	
л. 11. об.		
С самовара крышка зеленой меди ценою 40 копеек.		40
Кастрюля с крышкою зеленой меди, новая внутри полужено ценою 1 рубль.	1	
Чаяница зеленой меди ценою 50 копеек.		50
Сахарница зеленой меди с резными травами ценою 80 копеек.		80
Канфор красной меди и с чашкою ценою 40 копеек.		40
Чашка зажигателная зеленой меди ценою 50 копеек.		50
Котел красной меди в десять ведер ценою 5 рублев,	5	
которая сшит из листов ценою 5 рублев.	5	
Чугунной посуды: котлов, горшков, лаханей, тазов и прочей всякой мелочной кастрюль, сковородов болших и малых, таганов ценою 30 рублев.	30	
Весовое коромысло железное 3 рубля.	3	
От печей галанских затворов с пялци железными четырех ковш железной большой ценою 40 копеек.		40
л. 12		
Кафтанов децких синева сукна с камзолами красными и со штанами лосиными трех пар ценою 6 рублев.	6	
Полст большая шерстяная валеная с разными цветами ценою 80 копеек.		80
Подушка большая пуховая с наволокою портяною темно-полосатою ценою 3 рубля.	3	

Продолжение реестра

Полог кроватной алляной тонкой на манер кисейной ценою 2 рубля.	2	
Пряжи белой шерстяной тонкой в клубках один пуд ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Верблюжей шерсти пять фунтов ценою 1 рубля.	1	
Шерсти овечей белой и черной 1,5 пуда ценою 3 рубля 60 копеек.	3	60
Седел немецких		
Замшеное стременами медными по персти Пахви и муштук с набором медными ж и вызолоченными чепрак и чехол коженые ценою 10 рублев.	10	
Коженное с железными стременами чепрак коженной же		
л. 12 об.		
ценою 2 рубля.	2	
Седел люцких немецких же з железными стременами и со всем прибором ценою 3 рубля.	3	
Колясок ободранных и переломанных		
1. Четвероместная, у оной сукно внутре и поля кожаные выдраны чехол с козел и две подушки сукна галанского алого унесены ценою 48 рублев.	48	
2. Двуместная, у оной сверху кожа и запоны изнутри сукно алое галанское и с подушкою того ж сукна выдрано и взято ценою 20 рублев.	20	
3. Покоевая, у оной верх и запон коженые из нутри сукно зеленое галанское выдрано ж ценою 10 рублев.	10	
4. Покоевая ж, у оной верх и запон коженые изнутри сукно домашнее русское желтое выдрано и унесено ценою 9 рублев.	9	
С саней крытых		
У первых запон коженой изнутри сукно красное кармазинное и в шолковым тесьмами и медными гвоздями, у вторых запон коженой изнутря сукно домашнее красное выдрано и унесено ценою за обеих саней 15 рублев.	15	
л. 13		
Сани щитовые трое, с них ободрано кожа и сукно и из них подушки унесены ценою 1 рубль 50 копеек.	1	50

Продолжение реестра

Хамутов с медным набором пять простых ременных, три узд наборных, три в том числе с медным набором плетеные две, да серебреною насечкою одна, простых ременных четыре ценою 16 рублев 50 копеек.	16	50
Лядунка пороховая каповаго дерева в оправе медной ефинифтью ценою 1 рубль.	1	
Ружей		
Турка в оправе медной ценою 2 рубля.	2	
Полутурка в оправе железной ценою 60 копеек.		60
Пистолета в медной оправе одна, олестров два ценою 1 рубль 60 копеек.	1	60
Посуды каменной: три дюжины тарелок, дюжина блюд, лотков шесть, мисок-десять с крышками ценою 4 рубля.	4	
Кувшин каменной калужской живописной работы с ручкою и с носиком ценою 1 рубль.	1	
Меду патокою, в одной один пуд, в другой кадках полпуда ценою 3 рубля 75 копеек в ставне деревянном в красном с крышкою сотового полпуда ценою 1 рубль 50 копеек.	3 1	75 50
В болшом горшке улазного 1 пуд ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
л. 13 об.		
Съестного запасу		
Ветчины 24 полтя, копченых окороков 24 ж, сала ветчинного больших 3 пуда с половиною ценою 5 рублев 60 копеек.	5	60
Провесных соленых гусиных полотков ценою 20 рублев.	20	
Индейских кур соленых 30, утиных 40 полотков ценою 2 рубля.	2	
Рыбы плостов 5 сушеных лещей и язей 60, провесной асетрины 3 прута ценою 4 рубля.	4	
Яиц индейских и куриных кур 2 100 ценою 3 рубля 50 копеек.	3	50
Ягод сушеных		
малины один пуд ценою 2 рубля.	2	
клубники три пуда ценою 3 рубля 60 копеек.	3	60

Продолжение реестра

орехов кедровых 10 фунтов ценою 60 копеек.		60
орехов здешних 5 четвертей ценою 10 рублев.	10	
Хлеба разного		
пшеницы еровой 7 четв. ценою 24 рубля 50 копеек.	24	50
пшеницы озимой 4 четв. ценою 16 рублев.	16	
муки мытой пшеничной 1 четв. 4 чтв ценою 4 рубля 50 копеек.	4	50
л. 14		
муки ситной 3 четв. ценою 9 рублев.	9	
муки ржаной хорошей 10 четв. ценою 30 рублев.	30	
ржи 50 четв. ценою 160 рублев.	160	
полбы одна четв. 2 четв. ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
гречихи старой 5 четв. ценою 8 рублев.	8	
проса 3 четв. ценою 7 рублев 20 копеек.	7	20
овса 20 четв. ценою 40 копеек.		40
круп овсяных 1 четв. ценою 6 рублев.	6	
соли 5 пуд ценою 2 рубля.	2	
Сукон		
Белых вешнишних 24 аршина ценою 2 рубля 80 копеек.	2	80
Осеннее одно белое 20 аршин ценою 2 рубля 40 копеек.	2	40
Черных 3, сорок аршин ценою 6 рублев.	6	
л. 14 об.		
Столярного разного всяких сортов инструменту всего по цене 12 рублев.	12	
Плотничьего инструменту от наперых длинных большое, одно, средних два, три скобелей досчаных, малых три, кадушечная одна, тапоров пять, долот два, пила одноручная одна ценою 2 рубля 50 копеек.	2	50
Погребец дубового дерева, окованой, в нем штафов шлифованых хрусталных, налито было пять помаранцовой и лимонной вотки с сахаром подслащеной, да один штов французской вотки всего оных вещей с посудою ценою 10 рублев 55 копеек.	10	55
Бутылок ординарных две дюжины ценою 1 рубль 20 копеек.	1	20
Бутылей больших ведерных две, полуведерных две ж, в том числе одна полуведерная в плетеном футляре с крышкою, четвертных 6, за все ценою 1 рубль 60 копеек.	1	60

Продолжение реестра

В хоромах выбито и переломано и во все изрублено без остатку и среди двора позжено кругом помоев и на крылце окончин и рамы со стеклами двадцать две ценою 22 рублев.	22	
л. 15		
Стульев столярной хорошей работы гарусом шитые подушки полторы дюжины цена оной 10 рублев 80 копеек.	10	80
Канапе столярной работы с резью выкрашенные с цветами аресь вызолочена и пуховую подушкою с набойчетою тонкою наволокою ценою 3 рубля 50 копеек.	3	50
Другое канапе без рези белою выбойкою подушка и зад обиты ценою 2 рубля.	2	
Стол круглой с полями столярной работы с черным дубом украшеной ценою 2 рубля.	2	
Столов больших и малых столярной же работы десять ценою 6 рублев.	6	
Скомеек семь ценою 70 копеек.		70
От деверей внутряних замков с медными яблоками и налишниками четыре ценою 2 рубля.	2	
Лампад медных с цепочками два ценою 50 копеек.		50
Замков от кладовых, омшеников, анбаров и погребиц нутряных пять и висячих десять всего 15 ценою 3 рубля 75 копеек.	3	75
л. 15 об.		
Притворов окошешных десять и вокруг всех покоев от двадцати окон. У затворов петли, крючьи и железные поперешины полосные припоры с насквозными шкоренами выдраны и унесены ценою 12 рублев.	12	
Лошадей пограблено и уведено		
1. Мерен серопегой ценою 30 рублев.	30	
2. Мерен каракуль ценою 20 рублев.	20	
3. Мерин темносивый ценою 15 рублев.	15	
4. Мерин рыжебурой ценою 10 рублев.	10	
Выпито злодеями разного поила в малом погребке:		
Вотки семь ведр ценою 16 рублев 80 копеек.	16	80
Вина простого в семдесят ведр ценою 96 рублев.	96	

Окончание реестра

Наливных вин		
Вишневки 15, малиновки 3, яблошницу 5, смородиновки 3, клубниковки 3, ежевиковки 2, того тридцать одно ведро ценою 37 рублев 20 копеек.	37	20
л. 16		
В большом погребу на лду		
Пива ероваго и аржаного пять бочек, в них мерою сто ведр ценою 20 рублев.	20	
Меду вареного шесть ведр ценою 2 рубля 60 копеек.	2	60
Масла коровьего 14 пуд. в 7 кадушках ценою 28 рублев.	28	
Масла ореховаго и маковаго по одному штофу ценою 1 рубль 12 копеек с половиною.	1	$12^{1}/_{2}$
Масла конопляного ведерная бутыль ценою 1 рубль 20 копеек.	1	20
Рыбы соленой судаков и щук два пуда ценою 2 рубля.	2	
Сала говяжьего топленого один же пуд, гусиного один пуд ценою 4 рубля.	4	
Огурцов свежепросолных пять стоек мерою четыре четверти ценою 2 рубля 60 копеек.	2	60
Винограду два боченка ценою 4 рубля.	4	
Всего из дому погрableных, переломаных и созженых вещей по цене на две тысячи триста на девятнадцать рублев на сорок на шесть копеек с половиною — 2 319 руб. $46\ ^{1}/_{2}$ коп.		

Андрей Девлеткильдеев руку приложил.

л. 16 об.

РГАДА, ф. 585, оп. 2, д. 535.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 363

УДК 355.426(470.345)

С. Г. Балаев

СОБЫТИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ 1773—1775 гг. В МОРДОВСКОМ КРАЕ (на примере Инсарского уезда)

Приход Е. И. Пугачева в Поволжье послужил сигналом к огромной вспышке социального протеста феодально-эксплуатируемого населения этого региона. Исключением не стал и Инсарский уезд. Во время нахождения Е. И. Пугачева в г. Саранске (27—30 июля 1774) жители г. Инсара отправили к нему делегацию во главе с Г. Моисеевым, избранную на городском сходе[1]. 1 августа 1774 г. посланцы прибыли в с. Ухтинка (близ г. Пензы), где находилась ставка Е. И. Пугачева. В тот же день Г. Моисееву был вручен указ Военной коллегии повстанцев, и инсарцы решили «всем миром» поддержать это движение и с оружием в руках отстаивать полученную свободу, о которой говорилось в документе.

Из рапорта Инсарской воеводской канцелярии в Тамбовскую провинциальную канцелярию (20 августа 1774) следует, что «1.VIII.1774 г. прибывший в Инсару из Саранска казак Михаил Романов, войдя в питейный дом, приказал пить за здравие третьего императора Петра Федоровича; затем были выпущены им из острога по сбитии замка, три колодника, и велел отпускать всем безденежно соль из соляного амбара. У солдат штатной и инвалидной команд было отобрано оружие, и несколько дворян и различных людей было повешено»[2].

Восставшие инсарцы захватили власть в городе, сформировали повстанческий отряд. Во главе его стоял дворовый человек инсарского секретаря Ряшенцева — П. Евстафьев (Елистратов), объявивший себя Петром III. В Инсаре и Инсарском уезде повстанцы расправлялись с помещиками, жгли их усадьбы. Так, в городе было убито 77 чел., в уезде — 17 татар из Темниковского уезда и 27 чел. представителей власти[3].

Общей участи избежал инсарский воевода Болдырев, который, взяв с собой 18 бочек с казной, на 10 подводах направился в г. Тамбов. Гонцу сержанту Ускову из Керенской воеводской канцелярии удалось его поймать в г. Наровчате[4]. Кроме него на задержание воеводы был послан вахмистр инсарской штатной команды Фельшман, перешедший на сторону мятежников.

Под контролем восставших оказался почти весь Инсарский уезд. Отряд П. Евстафьева рос с удивительной быстротой. В

© С. Г. Балаев, 2005

рапорте Керенской воеводской канцелярии в Правительствующий сенат отмечалось, что 4 августа 1774 г. в г. Инсаре находились лишь два казака, в том числе П. Евстафьев. Однако уже через три дня он со своим отрядом готов был пойти на приступ заштатного города Троицка[5]. В Инсарском уезде также действовал отряд Я. Иванова численностью около одной тыс. чел., который имел 10 пушек[6].

В самый напряженный период гражданской войны, когда Е. И. Пугачев находился в мордовском крае, выдвинулось немало организаторов повстанческого движения, так называемых полковников Пугача. Так, во главе одного из инсарских отрядов стоял литейщик Инсарского железоделательного завода купцов Никоновых С. Мартынов, руководивший объединенными силами рабочих предприятия и крестьян Инсарского и Саранского уездов. В руках восставших оказались не только Инсар и Инсарский уезд, но и часть Саранского и Краснослободского уездов[7]. С. Мартынов беспощадно убивал дворян, купцов, помещиков, сжигал их усадьбы, а имущество раздавал крестьянам. При взятии Инсара его отряд уничтожил более 70 офицеров и солдат штатной команды. После разгрома железоделательного завода «…всего человек с 20… направился из Инсара на Сивиньский железный завод и по приезде на тот завод дом заводчиков разбили»[8].

Через два дня после ухода С. Мартынова из Инсара туда прибыл отряд под командованием крепостного крестьянина М. Елистратова (Евстратова), состоявший из 30 чел. М. Елистратов стремился влиться в отряд Я. Иванова, действовавший в Инсарском уезде, а затем объединиться с главными силами Е. И. Пугачева. С этой целью «…из Инзары поехали в Саранск»[9]. Однако Е. И. Пугачев был уже в г. Пензе, поэтому М. Елистратов повернул отряд на с. Каменка, где к нему присоединились местные повстанцы. В ожесточенном сражении с правительственными войсками объединенный отряд был разбит. Также большой отряд возглавлял житель Инсара В. Рубцов. В ходе боевых действий он был разделен на ряд групп, которые стали подчиняться другим атаманам, в том числе С. Давыдову[10].

В промемории Инсарской воеводской канцелярии в Темниковскую говорится об участии в гражданской войне уроженца д. Коломасово Темниковского уезда В. Егорова, который служил казаком у атамана Дубцова, инсарского купца. Дубцов начал повстанческую деятельность в родном Инсаре, затем со своим отрядом переместился в Троицк. Оттуда двинулся в г. Темников на соединение с отрядом П. Евстафьева. Однако, не доехав до

него, возвратился в Инсар, где вместе с повстанцами (около 20) был арестован и посажен в «острог». На восьмой день пребывания в Инсаре туда приехал полковник Е. И. Пугачева М. Елистратов с 120 казаками. Они зажгли Инвалидную Слободу, затем выпустили содержавшихся в тюрьме колодников. После их освобождения повстанцы соединились с отрядом М. Елистратова (600 казаков) и двинулись к г. Нижнему Ломову[11]. В двух верстах от города воинская команда их разбила. В. Егоров, боясь расправы, скрылся в лесу, а 14 сентября 1774 г. пришел в Инсарскую воеводскую канцелярию, из которой был направлен в родную деревню.

В августе 1774 г. инсарский помещик А. В. Пьянков представил в Шацкую провинциальную канцелярию три письма своих крестьян (из с. Дмитриевского Инсарского уезда), проливающие свет на события пугачевщины. В них говорилось о взбунтовавшихся крестьянах, которые требовали от слуг, бежавших вместе со своими помещиками от злодеяний повстанцев, их возврата «...назад и барина вези, а которые с ним поедут, тем з господином такая же смерть будет (виселица. — *С. Б.*)»[12]. Повстанцы обещали за голову А. В. Пьянкова «великое жалование». Из писем мы узнаем также, что «...нарышкинской выборной (староста. — *С. Б.*) повешен, украинской прикащик срублен, а голову ему отсекли... а вы [А. В. Пьянков] сысканы будете»[13].

В рядах повстанцев сражались и представители правящих классов, порой не по собственной воле. Например, ротмистр И. Я. Брюхатов — потомок дворян с. Поляны Верхнеломовского уезда, был захвачен восставшими в с. Торжок Инсарского уезда. Он «...тою партиею ездил для грабежа пожитков ...и привозил пожитков многое число, где и брал деньги себе»[14]. В имении своего отца (с. Каменный Брод Инсарского уезда) был выдан крестьянами пугачевцам дворянин А. Мневский, который в «злодейской» толпе был один месяц. После поражения повстанцев под г. Царицыном он с воинской командой из Инсара бежал к полковнику И. И. Михельсону. В конце сентября 1774 г. А. Мневский усмирял крестьян в с. Каменный Брод, где повесил выборного старосту[15].

Осенью 1774 г. отдельные отряды «пугачей» еще героически сопротивлялись, но общая катастрофа была очевидной. На борьбу с повстанцами были мобилизованы весь административно-полицейский аппарат самодержавного государства, армия, церковь[16]. Граф П. И. Панин официально позволил наказывать виновных «публичного смертию и телесно, соображаясь со своею

совестию и милосердием государыни»[17]. Последним из мордовских городов пал Инсар. В Инсарском уезде пугачевское движение подавлял подполковник А. Ф. Бедряга. В сентябре 1774 г. при разгроме отряда инсарских повстанцев в его руки попал указ Военной коллегии (о нем говорилось раньше). А. Ф. Бедряга руководителя инсарской делегации Г. Моисеева «засек плетьми до смерти», а других повстанцев (около 2 тыс. чел.) также «пересек плетьми»[18]. Судьба же большинства активных участников этого движения остается неизвестной.

В ходе карательной операции правительства были осуществлены допросы многих восставших. Так, на одном из них в Инсарской воеводской канцелярии (от 8 сентября 1774) повстанцы рассказали, что крестьяне помещицы Е. Н. Шепелевой (с. Семионовское, Хитрово тож, Инсарского уезда), узнав о приезде Е. И. Пугачева в Саранск, «...со всего его воровского толпой взбунтовались»[19]. Старостой села Заушенком был арестован, а позднее повешен приказчик А. Карпов. «По отъезде же злодеев, имеющейся господской и прикащиков хлеб и всякую пожить все крестьяне разделили по себе»[20]. За выступления против властей многие крестьяне этого села были отданы в рекруты, негодных к воинской службе секли плетьми и отрезали им ухо. Подобный пример расправы над восставшими являлся типичным не только для Инсарского уезда, но и для всего мордовского края. В ходе подавления пугачевского движения многие повстанцы были брошены в тюрьмы и казенные подвалы, где их морили голодом и подвергали пыткам.

К октябрю 1774 г. крупные повстанческие отряды в Инсарском уезде были разбиты. Сопротивление оказывали лишь отдельные восставшие. Государство в свою очередь проводило широкомасштабные операции по предотвращению народного недовольства: в городах и селениях размещались воинские команды, в местах скопления беглых людей создавались контрольно-пропускные пункты и организовывались специальные отряды по их преследованию.

В связи с повстанческим движением, отвлекшим крестьян от сельскохозяйственных работ, и недородом хлеба в 1774 г. в Инсарском и других уездах осенью начался «повальный» голод.

Примечания

[1] См.: **Сыгонин Н. И.** Инсар. Саранск, 1975. С. 47.

[2] Пугачевщина: В 3 т. М.; Л., 1931. Т. 3. С. 432.

[3] РГАДА, ф. 6, оп. 1, д. 511, л. 6—14 об.; д. 451, л. 2—4; **Пушкин А. С.** История Пугачевского бунта. СПб., 1834. Ч. 1. С. 153.

[4] См.: Пугачевщина. С. 117.
[5] См.: **Сыгонин Н. И.** Указ. соч. С. 48.
[6] См.: **Котков К. А.** Крестьянское движение на территории Мордовии во 2-й половине XVIII в. Саранск, 1949. С. 113.
[7] Там же. С. 107.
[8] РГАДА, ф. 6, оп. 1, д. 1261, л. 2—3.
[9] Пугачевщина. С. 108—109.
[10] РГАДА, ф. 515, оп. 1, д. 575, л. 1—3.
[11] См.: Изв. Тамбов. учен. архив. комис. Тамбов, 1892. Вып. 34. С. 95.
[12] РГАДА, ф. 6, оп. 1, д. 504, л. 126 об.
[13] Документы ставки Е. И. Пугачева, повстанческих властей и учреждений. 1773—1774 гг. М., 1975. С. 370.
[14] Пугачевщина. С. 185—186.
[15] РГАДА, ф. 349, оп. 1, д. 7439, л. 2020 об.; ф. 1274, оп. 1, д. 171, л. 360—360 об.
[16] См.: **Курмачева М. Д.** Крестьянская война 1773—1775 гг. в Нижегородском крае. Горький, 1975. С. 86.
[17] **Мордовцев Д. Л.** Самозванцы и понизовая вольница: В 2 т. СПб., 1867. Т. 1. С. 131.
[18] РГАДА, ф. 6, оп. 1, д. 467, л. 247 об.
[19] Документы и материалы по истории Мордовской АССР: В 4 т. Саранск, 1952. Т. 3, ч. 2. С. 567.
[20] Там же. С. 568.

Поступила 06.05.2004 г.

Приложение

ЛИЧНЫЕ ПИСЬМА ПОВСТАНЦЕВ И ПРИЧАСТНЫХ К ВОССТАНИЮ ЛИЦ

Письмо крестьян с. Дмитриевского Инсарского уезда Михаилу Никифоровичу, бежавшему с помещиком А. В. Пьянковым из села

Конец июля 1774 г.

Государь мой, Михайла Микифорович, здравствуй! Покорно вас просим не оставить нас. Посылаем мы в Саранской Потапку и он оттуда приехал, что армия там стоит вся и требует помещика нашего Александра Васильевича, и ежели ево в доме не получим, то на место ево повесить прикащика, а ежели прикащика не имеется, то повесить выборнова старосту и старших людей. А дом как барской, так и крестьянской, чтоб головнею покатить, и народ весь порубить.

А ежели которыя люди имеютця, оставят или ево привезут в Пензу, то великое жалованье дают, а коли с ним уедут, то пойманы будут и повешены. Чем такую злую смерть получить, лутче же воротитца и жене и детям всем вам, а ему без вас ехать некуды. А прикащик уже сидит под караулом. И в том вас

368 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

истинно уверяем и за тем мужики в погоне посланы, как-нибудь, да его остановят.

Подлинное подписано тако: при сем писавы по приказу прикащика и мирских людей Прохор Зотов и Алексей Михайлов.

Письмо крестьян с. Дмитриевского Инсарского уезда слугам помещика А. В. Пьянкова, бежавшим вместе с ним из села

Конец июля 1774 г.

Тимофей Никитин, Лаврентей Никифоров, Василей Данилов и все лакейства!

Ворочайте барина назат и сами ворочайтесь, а нам из него пришла висилица и великая страсть. Уш речи непереказанныя, что нарышкинской выборной повешен, украинской прикащик срублен, голову отсекли. А которыя хотят на вскресу быть, то воротись и барина вези, а которыя с ним поедут, тем з господином такая же смерть будет.

Подлинно подписанно тако: прикащик Зот Федоров, поп Антон Андреев, Федор Спиридонов, Алексей Михайлов.

Письмо крестьян и священника с. Дмитриевского Инсарского уезда своему помещику А. В. Пьянкову

Конец июля 1774 г.

Государь Александр Васильевич!

Доношу вам, что можно вам воротитца жить, куды не ездите, а не уедите, только боля на гнев наводите. А нам в вас пришла висилица, душа моя пропадает занапрасно, а вы сысканы будете.

На подлинном пишет тако: О сем доносит служитель Зот Федоров. При сем подписал поп Антон Андреев.

РГАДА, ф. 6, оп. 1, д. 504, л. 126 об.

УДК 323.269.6„1800“

Д. С. Щукин

КРЕСТЬЯНСКОЕ ВОССТАНИЕ 1800 г. В ЧЕБЕРЧИНСКОЙ ВОТЧИНЕ Н. П. РУМЯНЦЕВА

Род Румянцевых во второй половине XVIII в. вошел в число богатейших дворянских фамилий России. В первую очередь это было связано с военной и административной деятельностью графа П. А. Румянцева-Задунайского, получившего от Екатерины II в знак признания его заслуг перед короной и империей помимо

© Д. С. Щукин, 2005

высоких званий и государственных наград множество вотчин в ряде российских губерний. После смерти фельдмаршала в 1796 г. все его имения с огромным земельным фондом перешли по наследству сыновьям Николаю и Сергею[1].

Одним из наиболее значительных низовых имений Румянцевых было с. Чеберчино Алатырской провинции, а затем Алатырского уезда Нижегородской губернии (ныне Дубенского района Мордовии), входившее с соседними д. Голодяево, Явлейкой, Буртасы и с. Верхнее Талызино в «Алаторскую вотчину» фамилии. Она принадлежала к числу ранних приобретений рода в XVIII в., так как была пожалована Петром I А. И. Румянцеву, отцу Задунайского, еще в начальный период его возвышения в 1718 г. В первой половине 1730-х гг. А. И. Румянцев, оказавшийся в опале, отбывал здесь с женой и детьми, среди которых был малолетний сын Петр, длившуюся почти четыре года ссылку[2]. Петр Александрович стал владельцем села в 1749 г. Он оставил заметный след в его истории, разработав подробную инструкцию по управлению вотчиной, касавшуюся практически всех сторон хозяйственной и социальной жизни имения. Этот документ известен под названием «Покойного его сиятельства графа Петра Александровича учреждение по селу Чеберчину с деревнями» (1751—1754 гг.) и хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки.

Внимательно проанализировав данный документ, мы пришли к заключению, что, будучи в общих чертах сходным с инструкциями крупных землевладельцев того времени, оно вместе с тем свидетельствует об исключительной рачительности, экономности и расчетливости хозяина поместья. П. А. Румянцев, безусловно, являлся настоящим администратором, мудро и умело руководившим процессом управления собственным хозяйством. В нем главная роль отводилась управляющему вотчиной, заведовавшему всеми делами имения в отсутствии барина и имевшему в подчинении разветвленный административный аппарат. Петр Александрович ввел в своем селе для крестьян и дворовых строгую дисциплину и жесткую систему наказаний. (Нельзя забывать, что это происходило в середине XVIII в. — эпоху безраздельного господства крепостного права и наибольшего ужесточения государственного законодательства в отношении крестьянства.)

В 1780 г. Алатырский уезд вошел в состав Симбирского наместничества, преобразованного в 1796 г. в губернию. Вступивший в том же году во владение вотчиной Н. П. Румянцев в отличие от отца и деда, проживших несколько лет в с. Чеберчине, провел свое детство и юность в иных местах и потому не мог чувствовать особой привязанности к этому краю, о развитии которого так

заботился Петр Александрович. В управлении имением Н. П. Румянцев предпочел вначале, ничего кардинально не меняя, следовать известным наставлениям фельдмаршала. Возможно, что приверженец более либеральных взглядов, чем отец, привыкший к суровой военной дисциплине, Николай Петрович и хотел постепенно модернизировать систему управления в своих многочисленных вотчинах, но, будучи занят государственными делами, не мог сразу осуществить данное намерение.

Между тем летом 1799 г. новым вотчинным управляющим в этом селе был назначен коллежский регистратор Г. Нечай. Как оказалось впоследствии, это решение было большой ошибкой, поскольку последний проявил себя закоренелым крепостником, лишенным не только сострадания к крестьянам, но и элементарной гибкости в организации управления хозяйством. В частности, он без всяких оснований лишил крестьян права пользования выгонами для скота размером свыше 80 десятин, значительно увеличил барщинную повинность (с обрабатывавшихся раньше 260 десятин барской запашки до 400 десятин) и заставлял работать в дни церковных праздников, что оскорбляло религиозные чувства жителей вотчины и было строжайше запрещено царскими указами и инструкциями П. А. Румянцева[3].

Отобранные выгоны управляющий соглашался вернуть крестьянам только при условии возложения на них обязательств по обработке дополнительных площадей на барских полях. Итогом этих злоупотреблений стал бунт чеберчинских подданных Н. П. Румянцева против произвола вотчинной администрации. Глухое недовольство вылилось в открытое противостояние весной 1800 г., когда в начале нового сезона полевых работ крестьяне окончательно убедились, что повинности станут намного тяжелее, а их законные права будут ущемлены. Волнения начались 25 апреля. Собранные в поле крепостные отказались выполнять распоряжения управляющего, переданные им назначенным администрацией старостой С. Гусенковым. Более того, он был избит и смещен с должности разгневанной толпой односельчан. Вместо него чеберчинцы выбрали представителя, отражавшего, по мнению большинства, их интересы[4].

В донесении Г. Нечая по этому поводу в Алатырский земский суд подчеркивалось, что «крестьяне, живущие в селе Чеберчине и в двух близ оного деревнях Голодяевке и Явлейке две тысячи девяносто шесть душ… не только господских работ не исполняют, но и … совсем от повиновения управителю отказались»[5]. Хотя уездный суд в результате проведенного разбирательства (допросив ряд свидетелей, среди которых были местные церков-

нослужители) установил бесспорную вину Г. Нечая в том, что крепостные графа Н. П. Румянцева доведены его указаниями до изнурительного состояния и отстранил навсегда его от управления крестьянами, но дело этим не завершилось. Решение вскоре было пересмотрено Симбирским губернским судом не в пользу взбунтовавшихся чеберчинцев. Вынесенный им вердикт отрицал факты притеснения крестьян со стороны управляющего и объявлял все их жалобы ложными. Наконец, определением того же суда наказанию подвергся и Алатырский земский суд, на который был наложен штраф в сумме 25 руб. за поддержку бунтовщиков и признание их претензий обоснованными[6]. Далее дело поступило на рассмотрение в Сенат, в 4-й департамент, который не изменил вышеуказанные постановления. Однако, несмотря на это, сам факт наказания высшего должностного лица вотчинной администрации за превышение полномочий в процессе управления крестьянами и вынесения «оправдательного приговора» насильственным действиям крепостных одним из судебных органов весьма примечателен. В конце XVIII — начале XIX в. такие случаи, надо полагать, были еще редкостью.

Тем временем волнения среди крестьян не прекращались, видимо, в связи с тем, что судебные решения не спешили довести до их сведения, а постановления Г. Нечая до назначения нового управляющего не были отменены. Летом 1800 г. обстановка накалилась до такой степени, что губернские власти решили применить силу. В с. Чеберчино из г. Симбирска был послан артиллерийский батальон под командованием полковника Бруннау с целью подавить выступление. Задачей «воинской команды» было выявить и наказать зачинщиков, тем самым обезглавив бунтовщиков, а затем арестовать оставшихся[7]. Хотя руководители мятежа, судя по отсутствию конкретных имен в документах, не были найдены, тем не менее из двух тысяч человек было отобрано 8 возмутителей спокойствия, которые подверглись наказанию кнутом и ссылке в Сибирь. Еще 25 чел. были избиты плетьми. Вместе с тем Синод, являвшийся самым консервативным государственным органом империи, определил, что трое священников, свидетельствовавших в уездном суде в пользу чеберчинских крестьян, несут ответственность за происшедшее, и отлучил их от сана[8]. Однако нельзя не отметить, что крестьяне достигли своей основной цели. Главным итогом их выступления стало отстранение Г. Нечая от управления вотчиной. Данное решение не было изменено, несмотря на последовавшие вслед за тем репрессии.

На наш взгляд, события 1800 г. в с. Чеберчине стали следствием кризиса системы управления вотчинным хозяйством, установленной

П. А. Румянцевым. Как только контроль над ней со стороны владельца вотчины был ослаблен, что случилось после смерти П. А. Задунайского, она серьезно трансформировалась, так как слишком многое в ее функционировании зависело от личных качеств и умения управляющего. Но поскольку такое положение было характерно для помещичьих хозяйств, то возникшую ситуацию можно считать и очевидным проявлением изживания крепостничества в целом. Осознание углубления кризисных процессов в стране и необходимости их изменений пришло одним из первых к братьям С. П. и Н. П. Румянцевым, вероятно, не в последнюю очередь под воздействием чеберчинских событий. Поэтому не случайно, что Николай Петрович стал активным сторонником указа о свободных хлебопашцах (1803), вполне разделяя мнение Сергея Петровича о скорейшем искоренении крепостного права.

Волнения 1800 г. значительно повлияли на дальнейшую судьбу Чеберчинской вотчины. Поскольку слухи о происходящем достигли столицы и императорского двора, то Н. П. Румянцев поспешил избавиться от компрометирующего его имения. Уже в 1801 г. оно было выставлено на продажу. Впрочем, желающих приобрести вотчину не оказалось. В итоге с. Чеберчино сначала, в 1826 г., перешло по наследству к С. П. Румянцеву и только в год его смерти, в 1838 г., было продано графине Е. В. Новосильцевой. С 1847 г. вотчина стала принадлежать удельному ведомству.

Однако имя Румянцевых осталось в памяти жителей села. В 1817 г. в с. Чеберчине была построена церковь, напоминающая о деяниях П. А. Румянцева-Задунайского. В конце XVIII — начале XIX в. от разросшегося села отделились починки, получившие названия Николаевка и Петровка в честь будущего государственного канцлера России и умершего фельдмаршала.

Примечания

[1] См.: **Иконников В. С.** Опыт русской историографии: В 2 т. Киев, 1891. Т. 1, кн. 1. С. 135.

[2] См.: **Клеянкин А. В.** Земля отчая. Саранск, 1969. С. 18—20.

[3] См.: Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.: В 45 т. СПб., 1830. Т. 24. С. 305.

[4] См.: **Клеянкин А. В.** Из истории феодальной эксплуатации крестьян Мордовии в XVIII в. // Тр. МНИИЯЛИЭ. Саранск, 1968. Вып. 34. С. 182.

[5] РГИА, ф. 1345, оп. 98, д. 547, л. 23 об.

[6] Там же, л. 2 об.— 3 об.

[7] Там же, л. 29.

[8] См.: **Клеянкин А. В.** Отчий край. Саранск, 1983. С. 22.

Поступила 29.04.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 373

УДК 316.482.3(470.41)

Т. В. Бессонова

БОРЬБА КАЗАНСКИХ СУКОНЩИКОВ КАК ОТРАЖЕНИЕ МЕЛКОБУРЖУАЗНЫХ НАСТРОЕНИЙ РАБОТНЫХ ЛЮДЕЙ

Развитие мануфактурной промышленности в XVIII — первой половине XIX в. сопровождалось различными формами протеста работных людей. Наибольшей остроты они достигли на Казанской суконной фабрике. Советские ученые, изучавшие эту тему, выявили причины волнений на основании анализа челобитных суконщиков. А. М. Панкратова, суммировав итоги данного подхода, составила перечень мотивов, расположенных по степени убывания их значимости для мастеровых: от борьбы против их незаконного закрепощения до требований прекратить использование труда работных людей вне фабрики.

Изучение данного вопроса только на основании анализа челобитных и документов, появившихся в связи с реакцией властей на волнения, приводит к поверхностному взгляду на причины борьбы казанских суконщиков. Объяснение их поведения нуждается в психологической характеристике. Так, фабричные работники принадлежали к особой социальной прослойке, сформировавшейся в конкретной среде Суконной слободы. Они одновременно являлись носителями системы ценностей разных групп: работных людей посессионной мануфактуры, жителей крупного губернского города и старообрядцев. В связи с этим причины их волнений следует рассматривать через призму пересечения интересов принадлежавших к данным группам лиц.

Основным условием, пронизывавшим борьбу суконщиков, было требование их освобождения от крепостничества. Они были уверены в том, что власти и содержатели предприятия не имеют права рассматривать их как принадлежавших фабрике, поскольку их предки были свободными и пришли работать сюда добровольно. Данное убеждение мастеровых носило всеобщий характер и было очень прочным.

Солдатские дети, «гулящие люди», беглые, дети посадских и крестьян, пришедшие на Казанскую суконную фабрику в момент ее становления, были привлечены рядом открывавшихся перед ними

© Т. В. Бессонова, 2005

перспектив. Они рассчитывали легализовать свое положение и обрести социальный статус, избавлявший их от преследования властей. Кампания, развернутая правительством Петра I по добровольному привлечению работников на мануфактуры с предоставлением им льгот и «достойной платы», вселяла в них надежду обучиться фабричному мастерству и накопить средства для своего будущего производства. Стремление стать самостоятельными товаропроизводителями или торговцами было широко распространено в эпоху мануфактурной стадии развития промышленности, что было отмечено П. Г. Рындзюнским[1].

Данные иллюзии у казанских суконщиков были особенно сильны, поскольку их абсолютное большинство давно утратило связи с крестьянской средой. Надежду на будущее они связывали с городом. В условиях отсутствия земельной собственности только городская среда открывала им возможности стать свободными товаропроизводителями. Пришедшие на Казанскую фабрику осознавали себя горожанами. Они исполняли все городские повинности, вступали в сделки с жителями города, насыщали местный рынок товарами и услугами.

Содержатели фабрики, а также органы высшей власти, напротив, старались, как можно больше изолировать Суконную слободу от города. Специальная комиссия, изучавшая вопрос о степени связи слободы с городом, решила, что полуторапроцентный сбор на квартирную повинность с суконщиков, «составляя ничтожную прибыль для городских доходов, имеет вредное влияние на фабричных, ибо исправление городской повинности наравне с прочими гражданами утверждает в них ложную уверенность в праве на свободу»[2].

Таким образом, суконщики представляли собой тип людей, появление которых было присуще эпохе буржуазного развития общества. Они были достаточно энергичными и предприимчивыми, чтобы порвать с прежней социальной средой в поисках лучшей жизни, стремились стать полноправными горожанами и пользоваться всеми их преимуществами для организации собственного дела. Закрепощение разрушило планы фабричных людей и опустило их до положения подневольных. Неудивительно, что требование свободы стало главным стержнем выступлений работников, отстаивавших свои интересы как горожане.

Борьбой за свободу, являвшейся лейтмотивом волнений суконщиков, спектр их требований не ограничивался. Они одно-

временно не оставляли попыток улучшить свое положение как работных людей. Возможно, часть мастеровых не возражала связать свою судьбу с предприятием, особенно в первые десятилетия его существования как развивающегося и рентабельного производства. Они были заинтересованы, с одной стороны, в создании здесь более благоприятных условий труда, с другой — в своем освобождении, что было своего рода программой максимум, реализация которой могла быть достигнута через улучшение жизни суконщиков.

Наибольшее возмущение работников вызывало жестокое обращение с ними содержателя и администрации предприятия. Крайне несправедливой суконщики считали практику отдачи мастеровых в рекруты. Тяжелую память о себе оставил чистопольский купец Плаксин, управлявший фабрикой в конце XVIII — начале XIX в. При нем из 972 чел., принадлежавших предприятию, 336 умерло, 69 было сослано в Сибирь, 76 чел. отдано в рекруты. Общая убыль мастеровых составила 481 чел., т. е. 49,5 %[3].

Во всех известных нам челобитных суконщики жаловались на низкую заработную плату, произвольное уменьшение ее фабрикантом, штрафы и вычеты. Требование повысить оплату труда встречается еще до закрепощения работников, на самом раннем этапе существования Казанской суконной фабрики. Низкая заработная плата была одной из причин крупного волнения мастеровых в 30—40-е гг. XVIII в., когда они вышли к властям с требованием отстранить от руководства предприятием Дряблова и передать его другому купцу, а также взыскать с фабриканта те деньги, которые он остался должен работникам.

Среди других причин выступлений суконщиков были длительный рабочий день и тяжелые условия труда. Они жаловались на тягостную для них постойную повинность, участие в препровождении колодников, караульные дневную и ночную службы. В челобитных выдвигался также ряд требований по предоставлению им возможности зарабатывать дополнительно вне фабрики, поскольку она не обеспечивала им материального благополучия. По этой причине мастеровые разными способами сопротивлялись использованию их не по назначению, что еще больше ограничивало минимальное свободное время суконщиков.

Однако ни одно требование работников практически не было выполнено. Мастеровые были загнаны в жесткие правовые и экономические рамки, которые не менялись на протяжении

полутора столетий. Их бурное выступление также было связано с отсутствием на фабрике своевременной модернизации посессий, заботы о нормальных условиях существования работников. Однако надежды на хорошую жизнь в качестве мастеровых не было. Подтверждением этому служит тезис, постоянно повторяющийся в документах официальной власти: суконщики «в работах быть не хотят». Мастеровые не выполняли «положенных на них уроков». Нередки были прогулы и опоздания на работу. Так, казанский губернатор П. А. Нилов при проверке фабрики в 1820 г. обнаружил 143 чел., не явившихся на предприятие[4]. Суконщики, убедившись в том, что работа здесь не дает им возможности для достойного существования, планировали заняться торговлей, промыслами, ремеслами, в которых многие из них уже преуспели. Это стремление отличало их от большинства мастеровых и работных людей России, которые, согласно исследованию П. В. Иванова («Социально-политические настроения и представления государственных крестьян и работных людей в России 40—60-х гг. XVIII в.»), несмотря на тяжелое и бесправное положение, не собирались порывать с предприятием, единственным источником их жизнедеятельности.

Таким образом, коренной причиной борьбы суконщиков являлось малоэффективное статичное производство. Крепостное состояние работников, на котором акцентировал внимание казанский краевед, первый исследователь их выступлений Н. Я. Агафонов, и тяжелые условия труда, выделяемые в качестве основной причины этих волнений советскими учеными, являются лишь отдельными чертами, присущими посессионной мануфактуре. Выхваченные из общего характера производства, они не позволяют создать полного представления о причинах борьбы казанских суконщиков.

Избранный фабричными людьми путь борьбы воспринимался ими как единственно правильный. Жизнь в обособленной Суконной слободе, обусловленная совместной производственной деятельностью, общим бедственным положением, гонимым официальными властями вероисповеданием, — все это способствовало постановке единых целей перед суконщиками, которые разделялись всеми фабричными.

Волнения работных людей были показателем кризиса Казанской суконной фабрики. Они усиливались по мере ослабления мануфактуры как организации производства, которая сформировала жесткие правовые, экономические и социальные рамки, обрекшие работников на тяжелое существование и беспросвет-

ное будущее. Отсутствие своевременной модернизации отживших производственных отношений привело к тому, что суконщики не желали соединять свою судьбу с упадочным производством.

Мастеровые связывали надежду на будущее с городской средой, от которой в значительной мере их изолировала Суконная слобода. Однако реально фабричные люди включались в городскую среду как мелкие товаропроизводители. Таким образом, выступления суконщиков — это борьба за гражданские права людей, объективно включенных в процесс капиталистического развития города против препятствий на данном пути в виде жестких рамок посессионной мануфактуры.

Эта борьба способствовала ранней по сравнению с другими предприятиями ликвидации посессии на Казанской суконной фабрике. Суконщики получили свободу в 1849 г. Из 1 193 работников фабрики лишь 159 купленных ею крестьян перешли в разряд государственных. 1 034 жителя Суконной слободы стали мещанами. Это позволяет опровергнуть сложившийся в советской литературе тезис о принадлежности суконщиков к нарождавшемуся пролетариату. «Пролетарский» образ жизни, обусловленный работой на фабрике, воспринимался большинством работников как насильственно насаждаемый, чуждый их мировоззрению. После освобождения суконщиков они стали полноправными горожанами, получили в собственность дома. В течение нескольких лет им были выданы документы на право владения землей под домом и приусадебным участком. Практически все мастеровые стали заниматься торговлей или мелкотоварным производством. Лишь единицы остались работать на предприятии[5]. Таким образом, суконная слобода стала мещанским районом г. Казани.

Примечания

[1] См.: **Рындзюнский П. Г.** Городское гражданство дореформенной России. М., 1958. С. 456.

[2] Там же. С. 441.

[3] Архив Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, ф. 8, оп. 1, д. 346, л. 50.

[4] См.: Рабочее движение в России в XIX в.: В 2 т. М., 1955. Т. 1, ч. 1. С. 132, 134.

[5] Национальный архив Республики Татарстан, ф. 408, оп. 1, д. 492, л. 1.

Поступила 23.04.2004 г.

378 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

Секция 4. Влияние социальных движений XVII–XVIII вв. на политику Российского государства: унификация жизни и укрепление централистского начала

УДК 351/354:323.2

Н. О. Шкердина

РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И НАРОДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В ОЦЕНКАХ ИНОСТРАННЫХ АВТОРОВ XVI—XVIII вв.

К XVI в. Россия уже была многонациональным и поликонфессиональным государством и включала в свой состав территории с этнически, религиозно и культурно различным населением, не одинаковым и по уровню своего хозяйственного, социально-экономического и политического развития. Достаточно ярко гибкая политика во взаимоотношениях Российского государства и нерусских народов проявилась в Среднем Поволжье. Вхождение народов этого региона (мордва, марийцы, удмурты, чуваши, татары и башкиры) в состав Российского государства растянулось на несколько столетий: у мордвы и марийцев этот процесс начался еще в XIII в., у значительной части других народов он связан с подчинением Вятской земли в 1489 г. Отголосок этого события отражен в сочинении А. Гваньини, в котором автор упоминал, что Вятка когда-то «была под властью татар, но Монарх Московии Василий (в действительности Иван III. — *Н. Ш.*), разбив татар, подчинил ее себе и включил в свой титул (назвал себя князем Вятским. — *Н. Ш.*)»[1]. Завоевав Вятскую землю, по свидетельству А. Гваньини, россияне не стали изгонять местное население, состоявшее в основном из чувашей, марийцев, удмуртов и татар. «Татары, рассеянные там и сям по реке Вятке, до сих пор живут в пустынных местах, ближе всего в устьях Вятки, где она впадает в огромную реку Каму»[2]. Значительная роль в осуществлении пророссийской политики в Поволжье принадлежала подконтрольному московским князьям Касимовскому царству, основанному в 1450 г. (территория северо-восточной части современной Рязанской области) и населенному татарами, мещерой, мордвой и русскими. Необходимо также отметить, что процесс освоения территорий Среднего Поволжья носил преимущественно военно-дипломатический характер. Особенно активно политика дипломатического давления на слабеющее Казанское ханство стала

© Н. О. Шкердина, 2005

осуществляться в 1-й половине XVI столетия при Василии III. Сохранилось упоминание о том, что «великий князь поставил над ними гнусного и неспособного царя по имени Шигалей… более преданного и расположенного к русским, нежели к ним»[3].

Политическая история Казани до 1552 г. — это история переворотов и прихода к власти ставленников то Москвы, то Крыма. Кроме того, еще «до взятия Казани Великий князь Иван Васильевич велел построить в 10 верстах от него городок с Кремлем на берегу Волги; он называется Свияжск и населен московскими людьми, которые и теперь там живут и ведут торговлю с Астраханью солью и разными дорогими шелковыми материями, привозимыми из Мидии и Персии»[4]. Таким образом, Свияжск должен был служить военной базой, которая одновременно могла оказывать влияние на торговою политику в Поволжье. Такие усилия экономически оправдывали себя. Так, англичанин Д. Флетчер, перед которым была поставлена цель расширения привилегий торговой Московской компании в Московии, уделил пристальное внимание оценке природных ресурсов территории Среднего Поволжья. Он писал, что наиболее «важным естественным произведением» являются меха, среди которых добывают «лучшие куньи из Сибири, Кадома, Мурома, Перми и Казани. Лучшие рысьи, беличьи и горностаевые… также из Новгорода и Перми»[5]. Другими из наиболее ценных продуктов экспорта он называет воск и мед, «которые вывозятся в довольно большом количестве за границу»[6]. Мед — «преимущественно … из мордвы и Кадома, близ земли черемисских Татар, также в большом количестве из областей: Северской, Рязанской, Муромской, Казанской…»[7]. В то же время правительство пристально следило за теми товарами, которые служили предметом торга с представителями инородческого населения. С. фон Герберштейн упоминал, что в «Татарию вывозятся (из Москвы иностранными купцами) седла, уздечки, одежды, кожа, оружие и железо… только украдкой или с особого позволения начальников в другие места, расположенные к северо-востоку»[8].

Падение Казанского ханства ознаменовало завершение вхождения основной массы народов Среднего Поволжья в состав Российского государства. После покорения Казани (1552) Иван Грозный «овладел и черемисой… Жители области платят великому князю дань, большей частью мехами»[9]. Среди покоренных народов упоминается мордва, у которой «собственные государи и князья, которые защищают их и правят ими; они им платят ежегодно дань, так же, как и великому князю, разными мехами»[10]. Кроме того, выступая в качестве вассалов московского

царя, мордовские князья, по свидетельству П. Петрея, должны были оказывать ему военную поддержку: «Понадобятся великому князю, и он позовет их, они приходили поспешно, в числе стольких тысяч, сколько он захочет»[11]. В XVII в. ситуация несколько изменилась. П. Петрей упоминает, что мордва «теперь платят дань москвитянам различными мехами… однакож не больше, сколько надумают сами, по доброй воле»[12].

Не менее интересно замечание Ж. Маржерета об ослаблении политики христианизации в 1-й четверти XVII столетия, что, повидимому, было связано с опасностью дестабилизации геополитической ситуации в Поволжье в период Смутного времени. Он упоминал, что под властью русских находятся «татары… сверх того мордва и другие магометанские нации, исповедующие каждая свою религию, которая не является ни христианской, ни магометанской, но, следуя своим причудам, поклоняются разным животным, не принуждаемы в религии»[13]. Эти сведения подтверждает и И. Масса[14].

Политика Российского государства по отношению к народам Среднего Поволжья во многом определялась сотрудничеством с национальными элитами, имевшими влияние на соплеменников. Если они шли на предложенные условия, за ними сохранялись определенные права и привилегии. Так, повествуя о взятии Казани, И. Масса писал, что один из сыновей хана Сафа-Гирея был пленен и привезен в Москву, где его «обратили в христианскую веру, назвав Александром, ибо его прежнее звание Утеши-Гирей, сверх того женили на московитке знатного происхождения и дали ему три области и городами Торжком, Тверью и Тороицем, чтобы он мог прилично содержать себя»[15]. А. Олеарий упоминает татарский город Касимов, «принадлежавший татарскому князю Касимову (на самом деле первым владельцем земель Касимовского царства был Касим-хан. — *Н. Ш.*). Здесь в старом каменном здании, некогда бывшем замком, жил молодой татарский князь Рес-Кичи, который еще несколько лет тому назад вместе с матерью и бабушкою своею подчинился великому князю. Этот город дан им был для кормления»[16].

На завоеванные территории переселяли русских, параллельно проводилась политика христианизации. И. Масса отмечал, что Иван Грозный, завоевав «царство Казанское, уничтожил все его привилегии и заселил его многими московитами»[17]. По сведениям П. Петрея, после взятия Казани по приказу Ивана Грозного там были восстановлены все фортификационные сооружения и построена кирпичная церковь в честь Девы Марии, оставался военный контингент в несколько сот солдат, назначен-

ных туда великим князем в караул. «Город открыт и не очень крепок, в нем не позволили жить ни одному татарину, а только русским, которым предписал великий князь явиться туда изо всех областей и владеть поместьем. Потому, что жителей он выгнал из города, расселил и ограбил, чтобы никто из них или из их потомков там не жил»[18]. Несмотря на жестокость, это все же была скорее вынужденная мера, поскольку Казанское, Астраханское и Крымское ханства находились в тесных политических взаимоотношениях с Турцией, которая оказывала поддержку агрессивным планам Крыма и Казани. Для ликвидации восточной угрозы требовалась идеология, которая могла бы противостоять распространению ислама на территории Среднего Поволжья. Казань, по-видимому, должна была стать одним из центров распространения православия в Поволжье. А. Мейерберг подтвердил это, упомянув о том, что после завоевания Иван Грозный «украсил Казань учреждением в ней митрополии и местопребыванием митрополита»[19]. В ряде источников XVII–XVIII вв. упоминается, что Казань стала резиденцией одного из 4 архиепископов.

Не менее любопытно упоминание в сочинении английского путешественника Д. Горсея, современника Ивана Грозного, об участии татар в подавлении восстаний, которые возникали в России в 1552–1557 и 1571–1574 гг. Горсей писал, что Иван Грозный использовал татар также «для подавления и усмирения тех его князей и бояр, кто, как он полагал, был недоволен и бунтовал против него из-за его жестокостей, кровопролитий, беспрестанных грабежей и казней знати»[20]. Автор упоминал и о 4 тыс. татар, принимавших участие в осаде и взятии Дерпта в период Ливонской войны. Несмотря на политику лавирования между представителями национальных элит и попытку ослабить внутриполитическое напряжение путем включения национальных военных подразделений в состав военного контингента, участвовавшего в военных действиях, методы присоединения долго оставались в народной памяти. Д. Горсей писал, что после завоевания Казани и Астрахани русский царь «покорил всех татарских князей и их земли и обратил в свое подданство многих знатных людей; это разорение до сего дня служит темами для скорбных рассказов и песен среди тех народов»[21]. Как видно, внутриполитическая ситуация на территории Среднего Поволжья в описаниях иностранных авторов на протяжении XVI–XVIII столетий оставалась нестабильной, несмотря на все усилия Российского государства. Здесь по разным причинам вспыхивали восстания. А. М. Курбский в своих воспоминаниях

красочно описал одно из них: «Ополчаются против его оставшие князи Казанские, вкупе со предреченными протчими языки поганскими, и воюют зелне, не токмо на град Казанский приходяще с великих лесов, но и на землю Муромскую и Новаграда Нижнего наезжают и пленят… А потом взяла была Черемиса Луговая царя собе с Ногайские орды, броняшеся християном и воююще»[22]. Я. Стрейс упоминал о мерах, предпринятых после одного из восстаний. В июле 1669 г. он посетил Чебоксары — «самый красивый и укрепленный город из встречавшихся мне в этом краю, он хорошо застроен, достаточно крепок, и по случаю бунта казаков в нем больше войск, чем прежде»[23]. Через несколько дней Стрейс побывал в Казани, где был приятно удивлен вниманием со стороны местного населения. Он отмечал, что в городе «живут русские и татары, повинующиеся наместнику; Кремль охраняется исключительно русскими, ни один татарин не имеет туда доступа под страхом смертной казни»[24]. Кремль был резиденцией особого воеводы, «который командует в военных делах», и наместника, который «распоряжается и управляет гражданскими»[25]. Кроме того, Стрейс подтвердил свидетельства ряда иностранных авторов о том, что Казань была резиденцией архиепископов.

После 1552 г. территория, на которой проживала основная масса народов Среднего Поволжья, активно включилась в систему административного управления Российского государства. Территория бывшего Казанского ханства перешла в подчинение Приказа Казанского дворца. А. Олеарий, описывая административно-территориальную систему управления Российского государства, упоминал Казанский и Сибирский приказы, в которых «слушаются и ведутся дела, как царств Казани и Сибири»[26]. Во 2-й половине XVI в. началось активное освоение Поволжья, строительство засечных черт. В 1555 г. были построены Чебоксары, Лаишев, Тетюши, Уфа и другие города.

Народы Среднего Поволжья интегрировались в структуру формировавшегося всероссийского внутреннего рынка, поскольку товары, добываемые и производимые здесь, являлись одной из важных статей экспорта и были необходимы для внутреннего потребления. В сочинении Г. К. Катошихина подробно описаны как административно-территориальная система управления народами Среднего Поволжья, так и характер их податей: «Приказ Казанского Дворца; а в нем сидит боярин, да думный дьяк, да два диака. А в том приказе ведомо Казанское и Астраханское царствы, и к Понизовые городы; и в те городы воеводы и к ним указы посылаются, о всяких делах, и с того приказу. А денежной

сбор собирается с Понизовых городов, которые блиски к Москве, с русских посадских людей и с крещеных и некрещеных татар, и мордвы, и черемисы, погодно, также и с таможен, и с кабаков, с откупов, на год блиско 30 000 рублев; а с медовых бортных угодий, и с ловель звериных, с лисиц и с куниц и с горностаев и с белки, звериной рухлядью и медом»[27].

Во 2-й половине XVII–XVIII вв. одними из важнейших направлений внутренней политики Российского государства стали аккультурация, интеграция и христианизация. Так, Я. Рейтенфельс, посетивший Россию в 1671–1673 гг., отмечал, что «Пермь, Устюг, Печора, Обдория, Мордва и Югория (от которой происходит народ и язык венгерский) и другие некоторые области имели некогда каждая свое особое наречие, подобно тому, как и ныне мосхам подвластны татары и лапландцы, хотя даже и последние так начали учиться русскому языку, что забывают мало-помалу родной. Так как царь прилагает всяческое старание к установлению одного языка, то и общераспространенная о русских поговорка (един царь, едина одежда, едина вера, одни деньги и один язык) в высшей степени, кажется, справедлива»[28]. Однако христианизация носила во многом формальный характер. Так, Д. Перри, посетивший Россию на рубеже XVII–XVIII вв. так описывал этноконфессиональную ситуацию, сложившуюся в Поволжье: «Мордва и мурзы и черемисские татары, живущие по сю сторону Волги, завоеванные около 140 лет тому назад, живущие деревнями вперемешку с русскими, находящиеся непосредственно под управлением царского правительства большей части в пределах Казанской провинции, — решительно отказываются принимать христианскую религию в той форме, в какой преподносят им ее русские, хотя последние не один раз предлагали им значительные выгоды и расширение их льгот в том случае, если они дадут окрестить себя в русскую веру. Все это, несмотря на то, что они ежедневно претерпевают (всякого рода) обиды и оскорбления от русских, главным образом за свое упорство в нежелании делать это»[29].

В XVIII в. Казань стала одним из центров распространения православия на территории Среднего Поволжья. И. П. Фальк сообщал, что в «Казани находится знаменитое училище для чувашей, черемисов, мордвы, вотяков, вогуличей и татар, которое заведено было в 1740 г. В сем училище обучаются дети сих народов российским и их собственным языкам, закону и другим наукам, дабы сделаться полезными между своими народами»[30]. В 1740 г. начала свою деятельность Контора новокрещенских дел в Казани, которая должна была способствовать распространению

христианства на территориях Казанской, Нижегородской, Воронежской и Астраханской губерний.

Несмотря на усилия правительства по христианизации народов Среднего Поволжья, языческие верования сохранились и в конце XVIII в. И. Г. Георги подчеркивал формальный характер христианизации чувашей: «Все почти с 1723 года крещены в Греко-российскую веру, которую, можно сказать, внешно исповедуют»[31]. Аналогичную ситуацию он отмечал и у марийцев: «Крещеные черемисы, число которых в одной Казанской губернии с 1723 по 1774 год умножилось до 6 580 мужских и 5 951 женских душ, а по сей 1795 год можно положить неошибочно втрое, содержат оные праздники, по большей части, тайно, а иногда берут и в самом торжестве язычников столько участия, сколько, укрываясь в том от духовенства, и избегая их изтязания, принимать могут»[32].

Таким образом, свидетельства иностранных авторов XVI—XVIII столетий содержат значительный массив данных, позволяющих оценить специфику политических, культурных и социально-экономических взаимоотношений Российского государства с нерусскими народами Среднего Поволжья.

Примечания

[1] **Гваньини А.** Описание Московии. М., 1997. С. 45
[2] Там же.
[3] **Петрей П.** История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. М., 1997. С. 196.
[4] Там же. С. 187.
[5] **Флетчер Д.** О государстве Русском // Россия XVI века. Воспоминания иностранцев. Смоленск, 2003. С. 21.
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] **Герберштейн С. фон.** Записки о московитских делах. СПб., 1908. С. 91.
[9] **Петрей П.** Указ. соч.
[10] Там же. С. 177.
[11] Там же. С. 178.
[12] Там же. С. 177.
[13] **Маржерет Ж.** Состояние Российской империи и великого княжества Московии // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. М., 1986. С. 237.
[14] См.: **Юрченков В. А.** Взгляд со стороны. Саранск, 1995. С. 122.
[15] **Масса И.** О начале войн и смут... // О начале войн и смут... С. 22.
[16] **Олеарий А.** Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. ... С. 417—418.
[17] **Масса И.** Указ. соч. С. 22.
[18] **Петрей П.** Указ. соч. С. 200.
[19] **Мейерберг А.** Путешествие в Московию // Утверждение династии. М., 1997. С. 131.
[20] **Горсей Д.** Записки о России XVI — начала XVII вв. М., 1990. С. 52.
[21] Там же. С. 51.

[22] **Курбский А. М.** История о великом князе Московском. Пг., 1914. Стб. 58, 66.
[23] **Стрейс Я.** Три достопамятных путешествия. М., 1935. С. 184.
[24] Там же.
[25] Там же. С. 185.
[26] **Олеарий А.** Указ. соч. С. 394.
[27] Цит. по: **Юрченков В. А.** Указ соч. С. 139.
[28] **Рейтенфельс Я.** Путешествие в Московию // Утверждение династии. С. 329.
[29] Цит. по: **Гераклитов А. А.** Несколько малоизвестных заметок о мордве иностранных путешественников конца XVII — начала XVIII вв. // Изв. Нижне-Волж. ин-та краеведения. Саратов, 1931. Т 4. С. 102.
[30] Цит. по: Документы и материалы по истории Мордовской АССР: В 4 т. Саранск, 1940. Т. 2. С. 152.
[31] **Георги И. Г.** Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1809. С. 35.
[32] Там же. С. 34.

Поступила 12.05.2004 г.

УДК 374.7(470.40/.43)

Л. А. Феклина

К ИСТОРИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ НАРОДОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В XVII —XVIII вв.

Школьное образование представляет тот фундамент, на котором строятся культура и духовное богатство общества. В дореволюционной России основная масса трудящихся была неграмотной, особенно среди нерусских народов (инородцы). Начало просвещению нерусских народов Среднего Поволжья и Приуралья (марийцы, мордва, удмурты, чуваши и др.) положила христианизация (с XVI в.). После падения Казанского ханства (1552) русское правительство в целях упрочения своей власти на присоединенных территориях срочно приступило к их монастырской колонизации. В средневолжском регионе строились города, основывались новые поселения; управление городским хозяйством и крестьянскими землями требовало грамотных людей, отсюда возникала потребность в специалистах для лечения больных, обучения детей, обеспечения монастырей духовными служителями. Многонациональное население края стремилось учить своих детей грамоте, повышать их культурный уровень так же, как это делалось в центральных районах России. Для удовлетворения этих потребностей надо было решать вопросы, связанные с организацией школ, обучением и воспитанием детей.

© Л. А. Феклина, 2005

В России школы при церквах стали открываться с XI в. Стоглавый собор (1551) обязал священников открывать при церквах приходские школы, в которые «все православные могли отдавать своих детей на учение грамоте»[1]. Школа считалась естественной принадлежностью прихода[2]. В действительности дела обстояли несколько иначе. Поэтому Московское правительство и Русская церковь, создав в г. Казани православную епархию (1655), направили туда архиепископа и 2 архимандритов в качестве первых православных проповедников: Гурия (1500—1563) и Варсонофия (1495—1576) — в Казань, Германа (1505—1562) — в Свияжск. Они и положили начало русификации и христианизации нерусского населения Среднего Поволжья. Миссионерство проповедников сопровождалось благотворительной деятельностью в разных формах: открытие приютов (воспитательные дома) для осиротевших детей, подкидышей, создание учреждений (имеются в виду епархии) для религиозного воспитания населения (обучение и воспитание новокрещеных детей и т. д.)[3].

Содержание и методы обучения в приходских и монастырских школах сводились главным образом к механическому заучиванию догм православной веры. Архиепископ Гурий под своим наблюдением держал под Казанью Успенский монастырь (с 1610 г. он стал называться Зилантовым), где открыл первую школу христианского типа для обучения грамоте и православной вере детей инородцев. В монастыре изучали русский язык и христианские заповеди. В конце XVII в. на территории мордовского края появились ремесленные школы, в которых дети богатых горожан обучались грамоте, письму и церковному пению; для выходцев из мещанских, купеческих семей, детей кустарей обучение проходило в частных мастерских. С середины XVII в. в Нижегородскую духовную семинарию принимали и детей мордвы (по 3 чел. в год)[4].

Географическое положение, размеры Казанской губернии, ее культурное и экономическое развитие давали основания назвать эту часть Поволжья Казанским краем. Для российского правительства эта административная единица долгое время была форпостом православия на границах христианской и исламской культур. Казань была важнейшим культурно-политическим центром не только края, но и России. Этому же способствовали развитая в городе традиция периодического и книжного издания, деятельность Переводческой комиссии православного миссионерского общества при Братстве святителя Гурия, Азиатская типография, специальные учебные заведения для инородцев. Первое историческое свидетельство о школе для детей инород-

цев относится к 1707 — 1709 гг. «В это именно время в Казани обучались 32 мальчика-инородца, отобранные у родителей и содержавшиеся на государево жалованье и корм. Им давалось по $1^{1}/_{2}$ четв. ржаной муки на человека, круп по 1 четв. на всех (в месяц), соли — сколько понадобится; платья по 2 рубахи, по паре черевиков, по шубе, кафтану и по шапке в год, да денег по две деньги на день. Книги для учения были тоже от казны. А учили их архиерейский певчий с жалованьем по 6 ден. в день... Школа эта по распоряжению казанского губернатора (гр. П. М. Апраксина) в 1709 г. была закрыта и ученики ея распущены по домам, для того, чтобы оныя, новокрещенные дети, будучи в Казани без отцов и матерей своих, не начали помирать, а другие не заболели»[5].

Учеба в ней была прервана вмешательством светской власти, и школьное просвещение инородцев в Казани возобновилось только через 10 с лишним лет, силой самих обстоятельств. Присланный в 1719 г. в Казань из Александро-Невской лавры домовый архиерейский иеромонах Алексий Раевский (казанский уроженец и бывший миссионер) крестил несколько сот черемисов и, повидимому, завел школу. В 1720 г. Сенат ассигновал 1 тыс. руб. из казанской губернской канцелярии на новокрещеных, которые были израсходованы на церкви и школы. Появился и другой повод поднять вопрос о школах для инородцев — в епархии обнаружились случаи отхода от христианства крещеных магометан, в связи с чем преосвященный Тихон писал: «Надлежит ради истинного познания христианского закона и произведения во священный чин, со увещанием отобрать несколько человек детей и обучить их славянской грамоте...»[6]. В 1712 — 1720 гг. у митрополита Тихона в Казани обучалось около 20 черемисских детей. Официальное открытие новокрещенской школы состоялось в 1722 г. В 1723 г. при архиерейском доме митрополит Тихон основал семинарию (архиерейская школа); предполагается, что новокрещенская школа в 1722 г. вошла в ее состав в качестве епархиальной, а в 1732 г. семинария преобразована в духовную академию[7].

В правительственных указах говорилось и о том, что «учение детей грамоте» необходимо проводить не только при архиерейском доме, но и при обычных монастырских школах уездных и провинциальных городов[8]. Указанные мероприятия, хотя и проводились нередко насильственными мерами, в целом способствовали дальнейшему развитию духовных школ.

В начале XVIII в. в Среднем Поволжье и Приуралье работали только духовные школы в уездных городах и функционировали

непостоянно. В них училось небольшое количество учащихся. Родители неодобрительно относились к «поповскому учению в монастыре», то есть противились по-своему процессу христианизации населения. Грамотных людей было мало даже в городах. Н. В. Никольский указывал, что на 3—5 тыс. чел. приходился всего один грамотный горожанин, не считая служителей духовенства[9].

Некоторые данные о Казанской семинарии и состоявшей при ней новокрещенской школе сообщали проезжавшие в 1733 г. через Казань члены Петербургской академии наук И. Гмелин и Г. Ф. Миллер. Посетив в октябре Зилантов монастырь, они нашли там, кроме русских учеников, представителей 5 народностей: чувашей, черемисов, мордвы, калмыков и татар. «По-русски они умели очень немного, тем не менее каким-то образом ухитрялись ежедневно преподавать им философию... русскую речь, основания христианской религии, латинский язык»[10].

Новокрещенские школы — православно-миссионерские учебные заведения, открывшиеся для распространения и укрепления христианской веры среди народов Среднего Поволжья. Организацией их занимались Комиссия новокрещенских дел (1731—40), позже — Новокрещенская контора (1740—64). Деятельность новокрещенских школ связана с именами православных миссионеров казанского края А. Раифского, Гавриила, Луки (Конашевича), Д. Сеченова и других. Первые новокрещенские школы (как монастырские) открылись в Казани при Зилантовом (Успенском) и в Свияжске при Богородицком монастырях в XVI—XVII вв. В 1735 г. Священный Синод издал указ об учреждении новокрещенских школ для обучения детей крещеных удмуртов, мордвы, чувашей, марийцев в Казани, Цивильске, Царевококшайске, Елабуге. В каждой школе предполагалось обучать 30 учеников (по 10 вотяков, чувашей и мордвы). Слушая уроки вместе с русскими воспитанниками семинарии по тем или иным предметам семинарского курса, инородцы остальное время дня жили изолированно от них, составляя отдельную группу — «новокрещенскую школу». Содержалась она не на общие семинарские средства, а на суммы, ассигнуемые на новокрещенские дела. Заведование их содержанием лежало на особом должностном лице. В 1735 г. им был Никита Ложников[11].

В 1724 г. в Казанской школе обучалось 14 чувашей, мари и мордвы, в 1733 г. из 183 учащихся семинарии было уже 18 новокрещенов разных народов. Выпускники семинарии пополняли ряды священнослужителей. Казанская новокрещенская школа размещалась в одном здании с семинарией до 1750 г.,

когда начались занятия в новом, специально для школы выстроенном помещении в Федоровском монастыре (1747)[12].

По данным Т. И. Петровой, в 1750–1773 гг. в 4 новокрещенских школах обучались и жили чуваши, марийцы, мордва, башкиры, калмыки, мещеряки[13]. На содержание каждого школьника по смете выделялось 7 руб., на 200 человек — 1 400 руб. ежегодно. Остальные расходы составляли 1 541 руб. 20 коп., в том числе на жалованье учителям — по 30 руб., лекарям — по 80 руб., на лекарства — 100 руб., прочее — на содержание прислуги, покупку книг, бумаги, свеч, дров и на ремонт. Всего на содержание 4 школ было определено 2 912 руб. 20 коп.[14]

В новокрещенские школы детей принимали с 6–7 лет. Учебу они заканчивали через 12–13 лет[15]. Суровые условия жизни и учения вели к высокой заболеваемости, отсеву и смертности детей, в связи с этим во 2-й половине XVIII в. были проведены преобразования новокрещенских школ: уменьшилось их число, сократились сроки обучения до 5–9 лет, расширилась программа за счет введения медицины и церковной живописи, совершенствовалась методика преподавания[16]. С 1745 г. в школу начали принимать детей с 10 лет, физически крепких, с согласия их родителей, которые освобождались от некоторых повинностей или получали денежное вознаграждение. В новокрещенских школах, согласно инструкции Синода, принято «обучать оных новокрещенских детей русской грамоте по алфавиту и слогах букваря с десятисловием, часослова, псалтыря и катехизиса и скорописи»[17].

В Нижегородской новокрещенской школе учились дети мари, мордвы и чувашей из Курмышского, Алатырского, Ядринского, Саранского, Петровского уездов. Из 50 мест 30 отводилось инородцам. Новокрещенская контора обращала внимание на «природный язык» учеников; «...священнику вменять в обязанности, чтобы он знал язык инородцев, — подчеркивалось в наставлении, — чтобы дети своих природных языков не забывали»[18]. В Свияжской новокрещенской школе инородцам отводилось по 10 мест, в том числе мордве[19]. По регламенту Синода Казанская и Свияжская новокрещенские школы принимали на учебу до 50 детей каждая, Царевококшайская и Елабужская — до 30 мальчиков. При комплектовании учитывалось непременное правило: чтобы из общего количества детей разных национальностей было поровну. Все новокрещенские школы в 1754–1772 гг. выпустили 2 535 учеников, а в 1785–1800 гг. — 1 750[20].

Духовные лица оказались первыми сочинителями словарей на языках народностей Поволжья. Так, Г. Ф. Миллер во время

пребывания в Казанской и Вятской губерниях составил «Словарь на черемисском, чувашском, вотяцком, мордовском, пермском и зырянском языках», с российским переводом (1733—1734). Словрь опубликован в 1791 г. в приложении к «Описанию живущих в Казанской губернии языческих народов».

Деятельность правительства России в области просвещения населения продолжилась с созданием в 1782 г. в стране «Комиссии об учреждении народных училищ в Российской империи», которая в течение 3 лет занималась разработкой школьного устава, составлением учебных планов, изданием учебников, методических инструкций и подготовкой учителей. В октябре 1785 г. был подписан царский указ, установивший единую систему обучения населения, а в августе 1786 г. был утвержден «Устав народных училищ Российской империи», согласно которому в стране учреждались учебные заведения 2 типов: главные и малые народные училища. Главные народные училища образовывались в каждом губернском, малые — в каждом уездном городе. Срок обучения в главном училище составлял 5 лет (4 класса), в малом — 2 года (2 класса)[21].

Таким образом, в стране законодательно утверждалась государственная система общеобразовательных учебных заведений, где могли совместно обучаться мальчики и девочки из непривилегированных сословий. Народные училища были изолированы от существовавшей системы обучения дворянства и духовенства.

Первыми духовными учебными заведениями в мордовском крае были семинарии в Саранске (1778) и Алатыре (1803). В 1787 г. в Саранске было открыто малое народное училище, которое в 1807 г. было преобразовано в уездное. В дворянских имениях и вотчинах создавались домашние и вотчинные школы, нередко для детей крепостных. Среди них была школа для малолетних в имении графа П. А. Румянцева-Задунайского в с. Чеберчине[22]. В марийском крае первое малое народное училище было открыто в г. Космодемьянске в 1791 г. Оно состояло из 2 классов. В программу обучения входило: в 1-м классе — чтение, письмо, изучение цифр, сокращенный катехизис, Священная история и основы грамматических знаний, во 2-м — катехизис, чтение книги «О должностях человека и гражданина», арифметика, Священная история и грамматика, чистописание и рисование. Занятия проводились ежедневно, кроме дней церковных праздников. По средам и субботам учебные предметы не преподавались, вместо этого дети заучивали молитвы[23].

Расширение сети учебных заведений шло медленно. Система обучения в народных училищах была далека от совершенства и охватывала обучением небольшую часть населения. Сказывалось отсутствие централизованного руководства учебными заведениями. По уставу 1786 г. оно возлагалось на губернаторов, которые через приказы общественного призрения и директора училища контролировали деятельность народных училищ в губернии.

Заслуживает внимания деятельность епископа Нижегородской епархии Дамаскина, который за десять лет управления епархией (1783–1794), преобразовал и работу семинарии. По его распоряжению, свидетельствует иеромонах Макарий, «для обращения инородцев в христианство», введено преподавание татарского, мордовского и чувашского языков. В 1785 г. по указанию императрицы Екатерины II под руководством Дамаскина был составлен «Словарь языков разных народов в Нижегородской епархии обитающих, именно россиян, татар, чувашей, мордвы и черемис...». Кроме многоязычного словаря его ученики, «природою из мордвы», перевели на мордовский язык Катехизис (1788), Священную историю (1790) и другие православные тексты[24].

Первые светские школы в Поволжье и Приуралье стали открываться с 1786 г. после утверждения «Устава народных училищ Российской империи». По неполным данным, к концу XVIII в. в Среднем Поволжье и Приуралье насчитывалось 32 училища, из них главных — 8, малых — 24. В Казанской губернии было 12 училищ, Вятской и Симбирской — по 7, в Уфимской — 4. По всей России таких учебных заведений было 316 (18 тыс. учащихся)[25].

В Москве и Санкт-Петербурге действовали созданные Екатериной II народные училища, академия наук и университет, профессиональные и закрытые сословные учебные заведения, музеи и библиотеки, предоставлялась возможность получить современное образование в домашних условиях или за границей. В провинции ничего этого не было. Комиссия, созданная императрицей для реформирования российского образования, подготовила к 1786 г. нормативную учебно-методическую базу. Через учительскую семинарию, выделившуюся в самостоятельное учебное заведение из Петербургского главного народного училища, были подготовлены учительские кадры с целью повсеместной деятельности в малых и главных народных училищах. Однако не везде приказы общественного призрения, на попечении которых находились учебные заведения, добросовестно заботились о всесословной бесплатной школе на местах, поэтому Екатерина II, предупреждая возможность нежелания заниматься школьным

делом, в своих указаниях обязала генерал-губернаторов не только участвовать в развитии образования, но и финансово поддерживать его.

Система образования на территории Пензенской губернии начала складываться на рубеже XVIII—XIX вв. Был разработан проект обязательного обучения грамоте мужского сельского населения (1770) и приняты школьные уставы (1786, 1803). Одними из первых появились духовные образовательные учреждения: духовная семинария в Казанском монастыре под г. Нижний Ломов (1780) и Пензенская духовная семинария (1800)[26].

Система образования в чувашском крае формировалась несколько позднее. В XVIII в. более 500 чувашских детей окончили новокрещенские школы в Свияжске и Казани. Первые народные училища были открыты в г. Алатырь (1787), Чебоксары (1789), Ядрино (1791). Из-за финансовых затруднений новокрещенская школа в г. Цивильске не была открыта. Вследствие реорганизации в системе новокрещенских школ (1751) Елабужская и Царевококшайская школы были объединены с Казанской. С начала XIX в. открывались приходские, удельные и казенные начальные училища, преподавание в которых велось на русском языке. За годы существования новокрещенских школ в них прошло обучение более 15 000 чувашей[27] .

В 1786 — 1790 гг. в народном образовании произошли серьезные изменения к лучшему: в регионах России была создана система начальных и средних учебных заведений на всесословной и бесплатной базе, улучшилось обеспечение их педагогическими кадрами, учебниками и методической литературой. Но перед русской общеобразовательной школой стояло много нерешенных проблем. Отечественным просветителям, деятелям образования предстояло приложить немало усилий, чтобы доказать обществу необходимость школы и знаний.

В 1802 г. было образовано Министерство народного просвещения, которое приступило к созданию централизованного управления образовательным процессом. В 1804 г. были утверждены «Устав университетов Российской империи» и «Устав учебных заведений, подведомственных университетам». Страна была разделена на 6 учебных округов, в каждом из которых учреждался университет. В Казанский учебный округ вошли: Казанская, Нижегородская, Пензенская, Астраханская, Саратовская, Симбирская, Оренбургская, Пермская и Вятская губернии[28].

Таким образом, история просвещения народов Среднего Поволжья XVII—XVIII вв. (открытие разного типа учебных заве-

дений, организация учебно-методической базы, финансового обеспечения, воспитательная и кадровая политика государства и общества и т. д.), связанная с распространением православия и крещения, подготовила почву для создания в начале XIX в. единой системы образования, становления государственно-общественного управления им, сохранения и развития национальных школ, языков, культур.

Примечания

[1] Педагогическая энциклопедия: В 4 т. М., 1965. Т. 3. Стб. 509.
[2] См.: **Владимирский-Буданов М.** Государство и народное образование в России с XVII века до учреждения Министерств. СПб., 1874. С. 41.
[3] См.: **Алексеев Г. А.** К истории просвещения в Среднем Поволжье. Чебоксары, 1990. С. 15.
[4] См.: **Осовский Е. Г.** Образование / Е. Г. Осовский, Л. И. Савинов // Мордовия: Энцикл.: В 2 т. Саранск, 2003. Т. 1. С. 55.
[5] **Харлампович К. К.** Казанские новокрещенские школы. Б. м., б. г. С. 5—6.
[6] Там же. С. 6—7.
[7] Там же. С. 9.
[8] См.: Полное собрание законов Российской империи с 1649 года: В 45 т. М., 1830. Т. 5. С. 317. Далее: ПСЗ.
[9] См.: **Алексеев Г. А.** Указ. соч. С. 8.
[10] **Харлампович К. К.** Указ. соч. С. 12.
[11] Там же. С. 14.
[12] Там же. С. 15.
[13] См.: **Петрова Т. Н.** Школа и просвещение Чувашии в XVIII в. Чебоксары, 1994. С. 21.
[14] См.: **Харлампович К. К.** Указ. соч. С. 31.
[15] Там же. С. 72.
[16] См.: **Осовский Е. Г.** Новокрещенские школы // Мордовия. 2004. Т. 2. С. 104.
[17] См.: **Харлампович К. К.** Указ. соч. С. 72.
[18] Там же.
[19] См.: **Осовский Е. Г.** Образование.
[20] **Алексеев Г. А.** Указ. соч. С. 10.
[21] ПСЗ. Т. 12. ц 16421.
[22] См.: **Осовский Е. Г.** Образование.
[23] См.: **Трефилова А. Т.** Очерки истории марийской начальной школы дооктябрьского периода. Йошкар-Ола, 1957. С. 19—20.
[24] См.: **Феоктистов А. П.** Языковая ситуация в регионах Поволжья в XVI—XIX вв.// История, образование и культура народов Среднего Поволжья. Саранск, 1997. С. 180—181.
[25] См.: **Дмитриева В. И.** Народное образование / В. И. Дмитриева, С. Г. Разуваев // Пензенская энциклопедия. М., 2001. С. 374.
[26] См.: **Таймасов Л. А.** Новокрещенские школы // Краткая Чувашская энциклопедия. Чебоксары, 2001. С. 297.
[27] ЦГА РМ, ф. 97, оп. 1, д. 504. л. 113.
[28] Там же.

Поступила 29.04.2004 г.

394 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 335.442:624.05

Э. Л. Дубман

ЗАКАМСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ И НАЧАЛО СТРОИТЕЛЬСТВА ОБОРОНИТЕЛЬНОЙ ЛИНИИ В ЗАВОЛЖЬЕ (1731 г.)

Добившись в первые десятилетия XVIII в. впечатляющих успехов на западных границах (выход к Балтике), Россия традиционно обращала взор на юг и юго-восток. Идея необходимости эффективной защиты пограничных со степью территорий возникла еще в период правления Петра I. С середины 1710-х гг. правительство поставило перед собой задачу оградить от нападений кочевников юго-восточный регион Европейской части России, создать новые районы для земледельческого расселения. Новая тенденция окончательно сформировалась к концу 1720-х гг. и начала претворяться в жизнь в начале правления Анны Иоанновны, когда правительство приняло решение об одновременном строительстве 2 укрепленных линий — Украинской и Закамской[1].

Весной 1731 г. для выполнения этого решения в Заволжье была организована Закамская экспедиция. Ее сотрудники под руководством тайного советника Ф. В. Наумова в течение лета 1731 г. провели рекогносцировочные работы и составили первый предварительный проект возведения нового оборонительного рубежа. Этот период в деятельности Закамской экспедиции отражен в предшествующих статьях автора[2]. Целью данной работы является реконструкция организации и конкретного процесса строительства, осуществлявшегося осенью 1731 г. В предлагаемом ракурсе тема не рассматривалась и является новой для изучения истории государственного освоения Заволжья в XVII–XVIII вв. Раскрывается она в основном на материалах фонда Сената Российского государственного архива древних актов (РГАДА).

Позиция центра по отношению к деятельности экспедиции в Заволжье состояла в том, чтобы в конце лета — начале осени 1731 г. от проектных работ сразу же перейти к строительству линии. Однако Наумов и его сотрудники осторожно пытались доказать, что развернуть полномасштабное строительство в этом году по вполне объективным обстоятельствам не удастся. Руководитель инженерных работ капитан-поручик И. А. Бибиков, например, писал, что если приступить к строительству в конце лета — начале осени, то земля не успеет «отлежаться», замер-

© Э. Л. Думбан, 2005

знет, и ее размоет весенней водой[3]. О состоянии дел в Заволжье к осени 1731 г. свидетельствует «эстракт» из доношений в Сенат Наумова и его помощника полковника И. Оболдуева, датированный 12 августа. Содержание этого документа показывало настроение руководителей экспедиции, готовых как будто бы к полномасштабным строительным работам и вместе с тем выражавших сомнение в возможности начать их этой осенью. Судя по «эстракту», подготовка к возведению линии шла полным ходом: вся территория ее размещения была осмотрена, составлены ландкарты и описания, в район будущего строительства выдвинули «пригородочных» солдат, обязанных заготавливать к будущим крепостям бревна, уже началась рубка леса, который предполагалось зимой вывезти к местам строительства. Вполне объяснимо, что тайному советнику необходимо было представить прежде всего положительные результаты деятельности своей команды. В то же время в донесениях ясно читалась мысль о том, что главные, наиболее трудоемкие земляные работы лучше всего было бы отложить на следующий год. Основное препятствие состояло в отсутствии рабочей силы — мобилизованных на строительство крестьян Казанской губернии. Руководители экспедиции постоянно обращались к казанской администрации, жаловались в центр. Однако губернские власти так и не смогли в указанные сроки прислать на стройку 3 тыс. крестьян и изготовить для них инструмент. Жесткую позицию продолжал занимать генерал-лейтенант В. П. Шереметев, руководивший войсковой группой, расквартированной в Закамье. Он заявил, что если до 10 сентября работные люди и провиант не прибудут в расположение экспедиции, то к работам приступать не следует, так как не позднее 1—10 октября он отзовет из района строительства драгунские полки[4].

В то же время Наумов рассматривал возможность начала строительства линии и без полков Шереметева. В случае спокойствия башкир для обеспечения безопасности района работ должно было хватить одного казанского драгунского полка и «пригородочных солдат», непосредственно подчиненных руководству экспедиции. В случае присылки из Казани работных людей и провианта, тайный советник предлагал развернуть «линейные работы» на самых опасных участках — «проходах от Сергиевска к Кондурче», и приступить к возведению крепости на Кондурче[5]. Таким образом, даже среди руководства экспедиции были колебания в целесообразности начала крупномасштабного строительства в 1731 г.

Однако все эти объяснения правительство не принимало во внимание. Тем более, что с Украины, где также приступили к созданию новой оборонительной линии (Украинская), шли бодрые рапорты. Руководство Закамской экспедиции буквально принуждали приступить к линейным работам незамедлительно. Например, в указе от 26 июля 1731 г. содержалась установка на срочное, «не упуская лета», начало строительства укреплений[6].

Неустанная деятельность руководства экспедиции и постоянное подталкивание из центра дали себя знать. Хотя и с опозданием, но подготовительные работы к строительству линии постепенно завершались. 3 сентября казанский губернатор князь М. В. Долгорукий сообщил в Москву, что инструмент для экспедиции делается по реестру, подготовленному командой Бибикова. Уже на первый год требовалось более 5 тыс. лопат, почти столько же кирок, более 2 тыс. мотыг, 3 тыс. топоров, 2 тыс. тележек для вывоза земли, 2 тыс. носилок, 70 буравов и т. д.[7] 8 сентября из Уфимской провинции были направлены в Москву 2 донесения о призыве в Уфу башкирских старейшин и объявлении им указа о строительстве новой линии и крепостей[8].

Летом — осенью 1731 г. «столицей» Закамской экспедиции стал пригород Сергиевск. Сок в то время был вполне судоходной рекой, поэтому инструменты и прочее оборудование из Симбирска и Казани отправлялись к Сергиевску как водным путем по Волге и далее по Соку, так и сухопутным[9]. В пригороде располагался штаб и основные службы, создавались склады для оборудования и провианта. В его окрестностях, в удобных местах, при редутах, возведенных еще при Петре I, обустраивались воинские подразделения и рабочая сила. 17 сентября подполковник А. Змецв привел к Сергиевску солдат из закамских пригородов. 19 сентября туда же прибыли из войсковой группы, подчиненной Шереметеву, 2 полка во главе с бригадиром С. Друмантом. В этот же день из Казанской губернии явились мобилизованные к «линейной работе» крестьяне.

К 20 сентября все было готово к сооружению новой линии и, как сообщал Наумов, именно в этот день началось ее строительство. Места для начала работ руководство экспедиции выбрало практически без согласования с центром. Было решено одновременно строить в 3 местах, на участках, разбросанных по большой дуге: у впадения в Сок Кондурчи, при так называемом Красном Яру, и от Сергиевска к Тарханскому лесу.

Этот выбор хорошо согласовывался с вариантом проекта, разработанным инженерами экспедиции. 23 сентября на устье Кондурчи для рубки леса, строительства крепости и палисадника был послан подполковник Змецв с 1 тыс. пригородочных солдат. Еще 600 солдат из закамских городков во главе с подполковником Есиповым отправили на такие же работы вверх по р. Кондурче под Тарханский лес, где предполагалось построить еще одну крепость[10]. Основные же силы, все мобилизованные крестьяне, были поставлены на рытье рва и насыпку вала от пригорода Сергиевска в направлении «Каменного» редута[11] к реке Кондурче. Полки Друманта были распределены на разъезды и караулы для прикрытия всех работавших от нападения кочевников, но основной их лагерь находился неподалеку от Сергиевска, рядом с Липовским редутом[12].

Строительство линии шло медленнее, чем предполагалось, из-за того, что «земля зело крепка, камениста и гниловата»[13]. Однако в донесении, отправленном из Сергиевска 12 октября, сообщалось, что работы проводились быстро и споро; выстроено 8 км линии, на устье Кондурчи заложена крепость и поставлен палисад. Вторую же крепость на Кондурче под Тарханским лесом так и не начали — «за нынешним осенним неспособным временем и за снегом... (крепости. — *Э. Д.*) не заложено», смогли только заготовить для нее лес.

Осенние холода, дожди и даже снег начались в этом году раньше, чем обычно. О неблагоприятных погодных условиях 1-й декады октября имеется несколько свидетельств непосредственных участников экспедиционных работ. 9 октября Шереметев указал своим полкам «за снегом и за неимением кормов» оставить район строительства и вернуться на зимние квартиры в «черемшанские лагеря». После ухода регулярных войск работы у Сергиевска продолжались еще 2 дня — до 11 октября, а затем мобилизованных крестьян распустили по домам[14]. Работы продолжались без выходных с 20 сентября по 10 октября включительно.

Ход подготовительных работ и само строительство зависели прежде всего от своевременной мобилизации крестьян, которая проводилась местными губернскими властями неудовлетворительно. Судя по сохранившейся ведомости, их основное количество (2 653 чел.) прибыло к Сергиевску только 19 сентября. В последующих числах сентября и октября крестьяне приходили незначительными группами: 24 сентября — 8 чел., 26 сентября — 161, 3 октября — 85, 6 октября — последние 9 чел. Всего с

19 сентября по 6 октября удалось собрать 2 916 чел., чуть менее, чем было первоначально запланировано.

Присланные крестьяне были заняты на линейной работе, т. е. копали ров и насыпали вал. Для «понуждения» к каждому десятку работных людей был приставлен драгун, а то и унтер или обер-офицер[15]. Вместе с крестьянами на строительстве линии были заняты и пригородочные солдаты, та их часть, которая осталась от отправленных «на устье Кондурчинское в прибавок к мензелинским». Распределение рабочей силы, вся инженерная часть, ответственность за соблюдение технологии строительства была возложена на команду Бибикова. Ежедневно в экспедиции составлялись специальные ведомости о количестве людей, выходивших на земляные работы.

По тогдашним фортификационным правилам существовали особые пропорции между отдельными элементами системы вала и рва, которые необходимо было соблюдать. Для постоянного инженерного надзора за этими параметрами требовалось иметь в экспедиции специальные шаблоны. Но, по всей видимости, осенью 1731 г. это требование не соблюдалось. Соответственно в размерах и в соотношении отдельных частей укреплений были допущены ошибки. После завершения работ Бибиков в отчете писал, что ров был сделан шириной у поверхности — 2 сажени 1 аршин 10 вершков (5,42 м), глубиной — 1 сажень (2,13 м), шириной в нижней части по дну — 1 сажень (2,13 м). За время линейной работы из рва было «вынето земли и употреблена на вал кубических 7 518 сажен»[16]. Все сделанное было отражено на специальном чертеже, отправленном в столицу. На нем показаны: «линия вновь делать зачата» протяженностью от Сергиевска около 8 верст[17], вал немного переходил Казанскую дорогу и завершался у «Казанского оврага»[18]. Для Кондурчинской крепости у Тарханского леса строительные работы ограничились лишь заготовкой леса[19]. На Соку при устье Кондурчи солдаты не только заготовили бревна и вывезли их на строительную площадку, но и приступили к устройству палисада. В общей сложности палисад был поставлен на 3 полигонах протяженностью 314 саженей 2 аршина (более 670 м). Кроме того, внутри будущей крепости построили 2 избы и кузницу. При возведении этой крепости «у Красного Яра» отчетливо проявился первоначальный замысел Наумова и Бибикова: по Соку от устья Кондурчи до Сергиевска ограничиться созданием на правом берегу «на перелазах» системы локальных укреплений —

крепостей, фельдшанцев, редутов. Непрерывную линию здесь устраивать не предполагалось.

Наконец, в Сергиевске 52 солдата возвели «деловой двор» с крытыми сараями для хранения материалов из дерева. На этом дворе тоже были устроены 2 избы и кузница. Еще полсотни солдат было занято у «зженья уголья и у воски лесу»[20]. Эти работы могли проводиться гораздо быстрее, если бы использовались лошади драгунских полков из команды Шереметева, отказавшего Наумову в этой просьбе. Пришлось использовать лошадей пригородочных солдат.

Посланный отчет в столице приняли, но выразили иные взгляды на начало строительства. В указе, датированном 2 октября, но присланном в Заволжье только 15 октября, предписывалось начать строительство от пригорода Алексеевска «по реке Кондурче» и далее по Соку к Сергиевску по правому берегу «подле самых тех гор»[21]. К выполнению этого распоряжения удалось приступить только в 1732 г.

После завершения строительных работ Наумов и Оболдуев были вынуждены отправиться в Симбирск для выяснения ситуации с набором ландмилицких полков: от посланных для этого офицеров никаких известий не поступало. Активная деятельность руководства экспедиции продолжалась до конца 1731 г. В конце осени в Казани сменили губернатора, а непримиримый противник деятельности Закамской экспедиции Шереметев был отправлен губернатором в Киев[22].

С наступлением зимы в районе работ наступило затишье. Часть персонала экспедиции разместилась, по всей видимости, в Сергиевске. Руководство отправили в провинциальный центр Симбирск. Отсюда зимой Наумов и приставленный к экспедиции гвардейский подпоручик И. Давыдов должны были отправиться с отчетом в Москву и Санкт-Петербург. В донесении о планах подготовки к новому строительному сезону тайный советник запрашивал инструменты и материалы уже на 10 тыс. работников. Наученный горьким опытом, руководитель экспедиции предлагал также за дополнительную оплату для перевозок грузов использовать лошадей пригородочных солдат[23]. 18 декабря из Сената к Наумову был отправлен, по всей видимости, последний в этом году указ. В основном он касался подготовки населения Казанской губернии к строительным работам 1732 г. Тайный советник должен был срочно составить и прислать сенаторам график сроков строительства линии и список численности необходимых рабочих на новый сезон. Казанскому губернатору рекомендовалось

составить росписи на 5 и 10 тыс. душ в зависимости от того, сколько работников затребует руководство экспедиции. Отдельно в указе затрагивался вопрос сбора в одно место набранных в ландмилицию людей «из прежних служб» и их обучения, о чем настаивал Наумов. В осуществлении этой идеи ему отказали[24].

Несмотря на даже не предвиденные осложнения, работу Закамской экспедиции в 1731 г. можно считать вполне удовлетворительной. Обследование огромной территории, создание начального проекта линии, проведение строительных работ и сохранение при этом нормальных отношений с башкирским населением, несомненно, следует считать удачным началом возведения нового оборонительного рубежа на юго-востоке Европейской части России.

Примечания

[1] Широко используемое в настоящее время название «Новая Закамская линия» появилось лишь во 2-й половине XIX в.

[2] См.: **Дубман Э. Л.** У истоков Закамской экспедиции // Краеведч. зап. Самара, 2003. Вып. 10; **Он же.** Военный инженер Илья Бибиков и строительство Новой Закамской линии // Самарский край в жизни и творчестве выдающихся личностей. Самара, 2003.

[3] РГАДА, ф. 248, оп. 8, д. 478, л. 229 об.

[4] Там же, л. 240.

[5] Там же, л. 239—240 об.

[6] Там же, л. 141.

[7] Там же, л. 216, 240 об.

[8] Там же, л. 310.

[9] См.: **Шереметев П.** Владимир Петрович Шереметев. 1688—1737: В 2 т. М., 1914. Т. 2. Прил. ц 26. С. 54.

[10] РГАДА, л. 328.

[11] Сведения об этом редуте больше нигде не встречаются.

[12] РГАДА, л. 309, 312, 313—313 об.

[13] Там же, л. 328 об.

[14] Там же, л. 319—319 об.

[15] См.: **Шереметев П**. Указ. соч. Прил. ц 23—24. С. 48—49.

[16] РГАДА, л. 417 — 418 об.

[17] РГВИА, ф. 349, оп. 45, д. 4189, 3954.

[18] Там же, д. 2279.

[19] РГАДА, л. 419 об.

[20] Там же, л. 419—419 об.

[21] См.: **Шереметев П.** Указ. соч. Прил. ц 25. С. 50—51; РГАДА, л. 322.

[22] См.: **Шереметев П.** Указ. соч. Т. 1. С. XXXV; Т. 2. С. 460.

[23] РГАДА, д. 481, л. 2.

[24] См.: **Шереметев П.** Указ. соч. Т. 2. Прил. ц 30. С. 57.

Поступила 27.04.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 401

УДК 27–788:316.48

В. Б. Смирнова

МОНАСТЫРЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ: К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ САРОВСКОЙ ПУСТЫНИ С КРЕСТЬЯНСКИМ МИРОМ

Принято считать, что Саровскую пустынь окружала безлюдная лесная глушь. В действительности это было не совсем так. За лесом простирался безбрежный крестьянский мир. Вблизи от пустыни проходил оживленный тракт, связывавший юг России с Макарьевской ярмаркой. По реке Мокше сплавляли хлеб, лес и продукцию лесных промыслов в Нижний Новгород, Рязань, Москву, Моршанск и другие города. Исконное население все активнее осваивало богатые природные ресурсы. Земля вокруг монастыря принадлежала ясачной мордве, служилым татарам и русским помещикам. Используя разные методы, монастырь постепенно расширял свои земельные владения, тем самым вступая на путь острых столкновений с интересами крестьянского мира[1].

Крестьянский мир — понятие широкое. Применительно к нашей теме к нему можно отнести, во-первых, население, исповедовавшее старообрядчество, язычество и ислам; во-вторых, православных монастырских прихожан, трудников, паломников, послушников; в-третьих, наемных монастырских работников, включая подрядные артели; в-четвертых, местных крестьян, торгующих у стен монастыря и на сельских рынках продукцией своего хозяйства, и приезжих крестьян — оптовых скупщиков продукции монастырского лесного хозяйства. В нашем сообщении речь пойдет только о крестьянских общинах, страдавших от соседства со стремительно расширявшейся вотчиной крупного духовного феодала, каковым являлся монастырь.

«Тишина и безмолвие», к которым стремился основатель пустыни о. Иоанн, оказались обманчивыми. Район был неспокойным. Еще жили в памяти крестьян события разинского движения, и топор дровосека по-прежнему легко превращался в оружие. По мере роста территориальных претензий монастыря увеличивался радиус «неспокойного» района. В столкновениях с ним как с хозяйствующим субъектом постоянно участвовали государственные, дворцовые и помещичьи крестьяне более 50 селений Темниковского, Арзамасского (и выделившегося из него Ардатовского), Шацкого и Кадомского уездов. В архиве монастыря сохранились копии монастырских и крестьянских челобитных и прошений в различные инстанции и документов ряда уездных,

© В. Б. Смирнова, 2005

губернских и высших административно-судебных учреждений, освещающих острые коллизии во взаимоотношениях пустыни и крестьянского мира.

Исследователи отмечали, что нередко к возникновению новых обителей крестьянское население относилось враждебно[2]. Уже во время строительства храма в 1706 г. ближайшие соседи — помещичьи крестьяне сел Кременки и Елизарьево — не только демонстративно отказались от найма на строительство, но и попытались разрушить строение. «Земли наши называют своими, около монастыря насильством лес рубят и станы делают, и лес пожигают, и огни пущают, от которых в прошлом 1712 г. монастырь наш и церковь сгорели, а братию всю хвалятца порубить топорами», — писал Иоанн в челобитной на имя императрицы Екатерины Алексеевны[3].

В 1714 г. на пустынь дважды нападали будные крестьяне села Сарминский Майдан во главе с будником Осипом Мурзиным. Они разграбили церковные ценности и хозяйственную утварь, пытали монахов[4]. В 1731 г. монастырь снова подвергся разгрому. Организаторами были крестьяне дворцовой мордовской деревни Камкино Арзамасского уезда (еще не принявшей официально крещения) Мареска Тихонов и Пуреска Томилкин с группой односельчан и беглыми крепостными крестьянами сел Глухово и Смолино. «Многолюдством с рогатками и ружьями» они ворвались в церковь, избили монахов, перебили церковную утварь и угнали 7 лошадей[5]. В 1772 г. был разгромлен приписанный к Саровской пустыни Высокогорский монастырь в Арзамасском уезде.

Поводом для обострения социальных конфликтов служили официальное утверждение земель за Саровской пустынью в 1730 г. по указу императрицы Анны Иоанновны («вечно, другим не в образец»), своекоштное межевание 1749 г., осуществленное с помощью военной команды, Генеральное межевание 1780-х гг. и мероприятия по завершению монастырского землеустройства в 1-й четверти XIX в. Особой остроты борьба достигла накануне и во время гражданской войны 1773—1775 гг. (восстание под руководством Е. И. Пугачева).

В многочисленных явочных челобитных за 1771—1774 гг. поверенные монастыря даже не пытались изложить каждый отдельный случай столкновений с крестьянами: «В лесные дачи наши въезжают наглостью своей для рубки леса Шацкого, Арзамасского, Кадомского и Темниковского уездов обыватели... собираясь многолюдством, посылаемых для осмотра дач послушников бьют... похваляютца, что де вашу пустынь по бревну разбросаем врознь... имеем немалую опасность, дабы не учинили

они какого злодейства и смертного убийства»[6]. Тогда же участились случаи нападения на монахов с целью ограбления.

С приближением отрядов Пугачева угроза грядущей расправы усилилась. 28 июля 1774 г. в Саранске он обнародовал свой знаменитый манифест об освобождении крестьян от крепостной зависимости и государственных повинностей, безвозмездной передаче им земли и прочих угодий. Манифест призывал к истреблению дворянства. Темниковский уезд мгновенно был охвачен волнениями. Готовился к обороне Нижний Новгород. По рекомендации нижегородского губернатора А. А. Ступишина в Саровскую пустынь для сбора информации был направлен с командой товарищ темниковского воеводы Селивачев[7]. Позднее саровский строитель Ефрем писал епископу Владимирскому: «С половины июля августа по 15-е число во всей здешней окрестности был превеликий страх, потому что ежедневно вести за вестями приходили о злодейских поступках и разорениях»[8].

Один из монахов, современник событий, вспоминал: «Соседи пустыни, а особенно татары крайне желали ее разорения. Они похвалялись привести для разорения злодейские пугачевские партии, представляя на вид, будто бы монахи в своих лесных дачах скрывают господ Татищевых, Наумовых и других дворян и их поят и кормят»[9]. Все работы были прекращены. По ночам монахи прятались за деревянными стенами монастыря.

6 августа восставшие крестьяне взяли Краснослободск. 11 августа нижегородский губернатор Ступишин в рапорте главнокомандующему П. И. Панину излагал сведения из Сарова: «Посланный из пустыни для разведывания о злодее Пугачеве темниковский купец Алексей Бабин, приехав в тое пустынь, объявил, что оного злодея Пугачева партия в город Темников августа 9-го числа в обедни вступила»[10].

В тот же день, 9 августа, к руководителю повстанческого отряда Савелию Мартынову в Темникове явились местные крестьяне и, «став на колени, просили, чтобы они шли в Саровскую пустынь, де там кладовые полны господского имения, а монахи с господами заодно, не признают нового государя и дворян у себя скрывают»[11]. Спасло пустынь от разгрома расстояние (40 верст от Темникова) и то, что повстанцы предпочли громить ближайшие помещичьи дома и винокуренный завод. Монашествующие успели добраться до Арзамаса под защиту правительственных войск. Такая же паника была и в Темниковском Санаксарском монастыре. Он обезлюдел, братия попряталась по лесам[12].

Отряды восставших в ожесточенных схватках с армейскими частями были вскоре разбиты. Из Нижнего Новгорода в Арзамас

прибыл отряд донских казаков во главе с подполковником Архаровым. Он немедленно двинулся в Саровскую пустынь для восстановления там порядка, а оттуда — в Темников и Краснослободск. 15 августа монахи собрались в монастыре. Отголоски гражданской войны слышались еще долго. Военные команды для «сыска воровских партий» действовали в уезде до середины 1790-х гг.[13]

После разгрома восстания отношения пустыни с местным населением оставались напряженными. Выступления крестьянских общин носили массовый характер и охватывали значительную территорию. «В прошлых годах и в нынешнем 1778 году жители Шацкого уезду сел Пурдошек, Кременок, Елизарьева, Сарминского Майдану, деревень Рузановой и Балыковой, Арзамасского уезду сел Глухова, Хозина, Пузы, Успенского, деревень Гавриловки, Лихачей и Бабиной, Кадомского уезду села Нарышкина, деревень Нового Аламасова, Дурновки и Репьевки, города Темникова купцы и мещане, Темниковского уезду сел Жегалова, Кондровки, Старого Городища, деревень Тювеева, Караевой, Итяковой, Чижиковой и Канаковой помещичьи и государственные крестьяне, мурзы и татары усильством своим, собравшись многолюдством, в лесные дачи, которые за пустынью отмежеваны, въезжают самовольно. Летом снимают лубья и бересты и дерут дранье, и заготовляют на сиженье дехтю смолье, и в рыбных ловлях в реке Сатисе, озерах и истоках ловят рыбу, а в зимнее время рубят годной к корабельному строению сосновой и дубовой лес, а особливо стоящие на меже деревья, на которых нарублены грани, рубят и подсушивают и ямы заравнивают. И за их многолюдством их отвратить и изловить мы никак не могли»[14], — жаловался монастырский поверенный, перечислив 26 селений.

Вокруг Саровской пустыни были спешно возведены прочные каменные стены. Создавался арсенал огнестрельного и холодного оружия. По ходатайству строителя Пахомия и епископа Владимирского генерал-губернатор Р. Л. Воронцов приказал направить сюда для охраны военную команду из унтер-офицера и шести солдат. По прибытии команды монастырь приобрел пять чугунных пушек. Их установили на лафетах жерлами к большому мосту через речку Сатис и ежедневно делали по два залпа утром и вечером. Военная команда пробыла в пустыни 17 лет (1780—1797) и была отозвана в связи с переходом монастыря в Тамбовскую епархию. В 1818 г. по просьбе саровского игумена Нифонта в пустынь прибыла другая военная команда в таком же составе и оставалась здесь до 1848 г.[15] Позже монастырь завел собственную полицию.

Насчитывалось свыше 50 селений, крестьяне которых постоянно выступали против монастырского землевладения. Это была

повседневная борьба. По архивным материалам за XVIII — 1-ю четверть XIX в. выявлено около 40 фактов наиболее яркого, острого проявления крестьянского сопротивления, когда военным командам и подготовленным полесовщикам противостояли большие группы вооруженных чем попало селян.

Показательна история тяжбы пустыни с крестьянским миром трех государственных сел — Сарминский Майдан, Нарышкино и Аламасово. Тяжба длилась около 70 лет (1750–1820). Она отличалась массовыми выступлениями («скоп до 500 человек») и кровопролитными стычками, сопровождалась вмешательством судебных заседателей, земских исправников, военных команд, арестами и применением телесных наказаний, вымучиванием «полюбовных» соглашений с пустынью и подписок о невъезде в спорные угодья. В этой борьбе активно участвовали прожиточные крестьяне («лучшие сельские люди») и представители сельской администрации — сотские и старосты. Вместе с избранными на сходах поверенными ходоками они стали руководителями сопротивления нажиму властей и первыми подвергались наказанию батогами и кнутом. Крестьянские жалобы на «беззаконные действия» монахов, местных властей и Тамбовской межевой конторы доходили до «высочайшего» сведения Екатерины II, Павла и Александра I. В результате сплоченность крестьянского мира привела к победе: Государственный совет в 1811 г. обязал руководителей Саровской пустыни вернуть крестьянам трех сел более 4 тыс. десятин земли[16].

Столь же активно в 1-е десятилетия XIX в. включились в борьбу за свои права на землю владельческие и казенные крестьяне ряда окрестных селений: Авкиманово, Аксел, Борки, Веденяпино, Ибаково, Пурдошки, Старый Город, Такушево и др. На сходе в деревне Такушево в присутствии представителей темниковской уездной администрации и солдат крестьяне единодушно отказались дать подписку о «неловлении рыбы и нетолочении травы» в монастырских угодьях. При этом старик Матвей Ефремов выразил всеобщее мнение, сказав поверенному монаху о. Сергию: «Вы, отцы, ограбили всю округу и у нас хотите отнять луга. Разбойники вы!». Старик «за оскорбление обители» был отослан под стражей на 2 недели в полицию Темникова «к выдержанию на хлебе и воде»[17].

До начала Генерального межевания обитель претендовала на владение 60 тыс. десятин земли. Стихийное крестьянское сопротивление росту латифундии заставило правительство серьезно рассмотреть эту проблему. В 1-й четверти XIX в. за пустынью было утверждено только около 26 тыс. десятин.

Таким образом, можно утверждать, что крестьянский мир в целом на протяжении рассмотренного периода (XVIII — 1-я четверть XIX в.) относился к Саровскому монастырю далеко не лояльно, поскольку видел в нем не только политический и идеологический оплот самодержавия, православия и крепостничества, но и крупного агрессивного земельного собственника. Потеря угодий ограничивала возможность крестьян заниматься промысловой и торговой деятельностью, вела к уменьшению наделов, обезземеливанию, к необходимости наниматься в тот же монастырь, чтобы работать там за гроши. Включаемое монахами в договоры о найме требование «работать безропотно и безмятежно», видимо, вызывалось необходимостью из-за скрытой неприязни работников.

Формы крестьянского сопротивления были разнообразными: активными и пассивными, длительными и кратковременными, коллективными и одиночными, нелегальными и легальными. Движению были присущи все традиционные слабости: стихийность, локальность, наивный монархизм, вера в силу закона, но все же упорная борьба порой давала реальные результаты. Следует также отметить, что в конце XVIII в., когда монастырское хозяйство встало на путь предпринимательства, крестьяне мстили феодалу-захватчику, поджигая его предприятия: горели мукомольные мельницы, лес, огнем уничтожались пчельники, зимницы, дворы для рыбной ловли, сырье, трижды дотла сгорала пильная мельница (1792, 1797, 1806) со всеми инструментами и механизмами, звучали угрозы срыть плотину и т. д. Острые социальные конфликты между крестьянским миром и хозяйствовавшим монастырем являлись составной частью массового антикрепостнического движения, приведшего к кризису феодального строя в России.

Примечания

[1] См.: **Смирнова В. Б.** Возникновение и развитие землевладения Саровского монастыря в XVIII — первой четверти XIX в. // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья (XVII — начало XX в.). Саранск, 1979. С. 76—90.

[2] См., например: **Будовниц И. У.** Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV — XV вв. М., 1966; **Корецкий В. И.** Борьба крестьян с монастырями в России XVI — начала XVII вв. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Т. 6. С. 169—215.

[3] ЦГА РМ, ф. 1, оп. 2, д. 1, л. 10.

[4] Там же, оп. 1, д. 31, л. 1—4; оп. 2, д. 1, л. 11.

[5] РГАДА, ф. 419, оп. 2, д. 20, л. 1—5.

[6] ЦГА РМ, ф. 1, оп. 2, д. 20, л. 15—20.

[7] Там же, оп. 1, д. 1145, л. 89 об.

[8] Там же, д. 135, л. 82.

[9] Там же, д. 1145, л. 90.

[10] Пугачевщина: В 3 т. М.; Л., 1929. Т. 2. С. 189—190.

[11] ЦГА РМ, ф. 1, оп. 1, д. 1145, л. 90.
[12] Там же, ф. 3, оп. 1, д. 7, л. 7.
[13] ЦГА РМ, ф. 1, оп. 1, д. 180, л. 51–52; ф. 101, оп. 1, д. 8, л. 2; оп. 2, д. 23, л. 1; д. 161, л. 58.
[14] Там же, оп. 2, д. 20, л. 17.
[15] Там же, оп. 1, д. 851, л. 22–24; д. 202, л. 1–19.
[16] Об этом подробнее см.: **Смирнова В. Б.** Из истории борьбы крестьянства против монастырского землевладения // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. Саранск, 1976. Вып. 2. С. 163–172.
[17] ЦГА РМ, ф. 101, оп. 2, д. 409, л. 5–6.

Поступила 05.05.2004 г.

УДК 316.423:39(470.57)

А. С. Щербаков

РОЛЬ СОЦИАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ XVII — XVIII вв. В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ГРУППЫ МОРДВЫ БАШКОРТОСТАНА

Башкортостан в силу своего географического положения на стыке Европы и Азии и ряда исторических причин всегда являлся полиэтническим регионом. На протяжении многих столетий его территория (как составная часть Волго-Уральской историко-этнографической области — ИЭО) была зоной формирования, расселения и многочисленных миграций различных этносов. К настоящему времени исследователи систематизировали эти процессы и предложили их периодизацию[1]. После присоединения к Российскому государству (2-я половина XVI в. — 1720-е гг.) тенденции его исторической полиэтничности только укрепились, что связано с особыми условиями вхождения башкирских племен в состав Российского государства (предпосылки, причины, ход, события, результаты, значение), характер и условия которого к настоящему времени подробно изучены.[2] Большинство исследователей сходится во мнении, что вхождение носило добровольный характер, и лишь небольшая часть племен, возможно, была включена в состав России принудительно. Как отмечает Р. Г. Кузеев, добровольное присоединение по сути представляло собой «добровольный выбор сюзерена» или «свободный вассалитет», характерный для кочевых сообществ того времени, но никак не «подданство»[3]. В результате башкирские племена в составе Российского государства обрели специфический статус. Одной из главных его составляющих считалось вотчинное землевладение — коллективное право

© А. С. Щербаков, 2005

собственности на общинные земли, документально подтвержденное российским правительством (специально подготовленные жалованные грамоты). Это был беспрецедентный случай в российской истории, когда целый народ объявлялся (пусть и условно) собственником земель, на которых проживал. Именно на основе системы вотчинного землевладения сформировался институт припуска — разновидность аренды общинных земель пришлым населением. Эти формы землевладения и землепользования послужили стимулом переселенческого движения из центральных и средневолжских районов России на историческую территорию Башкортостана.

С учетом особенностей общественно-экономического строя Российского государства исследователи выделяют 3 возможные формы колонизации новых земель: государственную, помещичью и «вольную» (стихийные переселенцы)[4]. Переселенческое движение в Башкирии и формирование небашкирского населения происходило со 2-й половины XVI в. до 2-й половины XIX в. К началу XX в. в регионе были представлены практически все народы Урало-Поволжья, а также многие народы и народности, исторически сложившиеся вне пределов Волго-Уральской ИЭО. Кроме того, в силу социально-политических условий здесь сформировались особые, характерные только для данного региона этнические общности (тептяри, нагайбаки и др.). Наиболее многочисленными были группы тюркских, восточнославянских и финно-угорских народов, к последним относится и мордва.

К XVII в. под влиянием различных факторов оформились основные направления миграций мордвы в пределах Волго-Уральской ИЭО: восточное, южное и юго-восточное. Установлено, что в указанное столетие, продвигавшись на восток, мордовские переселенцы (преимущественно эрзя) пересекали Суру и заселяли правобережье Волги в районе среднего течения Свияги. На юго-восточном направлении своих миграций мордва (эрзя и мокша) начала освоение пензенско-саратовского края. На южном направлении мордвой (преимущественно мокшей) заселялись земли в районах новых засечных укреплений, в верховьях рек Цны и Хопра. Всюду мордва образовывала небольшие ареалы среди русского, татарского и чувашского населения. Можно сказать, что в этот период в пределах Волго-Уральской ИЭО расселение мордвы окончательно приобрело дисперсный и чересполосный характер. Необходимо отметить, что во 2-й половине столетия первые мордовские (эрзянские) поселения появились и на левом берегу Волги. В Заволжье они располагались вдоль Закамской сторожевой линии[5]. Возможно, отдельные переселенцы могли достигать территории Башкортостана, тем более что

она в ту пору была окраиной Российского государства, и правительство нередко лояльно относилось к стихийным переселенцам в этот край, если впоследствии они легализовали свое положение, пополняя ряды ясачных или оброчных крестьян[6].

В публикациях, так или иначе затрагивающих тему заселения мордвой территории Башкортостана, в качестве начального времени переселения упоминаются 2 периода: конец XVI в.[7] и 1-я четверть XVIII в.[8] Причем авторы первой датировки источник информации не называли, а указавшие второй временной период ссылались на переписную книгу Уфимского уезда 1722 г. (фонды РГАДА). В связи с этим возникает вопрос о начале формирования этнотерриториальной группы приуральской мордвы на территории Башкортостана. Ответ на него предполагает обращение к проблеме социальных движений и конфликтов XVII в. в Приуралье.

В течение 2-й половины XVII — 3-й четверти XVIII в. на территории Башкортостана неоднократно вспыхивали восстания (1662 — 1664, 1681 —1684, 1773 — 1775 и др.). В советское время их характер трактовался как антифеодальный. В региональной историографии 1990-х гг. восстания стали считать антиколониальными или национально-освободительными.[9] Башкиры были главными, но не единственными участниками этих восстаний (состав мятежников почти всегда был многонациональным). Одной из главных причин восстаний было нарушение условий вхождения башкирских племен в состав Российского государства, прежде всего вотчинного права на земли. Документы и материалы, отразившие восстания XVII в., содержат информацию о наличии мордовского населения в тогдашнем Уфимском уезде. Уфимский воевода князь А. М. Волконский, обращаясь к восставшим башкирам Икских волостей, Казанской и Ногайской дорог[10], упоминал о мордовском населении этих местностей: «…да полную свою правду великому государю объявите, что у вас есть полону русского <…> и мордвы <…> всех отпустите к великому государю и з собой на Уфу привезите». Обращение датировано 11 ноября 1663 г.[11] В «Отписке <…> о готовящемся восстании башкир и татар. 1682 г. июня 15 дня» мордва (вместе с татарами) упоминалась уже в составе восставших башкир[12]. В документах конца XVII в. она неоднократно называлась среди представителей других народов Урало-Поволжья, незаконно «припущенных» башкирами на государственные земли[13].

Таким образом, анализ даже небольшого количества источников по упомянутым башкирским восстаниям позволяет сделать вывод о том, что формирование этнотерриториальной группы мордвы Башкортостана началось не позднее 2-й половины XVII в. Сведения

1663 г. дают основание предположить, что речь идет о ясачных крестьянах из мордвы[14], переселившихся в данный регион с санкции российских властей. Во 2-м случае (1682) это могли быть стихийные переселенцы. Кроме того, представители мордвы могли войти в состав новокрещенского служилого населения Уфимского гарнизона[15]. К сожалению, численность мордовских поселенцев в Башкортостане во 2-й половине XVII в. не установлена.

Причинами стихийного переселения (в т. ч. мордвы) на территорию Башкортостана были усиление эксплуатации и мероприятия правительства, направленные на подавление народных движений XVII — XVIII вв. в центре страны и в Поволжье. «Вольная» миграция была важной составляющей переселенческого движения. Это видно и на примере мордвы.

С конца 2-й четверти XVIII в. численность мордовского населения в тогдашней Уфимской провинции фиксировалась достаточно точно. До 2-й ревизии (1744) она оставалась незначительной (не более 100 чел.). Заметное увеличение произошло ко времени 3-й ревизии (1762), когда на территорию Уфимской провинции переселилось, с учетом естественного прироста за это время, до 3,1 тыс. душ мужского пола мордвы из числа податного сословия[16]. Среди них были и стихийные переселенцы. Подавляющая их часть (1 686 душ мужского пола) являлась выходцами с этнической территории мордвы в пределах Пензенского (997 душ мужского пола), Симбирского (671) и Саранского (18) уездов Казанской губернии[17].

Структура переселенческого движения, обусловленная социальными движениями и конфликтами того времени, оказывала влияние на миграционные процессы в Башкортостане. Дальнейшее изменение численности мордовского населения края подтверждает этот вывод. По данным 5-й ревизии (1795), численность мордовского населения к концу XVIII в. в Оренбургской губернии (в ее составе была территория Башкортостана) увеличилась до 33 554 чел.[18] из разряда государственных крестьян. Думается, что переселение большинства из них было санкционировано правительством в связи с ликвидацией последствий башкирских восстаний XVIII в. и гражданской войны 1773 — 1775 гг. Одним из мероприятий было усиление организованного переселения из центральных районов страны и Среднего Поволжья на территорию Башкортостана в целом, Приуралья и Южного Урала в частности.

Таким образом, социальные движения и конфликты XVII — XVIII вв. оказали существенное, а порой и решающее влияние на формирование этнотерриториальной группы мордвы в Волго-Уральском регионе, в том числе на территории Башкортостана.

Примечания

[1] См.: **Кузеев Р. Г.** Башкортостан в Волго-Уральском историко-культурном регионе // Этносы и культуры на стыке Европы и Азии. Уфа, 2000. С. 21–62; Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 15–26.

[2] См.: **Усманов А. Н.** Добровольное присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1982; **Кузеев Р. Г.** Башкирское шежере. Уфа, 1960; **Он же**. Происхождение башкирского народа. М., 1974; **Он же.** Историческая этнография башкир. Уфа, 1978; **Он же**. Добровольное присоединение Башкирии к Русскому государству – поворотный пункт в истории края // Историческое значение добровольного присоединения Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1982; **Асфандияров А. З**. Башкирские источники XVI – XIX вв. о добровольном присоединении края к Русскому государству // Там же.

[3] См.: **Кузеев Р. Г.** О характере присоединения народов Волго-Уральского региона к Русскому государству и некоторые вопросы их средневековой истории // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С. 62–66.

[4] См.: **Козлов В. И.** Расселение мордвы (исторический очерк) // Вопросы этнической истории мордовского народа. М., 1960. С. 13.

[5] См.: **Он же**. Указ. соч. С. 18; Мордва Заволжья. Саранск, 1994. С. 10–11.

[6] См.: **Рахматуллин У. Х.** Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. М., 1988. С. 22, 48.

[7] См.: **Кузеев Р. Г.** Этнографические и этнические группы в новое и новейшее время / Р. Г. Кузеев, В. Я. Бабенко, Н. Н. Моисеева // Этнические процессы в Башкирии в новое и новейшее время. Уфа, 1987. С. 21.

[8] См.: **Мурзабулатов М. В.** Мордва // Башкортостан: Крат. энцикл. Уфа, 1996. С. 409 – 410; **Он же**. Мордовское население Башкортостана (исследования и материалы). Уфа, 1995. С. 6; Народы Башкортостана… С. 327.

[9] См.: **Акманов И. Г.** Башкирские восстания в XVIII в. Уфа, 1987; **Он же**. Башкирские восстания в XVII – начале XVIII в. Уфа, 1993.

[10] Дороги – административно-территориальные единицы, на которые делился Уфимский уезд в XVII в. Всего их было 4. Казанская и Ногайская занимали территорию современных западных, юго-западных и центральных районов Республики Башкортостан.

[11] См.: Память уфимского воеводы князя А. М. Волконского башкирам Икских волостей, Казанской и Ногайской дорог об оставлении враждебных действий и приезде с повинными в Уфу // Материалы по истории Башкирской АССР: В 5 т. М.; Л., 1936. Т. 1. С. 165.

[12] Там же. С. 206.

[13] См.: Дело о спорных землях башкир // Там же. С. 84 – 89.

[14] **Мокшин Н. Ф.** Этническо-культурное развитие мордвы в составе Российского государства // Мордва. Саранск, 1995. С. 46.

[15] **Рахматуллин У. Х**. Указ. соч. С. 51.

[16] См.: **Кабузан В. М.** Народы России в XVIII в. Численность и этнический состав. М., 1990. С. 126; **Рахматуллин У. Х.** Указ. соч. С. 108.

[17] См.: **Кабузан В. М.** Указ. соч. С. 127.

[18] См.: **Абсалямов Ю. М.** Численность, этносословный состав и размещение населения Южного Урала в конце XVIII – начале XIX вв. / Ю. М. Абсалямов, Н. М. Кулбахтин // Очерки социально-экономической истории Южного Урала в XVI–XX вв. Уфа, 1994. С. 109; История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX в. Уфа, 1996. С. 336.

Поступила 16.04.2004 г.

412 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 613(091)(470.40/.43)

Л. И. Никонова, Е. Е. Вдовина

ИЗ ИСТОРИИ ОХРАНЫ ЗДОРОВЬЯ КРЕСТЬЯН СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В XVIII — XIX вв.

В XVIII в. система здравоохранения Среднего Поволжья находилась в зачаточном состоянии. В связи с тем, что основную массу населения составляли государственные и удельные крестьяне, организация медицинской помощи была поручена Министерству государственных имуществ, не имевшему своих отделов ни в губернском, ни в уездном звеньях. Естественно, что возложенная на него задача не выполнялась. Даже в крупных по тому времени городах (Симбирск, Самара, Уфа, Саратов, Пенза) не имелось гражданских больниц, аптек, амбулаторий, приемных покоев, фельдшерских пунктов[1].

Первые сведения о врачебном деле в мордовском крае появились в описях конца XVI — начала XVII в. Речь идет о Пурдышевском монастыре, где были большие кельи и больничные старцы. В 1653 г. в его состав входили кельи игумена, казначея Парамона, чашника, соборных старцев, черного попа и «больнишная»[2]. Можно сказать, что именно монастырский опыт способствовал появлению более или менее организованного врачебного дела в Пензенской губернии. Несмотря на размеры монастырских больниц (до 100 коек), в них редко работали специалисты класса земских больниц. Иногда среди монахов находился человек, обладавший знаниями и опытом врачевания. Так, сестры милосердия Чуфаровского монастыря оказывали помощь раненым в госпиталях. Подобия лечебниц содержались при Троицком (Краснослободский уезд), Кемлянском, Чуфаровском и других женских монастырях. Но монастырские медицинские учреждения в силу своей недостаточной компетентности были не в состоянии оказывать квалифицированную помощь.

После потрясений гражданской войны 1773–1775 гг. Екатерина II решила укрепить крепостнический режим путем реформирования управления страной. 7 ноября 1775 г. был издан закон «Учреждения для управления губерний Всероссийской империи». По нему страна делилась на наместничества с едиными структурой органов управления и штатами. Например, Пенза стала центром наместничества (1780) в составе Казанской губернии. Губернская реформа 1775 г. положила начало единой для всех губерний организации гражданской медицины. Согласно

© Л. И. Никонова, Е. Е. Вдовина, 2005

реформе, единственным органом (учреждением), координирующим работу лечебных, благотворительных учреждений и медиков, являлся приказ общественного призрения, в обязанность которого входила организация (больницы, лазареты, инфекционные бараки для изоляции больных, дома для сирот и богадельни для нищих и инвалидов, умалишенных), «попечение и надзирание о установлении» школ. Не случайно А. И. Герцен, оценивая эту реформу, писал: «Воспитательные дома и приказы общественного призрения составляют один из лучших памятников екатерининского времени»[3]. Они располагали средствами на благотворительные цели, получаемыми от правительства и частных лиц. Сама идея создания специального учреждения для организации и управления образованием и медицинскими учреждениями была для того времени прогрессивной. В статьях закона, составленных при участии медицинской коллегии, содержались подробные указания о гигиеническом режиме в школах и порядке организации медицинских учреждений, включая такие детали, как распорядок дня, питание, обязанности медицинского персонала, разрешение бесплатного лечения, особенно инфекционных болезней.

Проведение реформы замедлялось войнами — русско-турецкой (1787—1791) и русско-шведской (1785—1790). Поэтому в 1775 г. было образовано и ввело новые штаты только одно наместничество (Смоленское). К 1796 г. было образовано 49 наместничеств с 578 уездами. Приказы общественного призрения в них создавались в течение 20 лет: в Симбирской губернии — в 1780 г.[4], в Пензенской — в 1787 г.[5], в Уфимской — в 1787 г.[6] В приказ входили губернатор, городской голова (городничий), предводитель дворянства и представители от дворянства, купечества, с 1861 г. — и от крестьян. Казанская губерния (1708) занимала территорию от Нижнего Новгорода до Астрахани и от Перми до Пензы. Это обстоятельство затрудняло проведение в губернии социально-экономических и культурных преобразований, т. к. медицинское дело, например, губернаторы считали второстепенным и мало обращали внимание на здоровье населения уездов.

Приказы не приглашали врачей и фельдшеров для работы в уездах и не выделяли средств на содержание медицинской части. В таком положении они не могли долго существовать, и только под влиянием общественности и в силу эпидемиологического неблагополучия в городах и сельской местности региона были восстановлены в 1799 г. Приказ общественного призрения в благотворительных целях в 1-й половине XIX в. насаждал больницы при церквах и монастырях. В Казанской губернии при

Цивильской церкви было 2 больничных дома для больных и калек, в Чебоксарской, Козьмодемьянской, Царевококшайской, Тетюшской, Сумской, Свияжской церквах — больницы на 127 мест[7].

После смерти Екатерины II указом Павла I (1796) наместничества были преобразованы в губернии, изменилась их структура, а медицинские штаты остались прежними. Тяжесть положения усугублялась тем, что медицинская коллегия уклонялась от обязанностей комплектования уездов врачами. Укомплектованию врачебных должностей препятствовали низкие оклады для уездных медиков: доктор получал 300 руб. в год, лекарь — 120, подлекарь — 80 руб. (военные медики на тех же должностях получали соответственно 600, 180 и 120 руб.[8] В результате большинство уездов во всех наместничествах оставались без единого медика. Одновременно с приказами были учреждены должности уездных врачей, в 1797 г. созданы врачебные управы в губернских городах, затем уездные врачебные управы — местные органы управления делами медицины[9].

В 1803 г. медицинская коллегия была упразднена, вместо нее создан медицинский департамент (1804), сначала в составе Министерства полиции, с 1829 г. — в составе Министерства внутренних дел. В губернских центрах были ведомственные медицинские учреждения (отделы) при министерствах народного просвещения, путей сообщения, юстиции и др., в уездах их не было[10].

В 1-й половине XIX в. появилась потребность в организации больниц и приглашении медицинских работников. «Следует учитывать и такое положение, что горожане, будучи образованными людьми, были в курсе научных достижений в стране, особенно в области клинической медицины и борьбы с инфекционными болезнями. Несомненно, это побуждало местное население организовать охрану здоровья населения. Однако такие факты, направленные на охрану здоровья людей, с трудом доходили до господствующего класса. В связи с этим на огромной территории Казанской губернии они не желали иметь ни больничных учреждений, ни медицинских работников для лечения крестьян и рабочих, больных женщин и детей»[11]. Сложившееся положение отразилось на демографической ситуации и здоровье населения. Так, в начале 60-х гг. XIX в. в с. Новый Усад Краснослободского уезда из родившихся «до году умерло 38,8 % детей, в возрасте от 1 до 5 лет — 26,7 %»[12]. Отсутствие охраны здоровья населения, ухудшение условий труда в уездах губерний, особенно в «инородческих» окраинах России, приводило к росту заболеваемости. Наиболее распространенными среди народов Среднего Поволжья были социально-бытовые и инфекционные

заболевания: зоб, цинга, золотуха, трахома, туберкулез, скарлатина, брюшной и сыпной тиф, корь и другие[13].

Губернские власти были вынуждены реализовать положения приказа общественного призрения. В начале XIX в. Казанская и Симбирская врачебные управы активизировали работу. На развитие медико-санитарного дела большое влияние оказывали демократические идеи передовой русской интеллигенции. В этот период во всех уездах Казанской губернии работали лекари и их помощники, по их инициативе частные больницы преобразовывались в лазареты, которые подчинялись городским думам и переводились на государственный бюджет. В связи с этим на них возлагалось обслуживание не только военного, но и гражданского населения. Наример, в 1796–1800 гг. в Алатыре, Чебоксарах, Цивильске и Ядрине работали штаб-лекари, открывшие частные лечебницы на 3–5 коек при собственных квартирах. Отдельные лечебные учреждения были похожи на казематы и не соответствовали своему назначению. Алатырская городская больница уступала лишь губернским лечебным учреждениям, а Буинская, Инсарская, Карсунская, Саранская, Ставропольская и Сызранская уездные больницы имели от 10 до 30 коек[14].

В целом в медицинском обслуживании населения существенных изменений не произошло, плата за лечение крестьянам и малоимущим не отменялась, поэтому попасть на стационарное лечение было трудно. Врачи были против платы за лечение, указывая на то, что из-за этого крестьяне отказываются от медицинской помощи и в больницу обращаются лишь при полной запущенности болезни и потере трудоспособности, когда медики бывают бессильны помочь[15]. Доктор медицины Ф. Лоевский по этому поводу замечал: «Проезжая в 1787 году из Киева в Москву, а оттуда в Смоленск, С.-Петербург, Н.-Новгород, Ярославль, Казань, везде пользовал я всякого звания, возраста и пола множества больных, прибегавших ко мне для испрашивания пособия в разных болезнях… продолжал я лечение и посещал разные места. Во все сие время, с крайним сожалением насмотрелся я по многим городам, а паче по деревням, на многих, разными болезнями страждующих простолюдинов и умирающих от самых маловажных и могущих быть излеченными»[16].

С 1737 г. в 56 городах России была учреждена должность городового врача, а в 1781 г. во все уездные города были назначены лекари. В 1778 г. на должность пензенского провинциального лекаря был назначен П. П. Петерсон, который в 1759 г. приехал в Россию, в 1764 – 1778 гг. работал лекарем в Астраханской губернии; в 1780 г. содержал в Пензе частную аптеку и был

первым аптекарем[17]. В 1794 г. в губернии появилась первая официально признанная повивальная бабка — немка Катерина Фонденбергерша, имевшая удостоверение медицинской коллегии[18].

В Поволжье и Приуралье в 1-й половине Х1Х в. была распространена общая для всех регионов страны структура организации медицинского дела. Были открыты больницы и фельдшерские пункты, которые укомплектовывались врачами и фельдшерами. Возникла так называемая медицинская полиция, которая была объединена с судебной медициной. В уездных городских больницах готовили повивальных бабок, оспопрививателей и санитарных уполномоченных.

В 1802 г. в Пензенской губернии была создана врачебная управа, первым инспектором которой был доктор Европеус. К этому времени все крупные города губернии были укомплектованы врачами; некоторые помещики открывали больницы для дворовых людей, фабричных и крестьян. В 1808 г. в вотчине князя Куракина в Городищенском уезде имелась больница на 20 кроватей, в Нижнем Шкафте у графа Шувалова — на 29 коек, на хрустальной фабрике у Бахметева — на 12 кроватей, у помещика Хрущева в Краснослободском уезде — на 36 мест[19]. Первая больница в Пензе появилась в 1816 г. и насчитывала 15 коек. На государственной службе числилось 10 врачей, 7 из них работали в качестве уездных лекарей[20].

По данным 1812, 1814 и 1827 гг. в Казанской губернии наблюдались эпидемии сыпного и возвратного тифа. Нередко в отчетах врачей сообщалось о страдании населения от поноса или кровавого поноса[21]. По мере роста подготовки медицинских кадров с начала XIX в. уезды Казанской губернии стали направлять подлекарей в волостные центры и в крупные селения в качестве помощников лекарей и для самостоятельной работы. В сельской местности они, как и лекари, принимали больных при своих квартирах. Их называли фельдшерами, а место их работы официально именовалось фельдшерским пунктом. Под присмотром уездного лекаря они вели самостоятельный прием и лечение больных. Так, с 1-й половины XIX в. в Среднем Поволжье начала действовать новая форма оказания внебольничной помощи. Первоначально в Чувашском крае, например, созданные при волостных центрах медицинские аптечки стали фельдшерскими пунктами. В 1820—1830 гг. в Ядринском уезде имелось 3 пункта, в 1859 г. — 4 (с. Абызово, Кольцовка, Хочашево, Чебаево), в Чебоксарском — соответственно 3 и 6 (Акулево, Аккозино, Мариинский Посад, Козловка, Корезино, Шихазаны), в Алатырском (1859) — 2 (Кувакино и Порецкое), в Буинском уезде — 1 (с. Ново-Убеево). Такие пункты находились при волостном

здании или в нанятом за плату крестьянском доме, в большинстве случаев — на квартирах самих фельдшеров, которые проводили оспопрививание детям, следили за соблюдением жителями деревень карантинных мер во время эпидемий, выявляли больных и доносили в управу о появлении среди людей заразных болезней. В 1860 г. в Казанской губернии (сельская местность) было всего 69 фельдшерских пунктов, а в России — 791[22].

Больничное строительство между тем развертывалось крайне медленно. В 1828 г. после Высочайшего повеления относительно призрения больных военных чинов, оставляемых на попечение гражданского ведомства, во всех уездах были открыты небольшие амбулатории (больницы). Они подчинялись приказу общественного призрения, который рассматривал и утверждал их приходно-расходные сметы, контролировал их отчетность. Заведование городскими больницами находилось в компетенции больничного совета под председательством уездного предводителя дворянства. В 1847 г. в Пензенской губернии работали 34 врача: 27 — в государственных учреждениях, 7 — вольнопрактикующих[23].

Мордовское население дореволюционной России концентрировалось в основном в Пензенской, Симбирской, Тамбовской и Нижегородской губерниях. Здесь, вокруг крупных помещичьих усадеб, и зарождались первые медицинские учреждения. В 1816 г. в Пензе открылась губернская больница на 15 коек. К 1852 г. она расширилась до 115 мест, была платной и почти не доступной для широких слоев населения. В 1854 г. функционировало 5 уездных больниц: в Саранске, Городище, Нижнем Ломове — на 6 коек, Краснослободске — на 5, в Мокшанске — на 3 койки. На всю Пензенскую губернию было 12 врачей, (1 на 100 тыс. жителей). Общая смертность среди населения губернии за 1854 г. составила 47 случаев на 1 000 жителей, а детская смертность возросла до 300 случаев на 1 000 новорожденных. Из всех медицинских учреждений Саранского уезда только один Кочкуровский фельдшерский пункт располагался в мордовском селении[24].

Принимались определенные меры по профилактике заболеваний. В ордере министра внутренних дел от 24 сентября 1830 г. саранскому городскому голове дано предписание о пресечении холеры: «Смотрите, чтобы простой народ, после пару в бане не скоро выходил на открытый воздух; в бане не обливался бы холодною водой, и идучи из бани, одевался бы как надлежит, не оставляя обнаженными грудь и ноги, как это обыкновенно случается, а особливо чтобы не пил холодного вскоре после бани; употребление чаю из ромашки, мяты, мелиссы, шалфею и других ароматных трав...»[25].

По замечанию Р. Г. Мухамедовой, «до Октябрьской революции на территории проживания мишарей почти не было медицинских пунктов и медицинских работников. Заболевший человек зачастую был обречен на гибель не только из-за болезни, но и вследствие суеверий и знахарских приемов лечения. Нельзя отрицать того, что были люди, владевшие рациональными способами лечения, знающие свойства целебных трав...»[26].

В 1864 г. Александр II утвердил «Положение о губернских и уездных земских учреждениях». Деятельность земств включала обязательные (содержание арестантских помещений, квартир для членов полиции, уход за большими дорогами и др.) и необязательные (содержание городских больниц и богаделен, продовольственная помощь и пр.) функции. Однако под влиянием жизненных реалий земская медицина становилась все более значимым видом деятельности. Вначале преобладал разъездной тип оказания врачебной помощи, но из-за неудобства этой системы в 70—80-е гг. XIX в. ему на смену пришла новая стационарная система: в центре каждого участка уезда открывалась больница с амбулаторией. Так появилось одно из самых крупных достижений земской медицины — участковое обслуживание сельского населения. В ведение губернских земств перешли губернские больницы, психиатрические лечебницы, фельдшерские и повивальные школы. Уездные земства отныне отвечали за развитие сельской медицины, содержание больниц в уездных городах, оплачивали большую часть расходов на эпидемии. Так, в 1889—1890 гг. Симбирское губернское земство тратило на всю медицину 75—80 тыс. руб., (с 1864 г. трата на медицину удвоилась). Благодаря начинаниям губернского земства в уездах открывались новые медицинские учреждения. Как отмечал доктор Я. Е. Шостак, участие губернского земства в развитии медицины увеличилось не только количественно, но и качественно... оно участвовало в организации новых, межуездных участков[27].

Народное здравоохранение, по данным 1889 г., в Инсарском, Наровчатском и Краснослободском уездах развивалось по аналогичной схеме. Жителей Инсарского уезда (188 606 чел.) обслуживали 4 врача, 10 фельдшеров и акушерок-фельдшериц, 5 акушерок, 1 больница (42 кровати с 437 призреваемыми за год), амбулаторных больных за год было 53 036; на 1 больничную кровать приходилось 4 491 чел.; на 1 врача — 47 151 чел., 970,1 квадратных версты; стоимость содержания медицинской части — 24 800 руб.; отношение стоимости ее содержания к общей сумме расходов уезда, земств — 38,6 %. Всех жителей в Наровчатском уезде было 128 843 чел., их обслуживали 3 врача,

11 фельдшеров и акушерок-фельдшериц, 4 акушерки; 1 больница (84 кровати, 1 074 призреваемых); амбулаторных больных было 21 449; на 1 больничную кровать приходилось 1 611 чел.; на 1 врача — 42 947 чел. и 721,1 квадратных версты; стоимость содержания медицинской части составляла 29 тыс. руб.; отношение стоимости ее содержания к общей сумме расходов уезда, земств — 29,8 %. В Краснослободском уезде 171 506 жителей обслуживали 4 врача, 8 фельдшеров и акушерок-фельдшериц, 8 акушерок; 1 больница на 45 кроватей (1 092 призреваемых за год); амбулаторных больных за год насчитывалось 58 156; на 1 больничную кровать приходилось 3 811 чел.; на 1 врача 42 876 чел. и 883,3 квадратных версты; стоимость содержания медицинской части — 24 018 руб.; отношение стоимости ее содержания к общей сумме расходов уезда, земств — 29,98 %[28].

К 1862 г. в Пензенской губернии было 27 врачей, 11 повивальных бабок, 19 лекарских учеников; к 1884 г. — 36 городских, сельских, частных и тюремных больниц на 857 штатных коек[29].

Больница на 18 коек в с. Большие Березники Карсунского уезда Симбирской губернии была открыта в 1875 г. за счет 15-копеечного сбора с души. Земство не выделяло ни копейки на ее содержание. Первый врач — Грессер. На базе этой больницы был организован врачебный участок с квалифицированными специалистами, который обслуживал население Большеберезниковской, Сурской и Аргашской волостей. Здесь работали 1 врач, 1 фельдшер, 1 акушерка и 1 оспопрививатель. Годовой расход на ее содержание превышал 5 тыс. руб. На 1 тыс. умерших, приходилось детей: в возрасте до 1 года — 149 чел., до 5 лет — 192, до 10 лет — 36 чел.[30]

В медицинском отчете по Карсунскому уезду за 1891 г. о движении больных, лечившихся в больницах, показано, что в «Больше-Березинской больнице число больных составило 228, число дней, проведенных больными в больнице, — 2 257; число больных сравнительно с предыдущим годом — более 11 человек; суточная стоимость содержания 1 больного в больнице — 11 $^{1}/_{2}$ руб. Всего же в Карсунской, Вешкайменской, Анненковской, Базарно-Сызганской, Старо-Зиновьевской, Больше-Кандаратской, Коржевской и в том числе Б.-Березинской больницах, входящих по Карсунскому уезду, число больных составило — 1 662, число дней, проведенных больными в больницах, — 27 394, число больных сравнительно с предыдущим годом — более на 2 человека»[31]. В справке об акушерских пособиях по участкам отмечалось, что в Больше-Березинском число родовспоможений составляет 59 из 252 по Карсунскому уезду[32].

Земские врачи внесли весомый вклад в просвещение народа. По решению VIII губернского съезда врачей в Пензе и 9 уездах губернии в 1895 г. были открыты книжные склады. В с. Судосево и Большие Березники Карсунского уезда были организованы библиотеки[33]. Земский врач А. П. Солонов возглавил Больше-Березинскую участковую больницу (совместно с В. С. Серовой он участвовал в борьбе с голодом 1891 г.).

В ведомости уездного земского собрания от 10 января 1893 г. управление врачебной частью было распределено между управой и врачебными попечительствами. В ведении управы находились Карсунский, Базарно-Сызганский и Анненковский участки, попечительств — 5 участков, в т. ч. Больше-Березинский, где работали 1 врач, 2 фельдшера, 1 акушерка. В докладе со сметами на ремонт земских зданий, занимаемых лечебницами, сказано, что по заявлению доктора Дашкевич, необходим ремонт больничных зданий Больше-Березинской лечебницы. Комиссия Карсунского уездного земского собрания, рассмотрев доклад управы, отложила смету на перестройку больницы, но позже все же утвердила ее в сумме 4 748 р.[34]

Организацию работы системы здравоохранения Симбирской губернии можно разделить на 2 периода: до голода (1891) и холеры (1892) и после них. В первый период все уездные земства ежегодно увеличивали сметы на земскую медицину, открывали новые участки, расширяли уже открытые больницы и превращали амбулатории в участки с больницами[35]. Во второй продолжалось строительство лечебных учреждений, совершенствовалось руководство ими, разрабатывались и проводились мероприятия по предупреждению эпидемий, заразных и прочих заболеваний, общего загрязнения окружающей среды, санитарному благоустройству городов и сельских населенных пунктов, территорий фабричных и ремесленных заведений и др.

Устройство врачебной части в Тамбовской губернии, куда входил Темниковский уезд (с населенными пунктами современного Теньгушевского района Мордовии) имело в своем основании правительственные и земские врачебные учреждения. В Темниковском уезде, по данным за 1894 г., на 3 медицинских участках было: 1 земская больница в г. Темникове и 2 приемных покоя (в заштатном г. Кадоме и в с. Кочемирове); 3 земских врача, 12 фельдшеров, в том числе в с. Куликове, Теньгушеве и Бутакове, 5 фельдшерских пунктов (с. Стрельниково, Куликово, Теньгушево, Бутаково и Ермишь), 2 акушерки, 1 повивальная бабка, 1 аптека в Темникове[36].

Первый профессиональный врач в Теньгушевском крае появился в 1836 г. в с. Кочемирове, в имении генерала С. Муханова. Это был выпускник Московского университета Ф. И. Крассовский. Он лечил не только генерала, но и его крепостных и рабочих винокуренного завода (ныне Теньгушевский спиртозавод), оказывал необходимую помощь и жителям соседнего села Стандрова. Привозили к нему больных и из Кадома. На местном материале он подготовил диссертацию на соискание ученой степени доктора медицины, которую успешно защитил 24 марта 1837 г. В 1842 г. он уехал из Кочемирова и продолжил работу в клиниках г. Москвы[37].

Профессор Н. П. Загоскин в публичной лекции, прочитанной 24 марта 1891 г. в пользу Общества взаимного вспомоществования учителям и учительницам Казанской губернии на вопрос, как же на протяжении веков, несмотря на многие недостатки в развитии государственной системы медицинского обслуживания, население все-таки получало врачебную помощь, отвечал: «У народных масс была собственная, своя доморощенная медицина, которая пережила многие века исторического развития жизни, которая и в наши дни существует в виде целой совокупности знаний, окрещиваемых общим наименованием народной медицины. Дело специалистов-медиков решить вопрос о степени рациональности и целесообразности отдельных оснований этой, крайне интересной области духовной жизни народа. Часто, впрочем, приходится слышать отзывы людей знающих о том, что в области народной медицины встречается немало начал вполне здравых, которые из узких рамок чисто эмпирического знания легко могут быть возведены на степень положений, имеющих за собою научную подкладку; что весьма многие врачебные средства непосредственно заимствованы наукою именно из народной медицины в систему современной научной медицины. Русская народная медицина так же стара, как стара историческая жизнь русского народа; корни ее уходят в глубину доисторической, языческой поры жизни нашего народа. Она пережила затем тысячелетний период уже исторической жизни его и до наших дней сохраняет за собою огромную силу, существуя наряду с научной медициною и даже вступая с нею, подчас, в борьбу»[38].

Итак, в Среднем Поволжье в XVIII–XIX вв. накапливался определенный опыт народого врачевания. Под влиянием прогрессивной общественности он привлекал внимание властных структур, а медицина постепенно становилась одной из важных сфер государственной политики самодержавной России.

Примечания

[1] См.: **Алексеев Г. А.** Здравоохранение в Чувашии в XIX — начале XX века. Чебоксары, 1993. С. 19.
[2] См.: **Бахмустов С. Б.** Монастыри Мордовии. Саранск, 2000. С. 499.
[3] **Герцен А. И.** Былое и думы: В 3 т. М., 1963. Т. 1. С. 109.
[4] См.: **Мартынов Г. В.** Здравоохранение // Ульяновская-Симбирская энциклопедия: В 2 т. Ульяновск, 2000. Т. 1. С. 216—218.
[5] См.: **Беркутов А. А.** Приказ общественного призрения // Пензенская энциклопедия. М., 2001. С. 497.
[6] Здравоохранение // Башкортостан: Краткая энцикл. Уфа, 1996. С. 61.
[7] См.: **Алексеев Г. А.** Указ. соч. С. 25.
[8] Там же. С. 24.
[9] История здравоохранения в России // Большая медицинская энциклопедия: В 30 т. М., 1978. Т. 8. С. 366.
[10] См.: **Алексеев Г. А.** Указ. соч. С. 18.
[11] Там же. С. 20.
[12] **Голубинский И.** Село Усад Краснослободского уезда // Пенз. епарх. ведомости, 1902. ц 3. С. 8—9.
[13] ЦГА РМ, ф. 20, оп. 1, д. 325, л. 12 об.
[14] См.: **Алексеев Г. А.** Указ. соч. С. 25.
[15] См.: **Куковякин С. А.** Медицинская помощь в Вятской губернии на момент и в первые годы после введения земского самоуправления. Киров, 1994. С. 5.
[16] **Лоевский Ф.** Полный, настоящий простонародный русский лечебник. М., 1866. С. 12.
[17] См.: **Пекный А. И.** Петерсоны / А. И. Пекный, А. В. Тюстин // Пензенская энциклопедия. С. 473—474.
[18] См.: **Кульнев С. В.** Развитие хирургии в Пензенской области. Саратов; Пенза, 1968. С. 10.
[19] См.: **Лазарев В. Ф.** Здравоохранение в пензенском крае / В. Ф. Лазарев, Г. П. Шалдыбин // Пензенская энциклопедия. С. 196—197.
[20] См.: **Кульнев С. В.** Указ. соч. С. 10.
[21] См.: **Алексеев Г. А.** Указ. соч.. С. 49.
[22] Там же. С. 50.
[23] См.: **Кульнев С. В.** Указ. соч. С. 8.
[24] См.: **Назаркин Н. Я.** Народонаселение и охрана здоровья в Мордовии. Саранск, 1973. С. 54.
[25] ЦГА РМ, ф. 20, оп. 1, д. 325, л. 14.
[26] **Мухамедова Р. Г.** Татары-мишари. М., 1972. С. 191.
[27] См.: **Шостак Я. Е.** О мероприятиях губернского земства по охранению народного здравия // Юбилейный сборник 1864—1914. Симбирск, 1914. С. 8.
[28] РФ НИИГН. И-1387, л. 345.
[29] **Лазарев В. Ф.** Указ. соч.
[30] Там же.
[31] См.: Вестн. Симбир. земства. 1893. ц5—6. С. 41.
[32] Там же. С. 45.
[33] Там же. 1889. ц 1—4. С. 194.
[34] Там же. 1889. С. 103. 1893. С. 68—69.
[35] См.: **Шостак Я. Е.** Указ. соч. С. 4.
[36] РФ НИИГН. И-1460. Архив Л. И. Никоновой.
[37] См.: Памятная книжка Тамбовской губернии. 1894. С. 275.
[38] **Загоскин Н. П.** Врачи и врачебное дело в старинной России. Казань, 1891. С. 5.

Поступила 03.05.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 423

УДК 316.48(470.40/.43)

В. М. Арсентьев

«РАБОЧАЯ ИСТОРИЯ» РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.: К ПРОБЛЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ
(по материалам Среднего Поволжья)

В отечественной историографии, касающейся исследования социальных основ организации промышленного производства во 2-й половине XVIII — 1-й половине XIX в., важное место занимает «рабочий вопрос», содержание которого составляют взаимоотношения рабочих с заводовладельцами и государством, носившие в некоторых случаях конфронтационный характер. «Рабочий вопрос» поднимался на страницах периодической печати уже в 1-й половине XIX в. В его рамках рассматривались некоторые аспекты взаимоотношения между трудом и капиталом, излагалась позиция властей по поводу социальных конфликтов на промышленных предприятиях, давались рекомендации к их разрешению[1]. Во 2-й половине XIX — начале XX в. «рабочий вопрос» стал одним из важных способов идейного обоснования того или иного политического направления. Наиболее полно «рабочая история» XVIII — 1-й половины XIX в. в дореволюционной историографии представлена в известном труде М. И. Туган-Барановского[2].

В советское время интерес к этой проблеме усилился. В 1921 г. при Петроградском совете профсоюзов была создана Ученая комиссия по исследованию истории труда в России, которая занималась изучением вопросов истории промышленности, формирования рабочего класса и рабочего движения[3]. Она издавала журналы «Архив истории труда в России» (1921–1923), «Труд в России» (1924–1925). Результаты деятельности этого научного сообщества, а также перечень публиковавшихся им материалов представлены в указателе, составленном сотрудниками Иркутской государственной экономической академии[4]. В рамках работы вышеназванной комиссии были созданы популярные краткие очерки по истории труда и учебные пособия по одноименному курсу, в учебные планы трудовой школы 2-й ступени была включена дисциплина «История труда»[5].

Спектр поднимаемых комиссией проблем и тематика публикаций в «Архиве…» были гораздо шире, чем это представлено в названии. Например, история фабрично-заводского труда

© В. М. Арсентьев, 2005

предполагала рассмотрение вопросов возникновения предприятия, его юридического статуса и формы собственности, правительственных мер по развитию фабрично-заводской деятельности (субсидии, льготы, таможенные тарифы, монополии и др.), экономических параметров производства и сбыта продукции (рынки, посредники, конкуренция и др.). По мнению И. М. Кулишера, «история труда есть не что иное, как история форм промышленности»[6], а Н. А. Рожков считает, что «историю труда нельзя понять без истории хозяйства: первая составляет неразрывную часть второй»[7]. Однако в журнале не публиковались (за редким исключением) работы теоретического и историографического плана[8]. В изучении социальной организации промышленности превалировали вопросы формирования промышленного пролетариата и развития рабочего движения, что впоследствии стало традицией. В дальнейшем в советской историографии искусственно сужалась предметная область социальной структуры промышленности, в результате чего многие важные вопросы остались не исследованными.

Первыми крупными достижениями советской историографии «рабочей истории» 1-й половины XIX в. стали работы К. А. Пажитнова[9]. Эту традицию продолжила А. М. Панкратова, под руководством которой был издан сборник документов и материалов по истории рабочего движения в России данного периода, имеющий не только источниковедческое значение, — в его рамках была составлена хроника рабочего движения, а в качестве вступительной статьи помещен историко-аналитический очерк социальных волнений рабочих в дореформенный период[10]. Кроме того, А. М. Панкратова является автором ставшей классической в советский период работы «Формирование пролетариата в России (XVII—XVIII вв.)» (М., 1963).

Интерес к проблемам формирования рабочего класса и социальных выступлений рабочих проявляли А. В. Предтеченский[11] и А. Г. Рашин[12]. В монографии И. А. Федосова социальные выступления промышленных рабочих рассматривались в контексте революционного движения[13]. Наивысшим достижением советских исследователей в этом направлении стала коллективная монография «История рабочего класса СССР» (М., 1984. Т. 1).

Параллельно в советской историографии предпринимались попытки осветить эту проблему применительно к отдельным регионам России с позиций непримиримых классово-антагонистических отношений между рабочими и заводовладельцами. Одной из первых таких попыток в рамках Среднего Поволжья явилось издание тематического сборника по истории рабочего и

профессионального движения Пензенской губернии[14]. В 1940–1950-е гг. были изданы статьи, посвященные социальным конфликтам на отдельных промышленных предприятиях этого региона[15]. В 1970–1980-х гг. вышли сборники статей по истории рабочего класса Среднего Поволжья. Основная часть содержавшихся в них материалов посвящена 2-й половине XIX — началу XX в.[16]

Историографический анализ проблемы формирования и развития рабочего класса на территории Мордовии дан в работе Л. Г. Филатова, Н. М. Арсентьева и В. А. Юрченкова. Авторы, определяя степень изученности темы на исходе 1980-х гг. и выявляя различные теоретические и методологические подходы к ее рассмотрению, констатировали, что «при всем прогрессивном развитии исторической науки в... республике эта проблема остается нерешенной»[17].

Большая часть исследований по «рабочей истории» была издана в советский период, наиболее плодотворный в этом плане. Однако их ценность снижалась ярко выраженной идеологизацией исторической науки, что непосредственно повлияло на исследовательские приоритеты в изучении социально-экономической истории России. В размышлениях о характере и природе выступлений рабочих на региональном уровне (так же, как и на общероссийском) «рабочая история» была заменена «историей классовой борьбы», т. е. рассматривалась исключительно через призму социально-классового конфликта между трудом и капиталом. Другие точки соприкосновения труда и капитала затушевывались. В таком контексте создано подавляющее большинство монографических и обобщающих работ советских ученых, посвященных различным аспектам социальных взаимоотношений рабочих и заводовладельцев.

Большинство исследователей отмечало специфические особенности положения и облика рабочих в дореформенной феодально-крепостнической России, свидетельствовавшие о низком уровне их социальной консолидации: преобладание принудительных форм организации труда на промышленных предприятиях, сохранение связи рабочих с землей, трудности процессов раскрестьянивания и формирования рынка вольнонаемного труда, неопределенность правового положения и т. д. Тем не менее период XVIII — 1-й половины XIX в. рассматривался как важнейший этап формирования нового социального слоя в России, классового самоопределения рабочих, начавшийся еще в XVII в., что отразилось в целом ряде исторических исследований советского периода[18]. Именно в это время рабочие постепенно приобретали

«...черты пролетариата эпохи машинной индустрии, т. е. рабочего класса в собственном смысле этого слова»[19], который рассматривался как наиболее передовая часть общества, самый революционный и организованный общественный класс, как главная социальная база и движущая сила перехода к новому строю[20].

Проблемы формирования пролетариата и развития рабочего движения были самыми «модными» направлениями социально-экономических исследований. К сожалению, другому важнейшему элементу социальной организации промышленности — предпринимателю, в советской историографии было уделено неоправданно мало внимания. К тому же его образ рисовали в темных тонах, обезличивали путем включения в особую социальную группу эксплуататоров, преследовавших единственную цель — получить максимальную прибыль, не считаясь с интересами рабочих. Были, конечно, и работы, в которых предпринимателям отводилась позитивная роль в социально-экономическом развитии, утверждении прогрессивных, буржуазных отношений, но она нивелировалась при проведении линии взаимодействия с рабочим классом. Интересы трудящихся противопоставлялись интересам предпринимателей, которых защищало, охраняло и поддерживало царское правительство. Борьба рабочих с заводовладельцами-эксплуататорами, составлявшая основу социальных конфликтов в промышленности, рассматривалась в качестве главного стимула прогресса, благодаря которому осуществлялся переход к более совершенному социально-экономическому строю. При этом подчеркивалась динамика нарастания интенсивности рабочего движения на протяжении 2-й половины XVIII — 1-й половины XIX в. Случаи противодействия рабочих руководству и владельцам предприятий рассматривались в контексте общедемократического движения в стране, как важнейшее звено антикрепостнических выступлений, приведших к революционной ситуации 1859—1861 гг.[21]

Тенденциозным моментом восприятия советскими учеными рабочей истории дореформенной России являлось также рассмотрение классовой борьбы как неизбежного следствия происходивших в 1-й половине XIX в. социально-экономических процессов: «Формирование пролетариата России протекало в обстановке обострения борьбы трудящихся с хозяевами фабрик и заводов, управителями казенных предприятий, предпринимателями-помещиками»[22]. Одной из исходных посылок такого мнения является утверждение об исключительно тяжелом положении рабочих в дореформенной феодально-крепостнической России и неуклонном усилении эксплуатации, побуждавшие их к борьбе за свои права.

В современной отечественной историографии «рабочая история» и проблема социальных конфликтов в промышленности России XVIII — XIX вв. остаются актуальными, хотя интерес к ним существенно снизился. Социально-политическим катализатором кризиса «рабочей истории» в стране стали события середины 1980-х гг. — крушение социалистической системы и развал СССР. Попытки исследователей выйти из этого состояния, предпринимаемые как на региональном, так и на общероссийском уровнях, привели к сосуществованию разных теоретико-методологических направлений исследования «рабочего вопроса» и социальных конфликтов в промышленности. В работах, изданных во 2-й половине 1980 — начале 2000-х гг., с одной стороны, сохранилось инерционное действие традиционных формационно-классовых марксистских теоретических схем, с другой — наметились новые подходы к осмыслению этих проблем[23].

Характерно, что разработка новых концепций и методик изучения «рабочей истории» и их апробация производятся преимущественно на примерах предреволюционных и революционных периодов конца XIX — начала XX в., когда наблюдались наивысшая активность и организованность рабочего движения. Хотя содержание этих исследований выходит за хронологические рамки рассматриваемой темы, некоторые из них могут представлять интерес в теоретико-методологическом плане, определяя новые направления и расширяя горизонты ее научного осмысления[24].

В связи с этим обращает на себя внимание начавшийся в сентябре 1999 г. совместный российско-голландский исследовательский проект «Эволюция мотивации труда в российской промышленности. 1861 — 2000 гг.», в котором наряду с зарубежными исследователями участвовали историки Московского, Тверского и Ярославского государственных университетов, Института российской истории РАН[25].

Отечественные ученые предпринимают попытки включиться в исследовательское поле западной историографии. Проблемы «новой рабочей истории», представленные в зарубежной литературе, уже получили отражение на страницах современных научных изданий[26]. Однако столь активная релятивизация результатов мировой интеллектуальной мысли в некоторых случаях нивелирует позитивные результаты отечественной традиции изучения этого спектра проблем, уменьшает влияние прежних научных школ и рост индивидуализации исследований, в том числе исторических. История массовых социальных явлений и процессов в этом новом интеллектуальном порядке утрачивает свое значение, что, по мнению некоторых отечественных исследователей,

представляет собой объективное следствие «...развития буржуазной идентичности, которая характеризуется отражением принципа „солидарности“ („коллективности“, „коллегиальности“, готовности подчинять „личное“ „общественному“). Именно буржуазная идентичность возводит в фетиш понятия, свойственные философам-экзистенциалистам, — „индивид“, „свобода личности“, „свобода воли“... Короче: история массовых движений будет всегда казаться неинтересной человеку, сосредоточенному более на личном, чем на общественном»[27].

Для современной отечественной историографической ситуации характерны три подхода к этой проблеме. Первый — эта прежняя апологетика классовой борьбы и (как ее вершины) социальных конфликтов и революций. Традиция ее сохраняется в историографии, но влияние падает. Второй подход проявляется в фактическом замалчивании тем, связанных с различными проявлениями социальной конфронтации, в уходе от краеугольных проблем социальной истории. Третий заключается в попытке рассмотрения социальных противоречий и конфликтов в истории России как явления, присущего самой общественной жизни, естественно вырастающего на почве экономических и социальных процессов, не являющегося главным двигателем прогресса, а возникающего как рефлексия общества на социально-экономическое и политическое развитие. При этом историки заговорили об изменении методов и подходов при создании «рабочей истории», анализе не только динамики, но и различных форм протеста рабочих против несвободы и неудовлетворительных условий жизни и труда. Все большую популярность приобретает зародившаяся на Западе «новая рабочая история», поставившая в центр изучения не «рабочие массы», а «рабочего человека». Изучение рабочего движения в России стало теснее связываться с проблемой труда, трудовых конфликтов, историей повседневности и исторической психологией. Исходя из того, что трудовая деятельность всегда чревата социальными конфликтами разной остроты, «новая рабочая история» основной упор делает не столько на описание хода тех или иных форм протестных выступлений, сколько на их «анатомию», оценку доконфликтной ситуации, выяснение причин возникшей конфронтации[28]. При этом неизбежно должен осуществляться переход на бытовой уровень жизнедеятельности рабочих в традициях зародившейся на Западе в 1970-х гг. так называемой истории повседневности[29]. Она призывает к воспроизведению всего многообразия личного опыта и форм самостоятельного поведения. «При этом немедленные результаты действительно сосу-

ществуют с долгосрочными эффектами человеческой деятельности, намеренные и ненамеренные последствия которых настигают людей и влияют на них самыми различными способами»[30].

Изучение этой области «рабочего вопроса» началось уже в 1920-х гг. Однако подобные исследования представляли собой единичные попытки вне рамок отдельного направления и вскоре были прекращены. Речь в данном случае идет о деятельности уже упомянутой выше Ученой комиссии по исследованию истории труда в России. Наряду с изучением «деятельности и жизни трудящихся в массовом проявлении» привлекался частный материал индивидуального характера[31]. По словам главного редактора журнала «Архив истории труда в России» Ю. И. Гессена, история труда должна быть соткана «...главным образом из элементов бытового характера; при изучении ее несомненно более важными являются те архивные дела, которые, каждое в отдельности непритязательно рассказывая о незначительных житейских взаимоотношениях, будничных эпизодах, воспроизводят в своей совокупности четко и правдиво протекшую жизнь в гармоничной пестроте ее реальных черт». Материалы же социологического характера таят в себе «...стремление к предвзятой цели... совершенно лишены красок жизни, ее дыхания»[32].

В целом же современный этап развития исторических исследований задает новые параметры в рассмотрении этой проблемы. Отдавая должное проделанной советскими учеными работе, следует отметить, что она представляла собой разработку определенного набора стандартных тем и сюжетов по изначально заданным канонам. Основным ее достижением является вовлечение в научный оборот огромной массы источникового материала. Однако его широкой теоретической интерпретации препятствовало то, что в силу ярко выраженной тенденциозности исследований те или иные документальные сведения использовались лишь для доказательства и подтверждения уже известных постулатов, утверждений и концептуальных схем. Жесткие теоретико-методологические рамки советской исторической науки, опиравшейся не на «...конкретный исторический опыт, а на спекулятивные положения, сконструированные в кабинетах партийных идеологов»[33], не позволили объективно охарактеризовать облик промышленных рабочих, воссоздать картину социального климата предприятий и заводских хозяйств, выявить природу и характер социальных конфликтов в промышленности 2-й половины XVIII — 1-й половины XIX в.

В настоящее время инициированы процессы обновления методологии изучения «рабочей истории». Для более объективного

рассмотрения природы и характера социальных конфликтов в дореформенной промышленности необходимо более детально и точно определить положение рабочих и предпринимателей в социально-корпоративной системе российского социума первой половины XIX в., отношения внутри которого отличались сложностью и противоречивостью. В данном случае необходимо перейти к пониманию истории как социального взаимодействия людей в контексте сформировавшейся во 2-й половине XX в. «новой социальной истории», ориентирующейся на комплексное многоуровневое исследование самых разнообразных проявлений социальной действительности. В рамках этого направления поставлена задача «…интерпретации исторического прошлого в терминах социальности, описывающих внутреннее состояние общества, его отдельных групп и отношений между ними»[34]. В своей практике оно широко использует метод междисциплинарного синтеза, стержневую основу которого составляют история и обществознание. Такой симбиоз оказывается полезен обеим сторонам, поскольку более передовые в теории обществоведы для иллюстрации своих выводов часто неточно используют исторический материал, а историки закоснели в способах изложения теоретического осмысления исторического материала.

Социологическая теория утверждает, что основой развития любого человеческого общества является процесс общественной дифференциации, что создает неравенство как в общественном разделении труда, так и в распределениии продуктов и ресурсов. Другим источником напряженности и конфликта являются корпоративные и внутрикорпоративные противоречия из-за того, что индивидуальные и групповые интересы никогда не бывают полностью совместимыми. Важным фактором общественных отношений являются столкновения различных социальных групп и комбинации общественных интересов и движений, носящие перманентный и органичный характер.

Анализ роли и места субъективности в межличностных отношениях рабочих с предпринимателями и властными структурами — один из путей к пониманию мотивации конфликтов. Ученые нового поколения предлагают рассматривать эти стороны трудовых отношений на 2 уровнях: микроуровне, отражающем взаимоотношения между трудом и капиталом, возникающие в ходе непосредственной производственной практики, и макроуровне, показывающем положение рабочих в правовом поле промышленного законодательства и особенности их отношений с властными структурами[35]. Среди определявших социальный климат в промышленности на макроуровне, можно назвать пра-

вовое пространство жизнедеятельности всех основных участников промышленного производства, в том числе предпринимателей, с которыми рабочие находились в непрерывном взаимодействии.

В России, как и в других странах с поздним развитием капитализма, властные структуры широко применяли законодательные рычаги стимулирования промышленного производства, в частности в обеспечении промышленных предприятий рабочей силой. Государство, используя свой административный ресурс, решало эту задачу, с одной стороны, методами внеэкономического принуждения, прикрепляя рабочих к предприятиям, с другой — путем нарушения исключительных сословно-корпоративных прав господствующего сословия, разрешая предпринимателям недворянского звания приобретать крепостных крестьян для работ на своих заводах. Законодательно определяя характер трудовых отношений в промышленности, властные структуры выполняли и социально-регулирующую функцию. Стараясь не разрушить традиционную структуру российского общества XVIII — 1-й половины XIX в. и учитывая специфику положения рабочих, государство стремилось адаптировать их к условиям потери традиционных источников доходов, обусловленных вовлечением крестьян в промышленное производство, устанавливая определенные нормы их материального обеспечения и поддерживая необходимый уровень жизни (в большей степени это касалось казенных и посессионных предприятий, в меньшей — вотчинных и частнокапиталистических). Все это осуществлялось в контексте политики «государственного попечительства» как одного из методов регулирования социальной сферы и поддержания стабильности в обществе.

В XVIII — 1-й половине XIX в. социальная стратификация рабочих вытекала из многообразия форм индустриального развития как результата сложной многоукладной экономики периода генезиса капитализма. Хотя в промышленности России использование рабочей силы в основном носило характер внеэкономического принуждения, формы организации труда, методы и источники комплектования рабочих на предприятиях разных моделей и форм собственности, имели свои особенности, во многом обусловливавших характер их взаимоотношений с владельцем и заводоуправлением. Сложность структуры и разнообразие форм промышленного производства в дореформенной России способствовали развитию различных способов мобилизации рабочей силы на мануфактурные предприятия (вольный наем, прикрепление государственных и удельных крестьян к казенным заводам за недоимки, а к частным заводам — в форме приписки, покупки или единовременного пожалования) применение заводских работ

в качестве наказания, использование помещиками-предпринимателями труда собственных крепостных и т. д.[36]

Крепостничество, пронизывая все сферы бытия, накладывало неизгладимый отпечаток на развитие промышленности и положение рабочих. Многие из них числились на предприятиях как вольнонаемные, на самом же деле были крепостными, отрабатывавшими барщину или же зарабатывавшими необходимую сумму денег для выплаты оброчных платежей. Случаи «капиталистического» найма встречались редко, в основном лишь в сфере городской промышленности. Отсутствие в 1-й половине XIX в. условий для складывания рынка свободной наемной рабочей силы затрудняло формирование многочисленного класса рабочих, занятых исключительно в промышленной сфере и оторванных от средств производства. Причины, заставлявшие рабочих вступать в конфронтацию, нередко выливавшуюся в многолетнюю изнурительную борьбу с владельцами и содержателями промышленных предприятий, заводоуправлением и властями, сложны и неоднородны. В советской историографии в решении этой проблемы присутствовал заведомо известный ответ в определении природы и характера таких конфликтов. Все требования рабочих признавались справедливыми и обоснованными, а любые действия, направленные на их достижение, конструктивными и созидательными. Действия властей и заводовладельцев по разрешению социальных конфликтов признавались либо реакционными и жестокими, либо недостаточно удовлетворявшими требования рабочих. В качестве основных источников для подтверждения этих выводов советские ученые использовали челобитные, жалобы, прошения рабочих. Нередко в публикации документов и исследовательских работ не включался материал о результатах правительственных обследований, тогда как организованные для разбора конкретных случаев неповиновения рабочих правительственные комиссии старались максимально объективно оценить сложившуюся ситуацию, вскрыть реальные мотивы поведения рабочих, предпринятых ими акций сопротивления и степень обоснованности их требований. Тем самым затушевывались действительно конструктивные шаги властей, владельцев и руководства заводов по удовлетворению требований рабочих.

В связи с этим возникает необходимость взглянуть на трудовые отношения не только глазами рабочих (как это традиционно делалось в советской историографии), но и глазами владельца, содержателя, управляющего, вникнуть в их профессиональные обязанности, проблемы, понять социально-психологические установки их жизнедеятельности и морально-нравственную позицию.

Необходимо избегать использования стандартных клише при рассмотрении примеров конфронтации двух противоборствующих сторон, а природу и характер каждого социального конфликта в промышленности рассматривать отдельно. Придется учитывать и то, что реально в социальных конфликтах участвовало не 2 стороны, как это традиционно рассматривалось отечественными исследователями, а 3 — рабочие, заводовладельцы и государство. Последних во многих случаях необоснованно относили к одному лагерю, противопоставляя их рабочим. Более целесообразно, на наш взгляд, отводить власти роль посредника в разрешении противоречий, примирении интересов конфликтующих сторон и установлении социального спокойствия.

Каждая сторона конфликта расценивала государственную власть как высшую инстанцию в отстаивании своей позиции, пыталась найти подтверждение законности своих требований. Хотя правового государства еще не существовало, участники конфликта стремились действовать в русле существовавшего правового пространства. Открытая конфронтация с властями оставалась явлением чрезвычайно редким. При возникновении разногласий рабочие находили компромиссные решения с заводовладельцами, и дело не доходило до волнений и стачек. В то же время в разрешении социальных конфликтов и установлении определенных правовых норм власть исходила не только из обоюдной выгоды сторон, социального благополучия и общего блага, но стремилась реализовать и собственные интересы. От стабильного функционирования промышленных предприятий зависело решение финансовых и военно-стратегических задач (налоговые поступления и доходы от внешней торговли, поставки в казну сукна, металла и других товаров, необходимых для государственного хозяйства и армии). В данном контексте позиция властей легко прогнозируется, что подтверждено действиями правительственных органов по восстановлению спокойствия на посессионной Казанской суконной фабрике Осокина, некоторых вотчинных суконных фабриках Симбирской губернии, целью которых было любой ценой не допустить снижения поставок сукна в казну. Хотя в решении этой задачи власть не принимала безоговорочно позицию владельцев, чувствуется, что симпатии были на их стороне.

В стратегически важных для государства отраслях промышленности заводовладелец находился между двух огней: с одной стороны, рабочие, отстаивавшие свои права, с другой — государство, требовавшее выполнения норм и правил в управлении рабочими и поддержании определенного уровня их материального

содержания. Все это рассматривалось в качестве главного условия сохранения социальной стабильности и, что более важно, нормального функционирования предприятия, благодаря чему обеспечивались постоянные поступления в казну налоговых отчислений и поставка продукции в необходимом объеме.

Непростое (двойственное) положение заводовладельца видно из письма Осокина в Комитет снабжения войск сукнами от декабря 1816 г.: «В подтверждение указа правительствующего сената в 1814 году на имя Казанского Гражданского губернатора, присланного подтвердить с подпискою фабричным мастеровым людям, чтобы они из должного повиновения мне и управляющих не выходили, а притом внушить им, что по предписанию о сем от высшего начальства отнюдь не велено сокращать сукноделие, а предписано напротив содержателям фабрик, да и самим гражданином губернатором, не ослабно наблюдать, дабы существующие на фабриках станы ни под каким предлогом не были уменьшаемы по действию...»[37].

Об ответственности владельца говорит и тот факт, что в случаях неполной занятости рабочих или простоя, возникших по вине владельца и заводоуправления (прежде всего из-за отсутствия необходимого сырья и материалов для изготовления сукна), «заводская контора обязана мастеровому за каждый прогульный день заплатить то, что каждый из них, работая на фабрике, выработать бы мог»[38].

Мотивы социального поведения человека могли разрушить «классовое единство» казалось бы однородных в плане социально-экономических интересов корпоративных групп, а могли и сплотить даже разнородные страты. В качестве доказательства этого утверждения можно привести позицию рабочих Мелекесского казенного завода и населения, проживавшего при нем, не только не участвовавших в гражданской войне 1773 —1775 гг., но в октябре — феврале 1773 — 1774 гг. оказавших отпор отрядам пугачевцев (крестьяне, служилые люди, кочевники-калмыки) во главе с крестьянином с. Лебяжье В. Торновым и отставным солдатом И. Сомовым, которые намеревались блокировать, захватить и разграбить завод, заполучить оружие, денежную казну, вино. Директор завода Мельгунов отправил срочное донесение в Симбирскую провинциальную канцелярию: «...30 октября захвачены села Бригадировка, Никольское, Городище и разграблены... От сих злодейств нынешние обыватели находятся в опасности, никуда от своих селений не отлучаются, посему и привоз хлеба на завод почти совсем остановился. Работники из ближних селений разбежались по домам, заводам, и их населению

грозит опасность». Мельгунов принял меры предосторожности, сам отвез казну в Симбирск, дал распоряжение делать вокруг завода оборонительные заграждения-рогатки, обратился за военной помощью в Симбирск, Казань, но получил наказ защищаться своими силами (ранее присланный отряд копейщиков (50 чел.) капитана Сербулатова, солдаты заводской караульной службы, работники и служащие завода). Несколько раз повстанцы пытались захватить завод, но безуспешно. Тогда, чтобы посеять панику среди защитников, руководители восстания от имени Пугачева отправили туда послание с призывом покориться: «А когда ежели будете чинить баталии, то неотменно будете повешены. А когда ежели будете покорны к Его Императорскому Величеству, то будете прощены… Января, 21 дня 1774 г.». О том, что было дальше, Мельгунов доносил в очередном рапорте: «Возле Бесовки собрались отряды, в них было много калмыков и улусов… получив подкрепление от жителей села Лебяжье, они направились к заводу, зажгли ближнюю к Черемшану винницу, но отступили под натиском защитников… восставшие отошли за Черемшан, долго там стояли, чиня под самые почти заводы свои разъезды… затем рассыпались в разные стороны». После подавления восстания Екатерина II отметила защитников Мелекесского завода «награждением деньгами», повышением по службе.

То, что рабочие и проживавшее при Мелекесском винокуренном заводе население не только не примкнули к восставшим, но и, несмотря на угрозы и обещания пугачевцев, встали на защиту своего предприятия, свидетельствует о хозяйственно-экономической состоятельности не только заводчан, но и всего заводского населения, осознавшего материальные выгоды и преимущества от деятельности казенной винокурни. Рабочие завода получали вполне достаточное денежное содержание, а их семьи — возможность вести приусадебное хозяйство. Вольных поселенцев привлекали сюда богатые природные ресурсы, близость волжских пристаней, общероссийских трактов, а также политика заводского начальства, которое за низкую плату отводило земли под поселение. Хозяйственно-экономическая деятельность внезаводского населения также находилась в прямой зависимости от винокуренного производства и приносила немалые материальные выгоды: отходы от курения вина (барда, отличный корм для скота) крестьяне окрестных сел охотно покупали по очень низким ценам. Количество отходов было так велико, что им нашли применение в государственном масштабе. Мимо заводов проходил тракт, по которому из Оренбургских степей перегоняли в центр России большие гурты скота. Наличие по пути корма,

быстро восстанавливавшего вес и выносливость животных, побудило оборудовать при селении Мелекесс скотоперегонные выгоны, где ежегодно откармливали до 2 тыс. голов крупного рогатого скота и столько же мелкого. Часть его отправляли по назначению, другую забивали на оптовых скотобойнях и отправляли мясом. Огромное количество шкур, щетины, сала и другого сырья, оставшегося после обработки мясных туш, вызывало необходимость образования новых видов производства. Так появились кожевенные, сыромятные, свечные, салотопенные, мыловаренные предприятия, шерстобитные, валяльные, шорные, тулупные, овчинные и другие ремесленные мастерские. Аналогичным образом возникло и поташное производство. Процесс винокурения требовал огромного количества топлива, которое в основном заготовляли на мелекесской казенной лесной даче. При заготовке дров оставалось много сучков, веток, корней, которые сжигали, а полученную золу смешивали с золой из печей завода. Затем в куренях вылуживали, выпаривали, прокаливали и получали поташ — ценное сырье для химической, парфюмерной, стекольной, текстильной и другой промышленности. Большая часть поташа вывозилась за границу. Для сбережения леса поташ был объявлен заповедным товаром, и только государство имело право им торговать.

Развитие разнообразной производственной деятельности вело к оживлению торговли. Сбыт изделий производился на пристанях Старой Майны и Хрящевки, что в 60 верстах от Мелекесса, на больших еженедельных мелекесских базарах, позднее на зимней Никольской ярмарке. Торговлю вели как местные, так и приезжие из окрестных и дальних селений. На продажу привозили разные крестьянские изделия, «красного, периного, и панского товару и всякого рода хлеб». Хлеб был главным предметом торговли; на мелекесские торги его везли из Оренбурга, Ставропольского, Самарского, Казанского уездов; основным покупателем был завод. Функционирование производства, таким образом приводило к формированию разноотраслевых хозяйственно-экономических комплексов, в орбиту которых втягивались не только промышленные рабочие, но и проживавшее при заводе население. Все это предоставляло дополнительные возможности для проявления предприимчивости и повышения уровня материального благосостояния, выгодно выделяя заводчан из всей массы окрестного крестьянства и способствуя их внутренней социальной консолидации.

Это было характерно не только для казенных предприятий, но и для других разновидностей традиционной модели индустриализации: вотчинной и посессионной. Вовлечение крестьян в

промышленную сферу благодаря системе государственного попечительства и социального патернализма не сопровождалось их пауперизацией, что являлось особенностью функционирования петровской модели промышленного развития, которая, постепенно модифицируясь, занимала ключевые позиции в промышленной сфере экономики России до середины XIX в. Ведение приусадебного хозяйства, неземледельческая промыслово-ремесленная деятельность в совокупности с занятостью в заводском производстве обеспечивали рабочим сравнительно высокий уровень материального благосостояния при условии нормального функционирования заводов. Отношения между рабочими и заводовладельцами как социальными антиподами не были определены исключительно интересами наживы одних за счет безудержной эксплуатации других. Государство и работодатели были заинтересованы в том, чтобы масса промышленных рабочих была здорова, сильна, умственно развита и политически уравновешенна.

Применительно к условиям 1-й половины XIX в. утверждение о неуклонном усилении эксплуатации и обнищании рабочих, занятых в промышленной сфере, и, как следствие, состояние постоянного протеста, вызывает возражения, т. к. при сохранении натурального хозяйства большинство рабочих не оставляло сельскохозяйственных занятий и поэтому функционирование традиционной модели промышленности предполагало наличие у рабочих земельных угодий (пашня, огород, лесные участки, сенокос и т. д.), достаточных для содержания рабочего и его семьи с учетом получаемого дохода от заводских работ. Заводовладельцы даже стремились поддерживать определенный баланс между количеством неработоспособных членов семьи и величиной ее доходов путем выдачи разного рода пособий (пенсия, денежные и хлебные ссуды), а в некоторых случаях комбинированием уровня заработной платы. Государство и заводовладельцы были заинтересованы в достаточном обеспечении рабочих и их семей, поддержании их работоспособности. Например, мастеровые Сивинского завода, средний уровень заработной платы которых составлял 110 руб. в год, получали дополнительно от Н. Д. Манухина «в каждый месяц денежной выдачи от 700 до 1000 рублей». За 1823 г. им было выдано 11 тыс. руб., за 1824-й (на момент подачи сведений) — 8 тыс. руб. Кроме этого, мастеровым завода были предоставлены «усадебные места» для посева конопли, льна, овощей. Имевшиеся в их распоряжении сенокосные луга давали возможность содержать скот, «от чего они не покупают нигде для своего употребления сукно, овчины, ничего

касательно платья, но всегда от избытка продают в посторонние руки». Для постройки и ремонта домов мастеровым выделялся лес, а для перемола зерна бесплатно предоставлялась заводская мельница. «Для исправления домашних нужд предоставлялось особое время на сенокошение, для запасения лыками, мочалами и берестами, для занятия пчеловодством. Престарелым, вдовам и сиротам на пропитание их выдается от заводосодержателя ржаная мука, ежемесячно в год до 400 пудов — безденежно»[39].

Допустим, что заводская администрация несколько приукрасила сведения, но в целом следует признать, что установленные Н. Д. Манухиным нормы содержания были достаточно высокими и свидетельствовали о существовании своего рода «патриархально-отеческого строя», который характеризовался определенной мерой взаимовыгодности интересов заводовладельца и рабочих, их взаимодействия на самых различных уровнях (производственно-хозяйственный, социокультурный, фискальный и даже бытовой).

В фонде Горного правления хранится дело, в котором содержится просьба от имени мастеровых Авгурского чугуноплавильного завода Краснослободского уезда Пензенской губернии «...о изъявлении благодарности их подпоручику Н. Д. Манухину за продовольствие в неурожайный 1848 год». Сообщалось, что несмотря на дороговизну хлеба, он выдавал его за свой счет заводскому населению, проживавшему при Авгурском и Сивинском заводах и в д. Русское Маскино. При этом рабочие осознали преимущество политики социального патернализма, проводимой заводовладельцем, воочию убедившись, в каком положении оказались жители окрестных сел и деревень, где крестьяне не получили такой помощи. Прошение было составлено в 2 экземплярах на имя берг-инспектора департамента горных и соляных дел и пензенского губернатора и вручено заводскому исправнику во время посещения им завода[40].

Патерналистские отношения между предпринимателем и занятыми на его предприятии промышленными рабочими были характерны не только для посессионной промышленности, где власть собственника над своими подчиненными хотя и была велика, но не достигала уровня крепостного владения. Они проявлялись и в вотчинной промышленности, где работали лично зависимые от помещика крепостные крестьяне. Именно такой характер взаимоотношений стремились установить в своих имениях и на промышленных предприятиях А. А. Тучков, Н. П. Огарев, А. Н. Бахметьев, Н. М. Сатин, Н. И. Тургенев и др. представители прогрессивной части дворянства, пытавшиеся организовать

заводское производство на обоюдных интересах его участников. Для этого они расширяли границы хозяйственной и юридической самостоятельности крестьян, вводили принципы свободного найма при организации труда на вотчинных мануфактурах, устанавливали довольно высокий уровень оплаты труда и т. д. Все это снискало им широкую популярность и уважение среди крестьянства. Например, в воспоминаниях Натальи Александровны, дочери А. А. Тучкова и жены Н. П. Огарева, приводится любопытный рассказ о встрече с одним «простым человеком», который со всей убежденностью заявил ей, что «на Руси только один человек жалеет крестьян»[41], имея в виду А. А. Тучкова.

Взаимодействие помещиков-заводовладельцев и крестьян-рабочих необходимо рассматривать в плане не столько их социального противостояния и непрерывной конфронтации (как традиционно трактовались социальные отношения в рамках феодального крепостного хозяйства), сколько партнерского сотрудничества во имя выживания всего социума в условиях довольно низкого уровня производительности и недостаточно развитой хозяйственной культуры. Личный режим власти помещика, регламентация экономической деятельности и трудового ритма крестьян представляли собой один из механизмов «режима выживания».

В рамках помещичьего хозяйства существовала тесная взаимосвязь владельца усадьбы и крепостных, причем область этих контактов была очень широка и включала в себя не только хозяйственно-экономический, но и социокультурный и личностно-психологический уровни. Осуществляемая в рамках помещичьего имения промышленная деятельность была полностью подчинена законам функционирования вотчинного хозяйства, а привлечение к заводским работам крестьян не меняло их социальный статус и не выводило из крепостного состояния. Реальная повседневная жизнедеятельность в рамках поместья формировала определенное единство интересов и создавала систему социально-экономической и морально-психологической взаимозависимости. Вотчинник как наследственный владелец крепостного населения старался наиболее эффективно сочетать эксплуатацию с поддержкой слабеющих хозяйств. Одной из главных экономических составляющих традиций патернализма являлась постоянная помощь крестьянам со стороны помещиков в неурожайные годы и при стихийных бедствиях. В данном случае помещичье хозяйство выполняло социально-регулирующую функцию, как бы дополняя существующие традиции общинной взаимопомощи. «В совокупности с воздействием общинной организации это была

сложная антагонистически-патриархальная система производства в неблагоприятных природно-климатических условиях России»[42] .

Такого рода патернализм сохранил свое значение вплоть до реформы 1861 г. По мнению С. А. Козлова «этому во многом способствовали особенности русского национального менталитета — ориентация на сильную государственную власть в центре и на местах — европейский вариант патронимии, соборность (принятие решений на основе единогласия при единстве целей), а также тесное переплетение мирской и монархической традиции как в психологии русского крестьянина, так и в его социальной практике»[43]. В своих проявлениях отечественная патерналистская традиция была разнообразна и не ограничивалась продовольственной помощью крестьянам при возникновении угрозы их физическому существованию. В ее рамках проводился целый комплекс хозяйственных и просветительских мероприятий, которые не только помогали выжить малосильному крестьянскому хозяйству в случае неурожаев, стихийных бедствий и других многочисленных невзгод, на каждом шагу подстерегавших земледельца, но и давали импульс развитию крестьянского образования, расширению и усовершенствованию трудовых навыков, а также эволюции крестьянского самосознания и расширению представлений сельских тружеников об окружающем мире. В то же время патерналистская политика, проводимая в рамках помещичьих имений, носила двойственный характер. С одной стороны, в ней проявлялось «прекрасное знание помещиком особенностей крестьянского жизненного уклада, менталитета сельского населения, искреннее желание помочь крепостным в улучшении условий культурно-хозяйственного быта, нередко подкрепляемое просветительской деятельностью и материальной поддержкой в случае острой необходимости, а с другой — непоколебимая уверенность в полном праве душевладельца руководить не только поступками, но и помыслами крестьян, сопровождаемая укреплением жестких рамок и ограничений, накладываемых на простых деревенских жителей традиционным общинным укладом и требованиями православной веры»[44].

В городской среде, где господствовали несколько иные принципы взаимоотношений рабочих и заводовладельцев, на протяжении 1-й половины XIX в. также не обнаружилось их резкого социально-классового противостояния. Большинство купеческих предприятий провинциальных городов России в этот период не отличалось значительными размерами и было организовано в форме простой капиталистической кооперации. Противопоставление «труда и капитала» еще не достигло на них ярко выражен-

ной формы, и нередко наемный рабочий трудился вместе с хозяином предприятия. Наряду с этим в достаточно крупных городах, прежде всего губернских, существовали предприятия, достигшие уровня мануфактур, где отношения между рабочими и заводовладельцами принимали «буржуазный» характер, а использование рабочей силы уже в большей мере походило на капиталистическую эксплуатацию. Однако даже на этих предприятиях сохранялись элементы «патриархально-отеческого строя», что позволяло избегать обострения отношений между рабочими и работодателями. В условиях отсутствия четких правовых норм и практически не развитых рыночных механизмов, регулирующих нормы оплаты и условия труда в промышленности, экономические взаимоотношения рабочих и работодателей опирались главным образом на нормы традиционного общинного права. Именно они определяли на всех заводах региона, независимо от формы собственности, так называемые нормы эксплуатации, обеспечивавшие определенное, хотя и неустойчивое, социальное равновесие между заводовладельцами и рабочими. Основным результатом проведения такого рода политики стало отсутствие массовой пауперизации среди промышленного населения России в отличие от Западной Европы[45].

Описывая случаи девиантного поведения рабочих в промышленности России 2-й половины XVIII — 1-й половины XIX в., необходимо исходить не только из материальной обусловленности поведения человека, стремления реализовать свои экономические интересы, но и из его социально-культурной и нравственно-психологической характеристик. В связи с этим следует отметить продуктивность и взять на вооружение одну из разрабатываемых в рамках западной историографии методик изучения социальной истории. В соответствии с ней историки массовых движений направляют свой «…исследовательский „бинокль“ в прошлое так, чтобы получше увидеть не столько общую панораму картины, сколько увеличенные фигуры действующих лиц — рабочих, разглядеть отдельные параметры их повседневного быта. Отдельные факты и даже казусы, собранные воедино, позволяют анализировать стратегию поведения групп и общностей, вникая в цели поступков, их направленность, причины того или иного изменения в поведении и связанных с ним переживаний, в том числе и прежде всего во время конфликтных ситуаций, без которых никогда не обходились производственные отношения, повседневная жизнь рабочих и работодателей»[46].

Например, в числе факторов, обусловливавших высокую степень социальной конфликтности на Казанской суконной фабрике в

рассматриваемый период, можно отметить принадлежность суконщиков к особой общественной группе. Социальная среда Суконной слободы во многом формировала индивидуально-психологические качества, задавала параметры повседневности, мотивировала те или иные закономерности индивидуального и социального поведения рабочих. Например, расположение суконной фабрики и заводского поселения в городской черте формировало определенную социальную атмосферу, порождало у них вольнолюбивые настроения, во многом обусловленные проживанием в мелкобуржуазной среде. Кроме того, по свидетельству «…известных по просвещению их и примерной нравственности» отставного генерал-майора Булыгина и капитана 2-го ранга Косливцева, назначенных для исследования причин социальных волнений на фабрике, в среде фабричных рабочих издавна укоренилось пристрастие к пьянству, «…которое они, живя в городе, имеют много способов удовлетворять, и от чего владелец фабрики не может их воздержать, а если и принимает на то меры, законом позволенные, то сии развратные люди начинают кричать о притеснении, мучительстве и самом умерщвлении. Поскольку от пьянства родится праздность и буйство, то начинающий пропивать сперва избыток, за недостатком потом к удовлетворению своих нужд, прибегает к самым непозволенным способам»[47].

Однако даже и в случае нахождения промышленного предприятия за пределами городской территории происходило формирование группы постоянных квалифицированных рабочих, в среде которых традиционный для крестьянства социально-психологический комплекс начинал постепенно размываться вследствие увеличившейся социальной мобильности, роста грамотности, расширения кругозора, изменения образа жизни и т. д., что приводило к их социокультурной переориентации. Новые формы деятельности изменяли традиционное отношение к труду, в большей степени побуждали их к различным проявлениям рыночной активности.

Вместе с тем одним из важнейших факторов, определявших мотивационные установки жизнедеятельности и социальное поведение рабочих, являлось влияние принципов традиционной хозяйственной культуры. Переориентация трудовой деятельности с сельскохозяйственной на промышленную сферу для большинства рабочих не была связана с ломкой социально-культурных основ хозяйственно-экономической деятельности. Осмысление социальной реальности происходило в рамках целостной картины мира, формирование которой происходило на основе так называемых базовых крестьянских ценностей. Даже мероприятия государства, ориентированные на привлечение крестьянства к

промышленному труду и связанные с его регламентацией, не приводили к существенным изменениям в системе социально-экономических отношений. Для многих государственных деятелей разрушение патриархального уклада в деревне представлялось серьезной опасностью, угрожавшей стабильному существованию сословной системы, способной поколебать государственные устои. Поэтому правительство в своей политике, направленной на реализацию задач по мобилизации рабочей силы на промышленные предприятия, старалось не допустить пролетаризации населения, во многом искусственно сохраняя их связь с землей. Ввиду сохранявшейся фрагментарности промышленного труда и тесной связи с земледелием у большинства рабочих не сформировалась новая система ценностей и не произошло их обособление в отдельную социальную общность со своими психологическими особенностями, менталитетом, «некрестьянским» образом жизни, культурой и т. д.

Социальные конфликты 2-й половины XVIII — 1-й половины XIX в. на промышленных предприятиях были все же исключительным явлением. Существовало определенное равновесие в отношениях между заводовладельцами и рабочими, которое нарушалось под воздействием внешних факторов, чрезвычайной ситуации (спады и остановки производства, стихийные бедствия, неурожаи, повышение цен и т. д.), в результате злоупотреблений заводовладельцев и заводского управления либо принципиальных разногласий по поводу законности прав заводовладельца на использование труда рабочих и их прикрепления к промышленному предприятию. Однако идеализировать социальные отношения в промышленности не следует, тем более что на некоторых заводах, главным образом посессионных в металлургической и суконной отраслях, складывалась не совсем социально-спокойная ситуация. Следует признать, что установленные государственной властью основы организации труда в традиционной модели промышленности носили принудительный характер, а в самой их сущности изначально содержалось противоречие между трудом и капиталом. Основная часть мероприятий административных органов была направлена не на приобретение рабочими прав свободного сословия, а на расширение обязанностей предпринимателя по отношению к заводскому населению. Поскольку устранить борьбу интересов рабочих и работодателей экономически невозможно, правительство стремилось поставить ее в определенные рамки, согласовать с интересами общества в целом[48].

Государство, естественно, не могло заставить всех предпринимателей быть благодетелями рабочих, добрыми и заботливыми

хозяевами. В чрезвычайно разнообразных условиях российской действительности это зависело и от индивидуальных качеств предпринимателей. Одни из них проявляли чрезмерную черствость по отношению к своим рабочим, другие — особую гуманность, третьи боялись прослыть филантропами, а четвертые важнейшим стимулом труда по-прежнему считали кнут и палку[49]. В социальной практике взаимоотношений рабочих и заводовладельцев возникало множество осложняющих моментов, нередко приводивших к социальной конфронтации. Не последнюю роль играл и субъективный фактор в лице заводовладельца, управляющего и т. д. Их злоупотребления заметно осложняли ситуацию и часто приводили к социальным конфликтам.

Обострение отношений между рабочими и заводовладельцами происходило преимущественно на сравнительно крупных промышленных предприятиях, на которых использовались принудительные методы организации труда. Высокая концентрация, социокультурные и хозяйственно-экономические условия жизнедеятельности и организованность предприятий формировали в их среде социальный корпоративизм и являлись благоприятной почвой для возникновения различных форм коллективного протеста, причем наибольшую активность проявляли посессионные рабочие. По подсчетам Ч. Г. Володарской, в 1835 г. из 29 суконных посессионных мануфактур 16 (55,1 %) были охвачены волнениями[50]. Рспространенным явлением социальные конфликты были и на горнозаводских посессионных предприятиях. На территории Среднего Поволжья в XVIII — 1-й половине XIX в. особенно часто конфронтация в отношениях рабочих и заводовладельца наблюдалась на Казанской суконной посессионной фабрике Осокина, где только в 1800—1835 гг. было зафиксировано 12 волнений, больше, чем на любом другом предприятии отрасли по всей России[51]. Эти волнения активно изучали в отечественной историографии; все исследователи отмечали упорство, целеустремленность длительность борьбы казанских суконщиков.

Немаловажную роль в сохранении благоприятного социального климата на промышленных предприятиях и в заводских хозяйствах играла позиция предпринимателя, выражавшаяся в методах руководства и управления рабочей силой. Наряду с примерами достаточно гибкой и продуманной политики сохранения социальной стабильности и спокойствия встречались и другие, поскольку феодально-крепостнические основы функционирования промышленности позволяли заводовладельцам устанавливать в своих заводских имениях репрессивные порядки. Жалобы рабочих посессионных предприятий пестрят фактами истязаний

и издевательств, которые прочно вошли в заводской быт. Мастеровые Инсарского завода, например, жаловались на то, что каждый из них был бит заводчиком: 3 чел. за то, что не вовремя явились на работу и не выполнили заданного им «урока», 19 — за опоздание на перекличку, другие — за отлучку для поисков работы во время бездействия завода и т. д. В своих жалобах они писали, что их не только избивали палками и плетьми, но и заковывали в цепи и кандалы, сажали в рогатки, брили им головы и бороды[52]. Жестокостью обращения с рабочими отличался управляющий Рябкинским заводом Цитович. После того, как мастеровой Иванов осмелился потребовать у него выплаты заработанных денег, задержанных конторой, «он вечером взят был из дома и приведен в контору, где по приказанию конторщика скован был в железо, а на другой день, по приказанию Цитовича, наказан палками в одной рубахе так жестоко, что пришел в беспамятство и того же дня вечером был исповедован»[53]. Другой управляющий этим заводом, А. И. Лебедев, тоже не отличался уважительным отношением к рабочим, называвшим его за это «свирепым зверем, смертоубийцей, душегубом и тираном», который «угубил у беременных жен двух младенцев», а кроме того, жестоко наказывал мастеровых, приводя их в тайное место, называемое конторой, и избивал[54].

Случаи злоупотребления властью владельцев и заводского управления отмечены и на вотчинных предприятиях. Русский писатель-декабрист Н. И. Тургенев называл помещиков «жадными», стремившимися извлечь из труда рабочих максимум выгоды. Указывая, что помещики должны были даже в собственных интересах беречь своих крестьян, добавлял: «…но кажется, что когда человек эксплуатирует человека, то он не знает границ благоразумия, которое он проявляет по отношению к животным»[55]. На вотчинных мануфактурах поддерживался режим жесткой дисциплины. В одной из инструкций (1824) заводского управления читаем: «Суконной фабрики мастеру позволяется прутом из рук наказывать мальчиков и девочек, а больших розгами». Помещик Татаринов за невыполнение заданий самолично бил своих крепостных «…по щекам или палками через людей в своем присутствии». Крестьяне, не выдержав жестокого обращения, обратились с жалобой в Сенгилеевский уездный суд и в ней указали еще ряд «отягощений». Например, некоторых рабочих мужского пола после дневной работы ночью отправляли в лес для рубки дров. Сами помещики считали работу на мануфактуре особенно тяжкой и посылали туда крестьян в наказание. В той же инструкции в статье о крепостных крестьянах предлагалось: «Из штрафных,

негодных в отдачу рекрутскую… брать на некоторое время на фабрику и посылать в тяжелые работы без очереди»[56].

Как видно, случаи жестокости заводовладельца и заводской администрации были довольно частыми, создавая атмосферу социальной напряженности, перераставшей в конфликт между рабочими и заводовладельцами. Рассмотрение этой проблемы требует взвешенного и разностороннего подхода — без «выпячивания» отдельных аспектов, но и без их сглаживания. Исследуя социальные выступления рабочих, представлявшие собой «экстремальную» стадию во взаимоотношениях с заводовладельцами, необходимо учитывать их неоднородность как по масштабам (от индивидуальных актов возмездия до массовых выступлений), так и по характеру (от жалоб и прошений до стачек). Было бы ошибочно полагать, что заводские рабочие легко поднимались на борьбу. Обычно сначала использовались все легальные методы протеста. Рабочие стремились в борьбе за свои права опираться на царский закон, так как знали, что всякое открытое выступление против существующих порядков — это не только разорительное и опасное для хозяев заводов и властей действие, но и серьезное испытание для самих рабочих. Оно, как правило, влекло за собой жестокие репрессии и было сопряжено с огромными лишениями для заводского населения[57]. Первое, к чему прибегали рабочие, была подача жалоб и прошений, тем более что данная форма протеста была официально разрешена, что и порождало у населения надежду на мирное, законное решение споров с владельцами предприятий. В их прошениях отражалась единственная и последняя правовая возможность противостоять эксплуатации, выразить свой протест крепостничеству, заявить о своем праве на «звание человека»[58].

Основным мотивом подачи жалоб и прошений было ухудшение положения заводских людей. Например, в фонде Краснослободского уездного суда содержится жалоба рабочих Рябкинского завода за 1838 г. на управляющего Гусева, поводом которой послужило уменьшение платы пешему работнику с 35 — 45 до 25 — 35 коп., а конному — с 70 до 50 коп.[59] Часто жаловались на тяжелое положение рабочие Виндрейского завода после того, как он практически полностью остановился в 1823 г.[60] К жалобам и прошениям рабочие прибегали вследствие нарушения заводчиками правовых основ владения крепостными, гонений на участников волнений, самоуправства, побоев и бесчинства со стороны управляющих и десятников и т. д. Так, в 1814—1825 гг. рабочие Инсарского завода жаловались на противоправные действия заводского начальства: «употребление рабочих в

„партикулярную работу“ без собственной за это платы; жестокое обращение заводовладельца и заводского управления; взятие 4-х человек в рекруты; запрещение рубить лес для домашних нужд; распашка заводовладельцем выгонной земли; выдача заводских девок за „посторонних“ (крепостных людей Никонова) против их воли; продажа Никоновым одного из них»[61] и др.

Более радикальными формами социального поведения рабочих были волнения, стачки, побеги, собрания, а также разнообразные стихийные и мало осознанные формы протеста: остановка и повреждение заводских механизмов, поджоги, прогулы и т. д. В монографии Н. М. Арсентьева показана динамика социальной активности рабочих в 1800–1861 гг. с учетом количества волнений и стачек по заводским поселкам и крестьянским селениям. По его сведениям, на Рябкинском заводе за этот период произошло 6 случаев волнений и стачек, Инсарском — 4, на Виндрейском — 3, на Сивинском, Авгурском заводах и в д. Русское Маскино — по 1 стачке[62]. Рассмотрение сути этих социальных конфликтов свидетельствует о сложных и противоречивых взаимоотношениях рабочих и заводовладельцев, нередко перераставших в открытое противостояние с применением насильственных методов борьбы.

Возникавшим на заводах конфликтным ситуациям, составлявшим разные грани социальной действительности и выражавшимся в самых разнообразных по характеру и масштабам формах социального протеста, сложно дать однозначную оценку. Затруднительны и широкие аналитические обобщения, которые дали бы право называть заводовладельцев эксплуататорами или, наоборот, благодетелями рабочих, а требования и действия последних однозначно конструктивными и созидательными. В тех случаях, когда социальная напряженность достигала критической отметки, конфронтация нарастала, как снежный ком, и чаще всего в ней были одинаково виноваты обе стороны: и заводовладельцы, и рабочие.

С одной стороны, модель предпринимательского поведения, предусматривавшая жесткое и даже жестокое отношение к рабочим, во многом была обусловлена необходимостью рационального хозяйствования в целях выполнения «государственной воли», что невозможно без соблюдения трудовой дисциплины. Однако часто представители заводского управления переступали грань между стремлением сохранить заводской порядок и проявлением жестокости в отношениях с рабочими. Считая себя выразителями государственных интересов, предприниматели находили в этом законное оправдание своих действий.

Главный недостаток вышеописанного заводского строя состоял в том, что нередко его стержнем была личность одного человека — заводовладельца, являвшегося гарантом материального благосостояния рабочих и социального спокойствия на промышленном предприятии. Кроме личностно-психологических качеств заводовладельца, для этого была необходима экономическая база, создаваемая благодаря успешному ведению предпринимательства. Немаловажное значение для поддержания социального спокойствия на промышленных предприятиях имели уровень промышленного производства и его результативность на тех или иных предприятиях, создававшие возможности и условия материального обеспечения рабочих. В реальных условиях промышленного производства и взаимоотношений рабочих с заводовладельцами социальная дестабилизация могла возникнуть из-за трудностей в бизнесе. Ведь не всегда финансовое положение предприятия зависело только от заводчика. Кроме объективных производственно-экономических трудностей, многое определялось правовым пространством функционирования промышленных предприятий. Например, на посессионном предприятии контора не могла уволить рабочих, а должна была содержать их, согласно Горному уставу, до старости. Естественным выходом в таких случаях было сокращение заработной платы рабочих, а ответной реакцией — проявление различных форм социального протеста: жалобы, остановка производства, самовольный уход с предприятия, стачки и т. д. Социальные конфликты могли быть спровоцированы сменой заводовладельца в результате купли-продажи или передачи завода по наследству, а также изменениями в системе управления предприятием, например, передачей его в аренду. Существенным образом осложняли ситуацию судебные тяжбы по вопросам наследования заводов, разногласия между их владельцами и арендаторами, следствием чего были разного рода злоупотребления сторон, отсутствие порядка в управлении заводами, инициировавшие в свою очередь социальную дестабилизацию.

Например, социальная гармония на Авгурском и Сивинском заводах Краснослободского уезда Пензенской губернии была нарушена после перехода их по наследству А. Н. Манухину. Прежний владелец, почетный потомственный гражданин, мануфактур-советник Н. Д. Манухин, не ослабляя строгого надзора за рабочими и не отличаясь излишней мягкостью, умел находить общий язык с рабочими, «дипломатично» разрешая конфликтные ситуации и не допуская открытых массовых выступлений. После его смерти дисциплина на заводе резко упала, что проявли-

лось в различных правонарушениях (воровство заводских изделий, самовольное прекращение работы, уход с завода и т. д.)[63]. Вступивший в права заводосодержателя А. Н. Манухин, не сумев взять ситуацию под свой контроль, оказался в очень трудном положении, когда начались волнения на заводах. Дело дошло до того, что пензенский губернатор командировал для усмирения крестьян старшего чиновника особых поручений Караулова, обер-офицера корпуса жандармов в помощь заводскому исправнику. Все их увещевания не оказали никакого воздействия на восставших. Тогда было решено направить в д. Русское Маскино 2 роты Углицкого пехотного полка, расквартированного в Краснослободском уезде. Противостояние сил закончилось рукопашной схваткой, архивные свидетельства о которой напоминают военные сводки. В ответ на приказание прекратить сопротивление и явиться в заводскую контору, крестьяне, вооружившись дубинами, кольями, топорами и ножами, бросились на фронт солдат, которые в ответ ударили по крестьянам «в приклады», не открывая стрельбы, благодаря чему через 6 минут было достигнуто их «полное усмирение»[64].

Сходная в причинах, но отличная по форме ситуация сложилась на суконной фабрике в с. Коромысловка Сенгилеевского уезда. Здесь социальный конфликт был спровоцирован рядом проблем, возникших между владельцами и арендаторами предприятия, основанного в 1855 г. в небольшом имении Колюбакиных. Инициатором был П. П. Каблуков, бывший управляющий Сызранской удельной конторой, предприимчивый, но не всегда «чистый на руку» дворянин. Строилась фабрика на заемные деньги, поэтому Каблуков спешил максимально использовать военную конъюнктуру. Своих крепостных Каблуков и Колюбакины имели очень мало[65], поэтому приходилось использовать труд вольнонаемных рабочих. После основания мануфактура немедленно была сдана по контракту в аренду сенгилеевскому купцу 2-й гильдии Махмуту Акчурину с условием, чтобы рабочих и мастеровых на ней нанимал Каблуков. Вскоре из-за взаимных претензий между владельцем и арендатором возник конфликт. Каблуков, видимо, во избежание расплаты по долгам продал мануфактуру Т. С. Колюбакиной. Продажа была фиктивной и контроль над предприятием сохранял Каблуков. Новая владелица сдала фабрику в аренду купцам: одну половину — Звереву и Абдуллову, другую — Мангушеву. Арендаторы обязывались поставлять на завод шерсть и получать сукно по установленным ценам, а Колюбакина, при участии Каблукова, — организовывать производство сукна, используя при этом труд своих крепостных

крестьян и вольнонаемных рабочих. Однако и эта арендная сделка закончилась неудачей. Стараясь выполнить условия контракта, заключенного с казной, Колюбакина нарушила арендный договор. Задолжав Мангушеву около 6 тыс. руб. за поставленную шерсть, она требовала продолжения поставок, но арендатор не намерен был увеличивать кредит новыми поставками шерсти и прекратил их, требуя готовые сукна.

Ситуацию усугубляла еще одна проблема. Задержав выплату заработной платы рабочим, Колюбакина пыталась решить эту проблему, отправив партию сукна, предназначавшуюся Мангушеву, в Симбирск для продажи на «вольном» рынке. Однако Мангушев не допустил этого и добился наложения ареста на сукно, сырье и готовую продукцию, находившиеся на предприятии. Компромисного решения принять не удалось. В этих условиях рабочие, не получая зарплаты, прибегли к последнему средству — экономической стачке, полностью прекратив работу в июне 1856 г. В результате мануфактура остановилась на продолжительное время[66].

Анализируя случаи и характер социальных конфликтов в промышленности Среднего Поволжья, не следует рассматривать их как факты «революционности» и «буржуазности», направленные на изменение социально-политического устройства. Сознание рабочих находилось во власти архаичных, патриархально-крестьянских представлений, определявших их поведение, формы жизнедеятельности, способы ведения хозяйства и т. д. Нарушение этих принципов жизнедеятельности нередко вызывало противодействия. В народе продолжала жить вера в возможность изменения своего положения посредством установления старинных норм христианских «семейных» отношений между господами и крепостными[67].

Борьба за улучшение материального положения была главным мотивом социально-трудовых конфликтов. Выдвигаемые рабочими требования не достигали уровня политических, направленных на изменение организации государственной власти и системы социально-экономических отношений, и имели локально-ограниченные масштабы. На самом деле этот протест был не что иное, как относительно примитивная форма «дополитической» защиты интересов, не столько организованная акция единомышленников, сколько выражение эффекта солидарности трудового народа перед фактом явного злоупотребления властью заводчиком и заводоуправлением, нарушения прав владения рабочими, норм их содержания и условий труда, ухудшения их экономического положения и др. Однако на некоторых заводах Среднего

Поволжья во 2-й половине XVIII — 1-й половине XIX в. акции сопротивления перерастали эти рамки, происходила консолидация рабочих против крепостничества, подневольного, мало оплачиваемого труда, что, по сути, являлось скрытым, еще до конца не осознанным протестом против феодально-крепостнических порядков.

Фактов открытой конфронтации с властями было немного, так как стремление к социальной гармонии при разумной умеренности властей составляло неотъемлемую черту социальных взаимоотношений рабочих и заводовладельцев. Практически все выступления рабочих были проникнуты чрезвычайно живучей, традиционной верой в царя, и они старались все свои действия приводить в соответствие с мнимой волей «помазанника божьего» и государственными законами, что свидетельствует об их политической лояльности. Жалобами на высочайшее имя и бунтами рабочие хотели донести правду об их тяжелой участи. «Земной бог! Молим, просим Вас, яко Христа и помазанника Божия, — писали рабочие Виндрейского завода в челобитной государю, — защиты и покровительства показать всем нам, мастеровым»[68]. В рабочей среде циркулировало немало слухов о дарованной царем, но скрытой господами воле, что также являлось мотивом социального протеста. Например, поводом к выступлению рабочих Виндрейского завода в 1818 г. послужило известие о «новом положении», утаиваемом заводовладельцем, в котором предусмотрена прибавка платы[69].

На протяжении рассмотренного периода трудовые конфликты были обычным явлением и, по всей видимости, неизбежным результатом укрупнения производства, усиления концентрации рабочей силы и, как следствие, повышения организованности рабочих. Они стали важной социальной составляющей самобытной модели промышленного развития, зародившейся при Петре I и сохранявшейся вплоть до середины XIX в. Рассмотренные нами выступления — лишь часть всей гаммы взаимоотношений властей, заводовладельцев и рабочих, фрагменты картины борьбы заводских людей за свои права, за человеческое достоинство. Источниковые свидетельства позволяют высказать мнение о том, что характер взаимоотношений рабочих и заводовладельцев не исчерпывался классовой борьбой, а был значительно богаче.

Определяя природу и характер протестных социальных движений в промышленности дореформенной России, следует отметить, что они были порождены объективно необходимыми, но чрезвычайно болезненными базисными переменами в системе организации общества, порожденными разделением труда в период

формирования крупной мануфактурной и фабрично-заводской промышленности XVIII — 1-й половины XIX в. и образования новых общественных групп, рабочих и заводовладельцев, основных участников промышленного производства. Следствием этих перемен явилось создание новых форм социального взаимодействия, государственных и общественных институтов, легитимизировавших новый статус социальных групп и их иерархию.

Понимание использования принудительных методов мобилизации рабочей силы, усиления эксплуатации труда, ухудшения экономического положения рабочих в качестве мотивов протеста не должно подменяться их апологетикой. Объективно в условиях феодально-крепостнической России социальные конфликты были ценой прогресса, своего рода издержками модернизационных процессов, платить за которые приходилось не только промышленным рабочим, но и другим социальным группам. Все эти процессы происходили в контексте мощной цивилизационной модернизации, начавшейся при Петре I и заметно ускорившейся в конце XVIII — 1-й половине XIX в.

Примечания

[1] См., например: **Кочубей В.** Доклад Его Императорскому Величеству от Министерства Внутренних дел «О расправе между фабрикантов и фабричных людей» // Санкт-Петербург. журн. 1804. ц 3. С. 69—74; О фабричной работе в отношении к гигиене и общественному здравию // Журн. мануфактур и торговли. 1837. ц 7—8. С. 3—14; О работе детей и женщин на фабриках // Б-ка для чтения. 1847. Т. LXXXV. ц 11. С. 1—28; ц 12. С. 30—54; О работниках и заработках // Журн. М-ва гос. имуществ. 1841. Ч. 3. ц 6. С. 384—396.

[2] См.: **Туган-Барановский М. И.** Русская фабрика в прошлом и настоящем: В 2 т. СПб., 1900. Т. 1.

[3] См.: **Рыбаков Ю. Я.** История крупной обрабатывающей промышленности России конца XVIII — первой половины XIX вв. в советской историографии // Тр. Моск. гос. ист.-арх. ин-та. М., 1966. Т. 22. С. 123.

[4] См.: «Архив истории труда в России». «Труд в России». 1921 — 1925 гг.: Указ. Иркутск, 2000.

[5] См.: **Рожков Н. А.** Очерк истории труда в России. М.; Л., 1924; **Он же.** Учебник истории труда. Л., 1925; **Лозинский С. Г.** История труда. Очерки по экономической теории. М., 1924; **Тюменев А. И.** История труда: Краткое руководство по полит. экономии. Л., 1927.

[6] **Кулишер И. М.** Вопросы истории русской промышленности и промышленного труда (в дореформенное время), постановка их в нашей исторической литературе // Архив истории труда в России. 1921. Кн. 1. С. 11.

[7] **Рожков Н. А.** Очерк истории труда в России. С. 3.

[8] См.: «Архив истории труда в России». «Труд в России». С. 6, 9.

[9] См.: **Пажитнов К. А.** Промышленный труд в крепостную эпоху. Л., 1924; **Он же**. Положение рабочего класса в России: В 3 т. Л., 1924. Т. 1; **Он же.** К вопросу о роли крепостного труда в дореформенной промышленности // Ист. зап. М., 1940. Т. 7. С. 236—245.

[10] См.: Рабочее движение в России в XIX веке: В 4 т. М.; Л., 1950—1955; **Мальцева Н. А.** Хроника рабочего движения в России (1800—1860 гг.) // Там же. 1951. Т. 1, ч. 1. С. 903—922; ч. 2. С. 631—649; **Панкратова А. М.** Волнения рабочих в крепостной России первой половины XIX века // Там же. Т. 1, ч. 1. С. 7—107.

[11] См.: **Предтеченский А. В.** Волнения рабочих в крепостную эпоху. М., 1934.

[12] См.: **Рашин А. Г.** Формирование промышленного пролетариата в России. М., 1940; **Он же.** К вопросу о формировании рабочего класса в России в 30—50-х годах XIX века // Ист. зап. 1955. ц 53. С. 144—193; **Он же**. Формирование рабочего класса России. М., 1958.

[13] См.: **Федосов И. А.** Революционное движение в России во второй четверти XIX века. М., 1983.

[14] См.: Рабочее и профессиональное движение в Пензенской губернии: Материалы к истории. Пенза, 1927.

[15] См.: Казанские суконщики в 1836 году // Красный арх. М., 1936. ц 6. С. 52—66; **Котков К. А.** Движение рабочих Авгурского завода 1858 года // Зап. МНИИСК. Саранск, 1940. ц 1. С. 70—82; **Руткевич Н. П.** Положение промышленных рабочих на территории Мордовии в XVIII — первой половине XIX века // Там же. 1951. ц 13. С. 97—125; **Ромашин И. С.** Первая стачка вольнонаемных рабочих в Симбирской губернии // Краеведч. зап. Ульяновск, 1958. Вып. 2. С. 217—227.

[16] См.: Формирование и развитие рабочего класса в Поволжье. Казань, 1974; Проблемы истории рабочего класса Татарии. Казань, 1984.

[17] **Филатов Л. Г.** Формирование и развитие рабочего класса Мордовии (историографический обзор) / Л. Г. Филатов, Н. М. Арсентьев, В. А. Юрченков // Из истории формирования и развития рабочего класса Мордовии. Саранск, 1989. С. 5—34.

[18] См., например: **Гессен Ю. И.** История горнорабочих СССР: В 2 т. М., 1926; **Пажитнов К. А.** Положение рабочего класса...; **Паялин Н. П.** Волжские ткачи. 1722 — 1917. М., 1936; **Рашин А. Г.** Формирование рабочего класса...; **Яцунский В. К.** Рабочие дореформенной России / В. К. Яцунский, М. К. Рожкова // Очерки экономической истории России первой половины XIX века. М., 1959. С. 221—245; **Злотников М. Ф.** К вопросу о формировании вольнонаемного труда в крепостной России // История пролетариата СССР. М., 1930. Сб. 1. С. 143—163.

[19] История рабочего класса СССР. Рабочий класс России от зарождения до начала XX в. М., 1983. С. 155.

[20] Там же. С. 10.

[21] См.: Революционная ситуация в России в 1859 — 1861 гг. М., 1960.

[22] История рабочего класса СССР. С. 141.

[23] См., например: **Арсентьев Н. М.** Рабочие металлургических заводов Мордовии в первой половине XIX века (о становлении рабочего класса) / Н. М. Арсентьев, А. С. Лузгин // Из истории формирования и развития рабочего класса автономных республик и областей Среднего Поволжья. Саранск, 1984. С. 4—11; **Арсентьев Н. М.** Идеология выступлений заводских крестьян Приокского края в первой половине XIX века // Проблемы истории сельского хозяйства и крестьянства Мордовии. Саранск, 1985. С. 89—95; **Арсентьев Н. М.** Посессионные крестьяне Мордовии / Н. М. Арсентьев, А. С. Лузгин // Социально-экономическое положение трудящихся Среднего Поволжья. Саранск, 1989. С. 38—55; **Арсентьев Н. М.** Замосковный горный округ: заводовладельцы и рабочие. Саранск, 1994; **Он же.** Замосковный горный округ конца XVIII — первой половины XIX века. Саранск, 1998; Марксизм и рабочее

движение XIX века. Некоторые актуальные проблемы теории и истории. М., 1988; **Кузьминский Н. А.** Первая забастовка (Тальская писчебумажная фабрика. 1843 г.) // Венец. [Ульяновск]. 1991. С. 27—32; **Китанина М.** Рабочее сословие и правительственная политика в первой половине XIX века // Исторический опыт русского народа и современность. СПб., 1994. С. 158—161; Рабочий класс в процессах модернизации России: исторический опыт. М., 2001; Рабочий класс и рабочее движение России: теория, история, современность. М., 2003; **Арсентьев В. М.** Новые парадигмы изучения «рабочей истории» в России первой половины XIX века: от истории классовой борьбы к новой социальной истории // Нации и регионы в истории и культуре России. Саранск, 2003. С. 291—295.

[24] См., например: **Пушкарев И. М.** Новый подход к анализу источников по социальной истории: жалобы, прошения, требования рабочих на рубеже XIX — XX в. в ракурсе дискурсивного метода исследования // Предприниматели и рабочие: их взаимоотношения. Вторая половина XIX — начало XX веков. Ногинск, 1996. С. 157—162; **Соколов А. К.** Социальная история России новейшего времени: проблемы и источниковедение // Социальная история. М., 1999. С. 39 — 76; **Савельева И. М.** Микроистория и опыт социальных наук / И. М. Савельева, А. В. Полетаев // Там же. С. 101—109; **Пушкарев И. М.** Новый комплекс источников о рабочем движении в дореволюционной России // Там же. М., 2004. С. 584—603.

[25] См.: Экономическая история: Обозрение. М., 2000. Вып. 4. С. 17.

[26] См.: **Ван дер Линден М.** Пролегомены к глобальной рабочей истории / М. Ван дер Линден, Я. Лукассен // Социальная история. М., 1998. С. 53—68; **Людтке А.** Что такое история повседневности? Ее достижения и перспективы // Там же. 1999. С. 77—100; **Тилли Ч.** Микро, макро или мигрень // Там же. 2000. С. 7—18; **Лукассен Я.** Мотивация труда в исторической перспективе: некоторые предварительные заметки по терминологии и принципам классификации // Там же. С. 194—205; **Пушкарев И. М.** «Новая рабочая история» в зарубежной историографии / И. М. Пушкарев, Н. Л. Пушкарева // Там же. 2004. С. 47—68.

[27] **Пушкарев И. М.** «Новая рабочая история»... // Там же. С. 47.

[28] См.: **Пушкарев И. М.** Новый комплекс источников... С. 596.

[29] См.: **Людтке А.** Указ. соч.

[30] Там же. С. 100.

[31] Архив истории труда в России. 1921. Кн. 1. С. 146.

[32] **Гессен Ю. И.** Задачи деятельности Ученой комиссии по исследованию истории труда в России // Там же. С. 4.

[33] См.: **Соколов А. К.** Указ. соч. С. 39.

[34] **Репина Л. П.** «Новая историческая наука» и социальная история. М., 1998. С. 9.

[35] См.: **Пушкарев И. М.** Новый комплекс источников... С. 601.

[36] Об этом подробнее см.: **Арсентьев В. М.** Промышленное развитие Мордовии в первой половине XIX века. Саранск, 2001. С. 242—243.

[37] РГИА, ф. 1420, оп. 1, д. 44, л. 2 — 2 об.

[38] Там же, л. 65.

[39] ЦГА РМ, ф. 24, оп. 1, д. 201, л. 86—88.

[40] РГИА, ф. 37, оп. 5, д. 1160, л. 1—2.

[41] **Руткевич Н. П**. А. А.Тучков // Зап. НИИ. Саранск, 1949. ц 11. С. 199.

[42] **Милов Л. В.** Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998. С. 481—482.

[43] **Козлов С. А.** Аграрные традиции и новации в дореформенной России (центрально-нечерноземные губернии). М., 2002. С. 62.
[44] Там же. С. 66.
[45] См.: **Арсентьев Н. М.** Замосковный горный округ… С. 189.
[46] **Пушкарева И. М.** «Новая рабочая история»… С. 58.
[47] РГИА, л. 79.
[48] См.: **Арсентьев Н. М.** Замосковный горный округ…
[49] Там же.
[50] См.: **Володарская Ч. Г.** Классовая борьба посессионных фабричных обрабатывающей промышленности в 1800–1861 гг. // Учен. зап. / Ленинград. пед. ин-т им. А. И. Герцена. Л., 1957. Т. 131. С. 152.
[51] Там же. С. 160.
[52] РГИА, ф. 37, оп. 60, д. 402, л. 26.
[53] Там же, л. 4 об.
[54] См.: **Руткевич Н. П**. Положение промышленных рабочих… С. 111.
[55] **Тургенев Н. И.** Россия и русские: В 3 т. М., 1907. Т. 2. С. 87.
[56] ГАУО, ф. 124, оп. 3, д. 87, л. 3–21.
[57] См.: **Арсентьев Н. М.** Замосковный горный округ… С. 153.
[58] Там же.
[59] ЦГА РМ, ф. 24, оп. 1, д. 338, л. 1–8.
[60] РГИА, ф. 37, оп. 3, д. 381, л. 4.
[61] Там же, оп. 60, д. 402, л. 14–21.
[62] См.: **Арсентьев Н. М.** Замосковный горный округ… С. 158–159.
[63] ЦГА РМ, ф. 24, оп. 1, д. 847, л. 71.
[64] См.: Рабочее движение… Т. 1, ч. 1. С. 810.
[65] ГУАО, ф. 85, оп. 26, д. 9, л. 62.
[66] Там же, ф. 124, оп. 4, д. 789, л. 1795; д. 845, 923.
[67] См.: **Арсентьев Н. М**. Замосковный горный округ… С. 182.
[68] Там же. С. 179.
[69] См.: Рабочее движение… С. 438.

Поступила 23.04.2004 г.

УДК 316.482.3

Г. И. Григорьева

РОЛЬ УЕЗДНЫХ ПРЕДВОДИТЕЛЕЙ ДВОРЯНСТВА В СМЯГЧЕНИИ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ МЕЖДУ ПОМЕЩИКАМИ И КРЕСТЬЯНАМИ В ДОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД

Институт уездных предводителей дворянства был создан по указу Екатерины II от 14 декабря 1766 г. «Об учреждении в Москве Комиссии для сочинения проекта Нового Уложения и о выборе в оную депутатов». Указом предписывалось избрать в Комиссию от дворян каждого уезда по одному депутату. Для организации выборов депутата дворяне должны были выдвинуть

© Г. И. Григорьева, 2005

из своей среды предводителя. К депутату и предводителю дворянства закон предъявлял единые требования. Необходимо, чтобы это был: «1) действительно имением своим в том уезде владеющий; 2) ни в каких штрафах, подозрениях и явных пороках не бывалый; 3) честного и незазорного поведения; 4) служащий или не служащий какого бы то звания и чина ни был»[1]. Порядок выборов предводителя был очень демократичен. В список для голосования вносились все дворяне, отвечавшие требованиям закона, по мере прибытия их на выборы в уездный город. Голосование проходило по каждой кандидатуре: в ящик с 2 отделениями («избираю» и «не избираю») дворяне клали шары. Набравший большее количество шаров избирался предводителем. После выборов каждый дворянин давал предводителю письменные «полномочия», отмечая, что дает ему «полную доверенность на два года не только при нынешнем выборе депутата, но и при случаях, если даны будут от верховной власти какие особые повеления, принадлежащие до нашего общего рассуждения и положения всех живущих в нашем уезде дворян»[2]. Затем предводитель назначал день и место выборов депутата от уездного дворянства в Комиссию и по тому же сценарию проводил их.

По истечении срока полномочий уездных предводителей указом Екатерины II от 21 мая 1768 г. предписывалось дворянам на следующие 2 года или избрать нового предводителя, или оставить старого, продлив его полномочия[3]. Указ от 25 сентября 1771 г. определял «избрание дворянских предводителей и городских голов по прошествии двухгодичного срока без особенного в том указа»[4]. В 1775 г. институт уездных предводителей дворянства был включен в систему местных органов власти, а срок их полномочий продлен до 3 лет. Кроме того, дворянам предписывалось выбирать не только предводителя уездного дворянства, но и земского исправника, уездного судью, заседателей в суд и представителей на другие должности[5].

Круг полномочий и обязанностей предводителей постоянно расширялся. Если первоначально они занимались лишь организацией выборов в Комиссию, то с 1771 г., в связи с распространением в России чумы, им предписывалось вместе с губернаторами и воеводами участвовать в мероприятиях по предостережению населения от этой «прилипчивой болезни». В следующем году (указ от 6 февраля) им давалось право участвовать в рекрутских наборах и представлять прошения «о недовольствиях» по ним в губернские канцелярии. Согласно статье 210 «Учреждения для управления Всероссийской империи», они могли быть председателями уездных дворянских опек, создаваемых для по-

печения над дворянскими вдовами и детьми. В дальнейшем на предводителей было возложено участие в составлении смет и раскладок земских повинностей и «употреблении собранных на оные денег», в работе ревизских комиссий, организации казенных подрядов и поставок от дворянства уезда[6]. Дворянские сословные привилегии были закреплены «Грамотой на права, вольности и преимущества благородного дворянства», утвержденной Екатериной II 21 апреля 1785 г. и разрешавшей дворянам созывать 1 раз в 3 года дворянские губернское, уездное и депутатское собрания[7]. Их обязанности и права отражены в «Своде законов о состоянии людей в государстве» (1832). Суть состояла в «попечении о пользах дворянства и охранении в сословии сем благоустройства и порядка». В них входило также: «представительство по уполномочию дворянства о нуждах и пользах общественных»; «хранение и употребление в расход сумм дворянских по положениям общества»; «привод избранных в разные должности к присяге»; участие в составлении дворянской родословной книги, в распоряжениях о наложении опек по жестоким поступкам помещиков; представление вышестоящим властям сведений «о поведении, образе жизни и состоянии дворян и выдача о том в нужных случаях свидетельств»; заседание в комиссиях по продовольствию; выдача свидетельств о людях, переселяемых в Сибирь по воле помещиков и др.[8] В своих действиях предводители дворянства подчинялись губернатору, впоследствии — министру внутренних дел. Цель их деятельности была одна — охранение интересов Российского государства и его господствующего класса — дворянства.

К сожалению, имена и фамилии всех уездных предводителей дворянства Мордовии за весь период существования этого института (до 1917) и сведения об их деятельности в документах не сохранились. Но многие из них оставили заметный след в истории мордовского края. Среди них — предводители дворянства Саранского уезда А. А. Столыпин (1774 — после 1845), крупный землевладелец, предприниматель, в 1787–1789 гг. — пензенский губернский предводитель (предок М. Ю. Лермонтова и П. А. Столыпина); Л. А. Безобразов (1811–1813), отставной полковник лейб-гвардии конного полка, командир конного полка Пензенского ополчения в период заграничного похода русской армии в Западную Европу; подполковник А. Ф. Желтухин (1792–1795) и поручик Д. А. Желтухин (1824–1831 гг.), дед и отец А. Д. Желтухина, члена редакционных комиссий по подготовке проекта реформы издательства «Журнала для землевладельцев»; по воспоминаниям И. В. Селиванова «Записки

дворянина-помещика», был какое-то время предводителем дворян в Саранске. В Инсарском уезде предводителями дворянства были гвардии поручик Н. А. Салов (1824—1837), поручик А. А. Тучков (1837—1850, 1862—1863), надворный советник В. А. Юшков (1866—1870), действительный статский советник В. Н. Глебов (1875—1907); в Краснослободском — князья, полковники П. А. Черкасский (1787—1789) и А. Д. Макулов (1792—1795), гвардии полковник Норов (1834—1837), генерал-майор Н. П. Илышев (1902—1905); в Темниковском — князь Колунчаков (родственник А. И. Куприна по матери), Ю. А. Новосильцев (1884—1908), один из основателей российского земского конституционализма, депутат II Государственной думы; в Ардатовском уезде — Н. А. Соловьев (конец 50-х гг. XIX в.)[9].

Роль уездных предводителей дворянства возросла в последние предреформенные десятилетия, закончившиеся отменой крепостного права. Необходимость перемен ощущали все слои общества, осознавшие, что вольнонаемный труд выгоднее крепостного, а система крепостничества тормозит развитие земледелия и товарного производства хлеба. Так, Н. А. Крылов (1830 — после 1907), отец кораблестроителя А. Н. Крылова, один из владельцев с. Висяга Ардатовского уезда, после 1861 г. — мировой посредник Алатырского уезда и первый председатель уездной земской управы, писал о труде крепостных в селениях Алатырского уезда в предреформенный период: «Отправление ... барских работ было вроде отдыха для крестьян: пахали мельче и борозды были реже, чем на своей земле; бороны впрягали на более коротких постромках, жали и косили выше, чем у себя, снопы вязали крупнее... При всяких других работах они давали помещику не более 50 % сил своих и своей лошади. Крестьяне говорили: барскую работу не переработаешь»[10].

Дворянство все больше осознавало потребность отмены крепостного права. Так, в январе 1858 г. министр внутренних дел С. С. Ланской в ответ на письмо пензенского губернского предводителя дворянства Арапова сообщал, что «дворянство соседней с Пензенской Нижегородской губернии рассмотрело предмет со всех сторон и поняло, что существующие отношения крестьян к помещикам оставаться более уже не могут и что в этом заключается собственная выгода дворян»[11].

Осознание необходимости перемен наиболее открыто проявилось в восстании декабристов, одним из основных лозунгов которого было уничтожение крепостного права. Недовольство крестьянства проявилось в росте массового крестьянского движения. Так, француз маркиз А. де Кюстин, побывавший в России в 1839 г.,

писал: «...Россия — котел с кипящей водой, котел крепко закрытый, но поставленный на огонь, разгорающийся все сильнее и сильнее. Я боюсь взрыва. И не я один его боюсь! Император испытывал те же опасения несколько раз в течение своего многотрудного царствования, тяжелого и полного забот как в периоды мира, так и во время войны...»[12].

Восстание декабристов, широкий размах крестьянских выступлений (по подсчетам историков, в 1826 г. их было 178) заставили Николая I, правительство принять меры, направленные на спасение существующего строя: была преобразована полиция, осуществлена дальнейшая бюрократизация государственного аппарата. Но правительство в условиях кризиса крепостничества не могло рассчитывать на действенность одних реакционных мер и вынуждено было прибегнуть к тактике маневрирования, частичных уступок, в том числе и в отношении крестьян. В 1826 г. наряду с усилением репрессий против восставших крестьян Николай I в целях обеспечения должного «порядка» в стране решился на меры по пресечению злоупотреблений помещичьей властью. 19 июня и 6 сентября на имя управляющего МВД В. С. Ланского он направил 2 рескрипта, в которых излагались правила «наблюдения за обращением помещиков с их людьми и крестьянами и о мерах и обязанностях по сему предмету г.г. уездных предводителей дворянства»[13]. В первом император призывал дворян к «христианскому и законному обращению» с их крестьянами. Уездным предводителям дворянства вменялось в обязанность негласное наблюдение за действиями помещиков (они должны были знать хозяйственный распорядок в помещичьих имениях своего уезда и в случае обнаружения каких-либо злоупотреблений немедленно доводить до сведения губернских предводителей для «дальнейших распоряжений»). Во втором рескрипте определялся порядок наблюдения предводителей за «образом управления и обращения» помещиков, допускавших жестокость по отношению к крестьянам, и меры взыскания по отношению к ним. Подчеркивалась необходимость строжайшей секретности в этом деле. Помещикам должны были делать лишь внушения при посещении их под каким-либо «благовидным предлогом». Если же помещик и после этого продолжал упорствовать в своих «незаконных» поступках по отношению к крестьянам, предводитель дворянства обязан был принимать «должные меры противу несоответственных действий помещиков в отношении крестьян их»: довести о том до сведения властей и совместно с ними негласно расследовать дело, а в случае явной виновности помещика предать его суду[14].

Самодержавие не собиралось покушаться на полноту власти помещика и решилось только на некоторые ограничения произвола в крепостной деревне. Но даже эти робкие меры вызывали противодействие дворянства. Большинство предводителей продолжало свято защищать интересы своего класса и никаких мер в отношении помещиков-крепостников, злоупотреблявших своим положением, не предпринимало. В связи с этим в 1840—1850-х гг. император неоднократно указывал уездным предводителям на невыполнение ими своих обязанностей. Так, в секретном циркуляре от 12 сентября 1846 г. министр внутренних дел Л. А. Перовский сообщал пензенскому губернскому предводителю дворянства: «С некоторого времени замечено вновь несколько случаев жестокого обращения помещиков с людьми своими и по одному из них, обратившему на себя особенное внимание государя Императора, Его Величество, независимо от предания суду арестованных помещика и жены его, и взятия имения их в опеку, Высочайше повелеть соизволил: губернскому предводителю дворянства сделать строжайший выговор со внесением в формулярный список, двух настоящего трехлетия уездных предводителей дворянства, в уездах которых состоят имения того помещика, и одного бывшего предводителя дворянства отдать под суд, отрешив первых двух от должности»[15].

Подлинным защитником крестьян в предреформенный период показал себя инсарский уездный предводитель дворянства А. А. Тучков (1800—1879), декабрист, бывший член Союза благоденствия, друг и соратник А. И. Герцена и Н. П. Огарева. Своей неутомимой деятельностью он снискал уважение и дворян уезда, которые 15 лет (с 1837) избирали его своим предводителем, и окрестных крестьян, интересы которых неустанно защищал. Воспоминания его дочери Н. А. Тучковой-Огаревой содержат запись дорожного разговора, состоявшегося в начале 1850-х гг. в Тамбовской или Симбирской губернии, когда ее попутчик высказался: «На Руси только один человек жалеет крестьян. На мой вопрос, как его зовут, он отвечал: „Его имя слышно далеко, неужели вы не слыхали: Тучков!“»[16]. Став уездным предводителем, Тучков столкнулся с беззаконием пензенского губернатора А. Панчулидзева, который в течение 28 лет бесконтрольно управлял губернией. Среди царившего произвола Тучков учил крестьян надеяться на законы, на правосудие и не отчаиваться, за каждого хлопотал, заставлял взяточников отдавать награбленное. «Иногда до моего отца, — писала Наталья Алексеевна, — доходили слухи о жестоком обращении с крестьянами или дворовыми кого-либо из помещиков его уез-

да, он тотчас являлся на место сам, расспрашивал о взаимных отношениях крестьян с владельцами, внимательно выслушивал большей частью неосновательные жалобы помещиков; если дело касалось кого-либо из дворовых, то он убеждал помещика дать отпускную... Когда же дело касалось крестьян, то он выслушивал обе стороны внимательно: и порознь, и, оставшись наедине с помещиком, убеждал его отменить жестокости и несправедливости, угрожал в противном случае взять имение в опеку»[17].

В своем уезде в д. Дмитровке и с. Бутурлине А. А.Тучков встал в защиту крепостных крестьян и дворовых людей княгини Агафьи Голицыной — вдовы генерал-майора князя П. В. Голицына. После смерти князя его имение за долги по распоряжению правительства было взято в опеку и княгине на содержание малолетних детей выдавалось по 700 руб. в год. Дворовые люди, в том числе молодые девушки, подвергались по ее приказанию телесным наказаниям; из-за скудного содержания они часто оставались совсем без хлеба; помещица упрекала их и жаловалась властям, что ее хотят убить. Дворовые пожаловались на Голицыну уездному предводителю; тот, разобравшись в ситуации, встал на их сторону. 25 июня 1842 г., приехав в имение, он «напомнил ... что управление людьми должно быть согласно с правилами доброго хозяйства и законными постановлениями». Увещевания Тучкова рассердили княгиню. В дальнейшем он защитил от произвола помещицы семью крепостного крестьянина, главу которой она променяла владельцу в Саранский уезд, разлучив его, вопреки закону, с малолетними дочерьми 11 и 15 лет. После того, как девочки сбежали от нее к отцу, а она подала донос в полицию, заявив, что те украли у нее 500 руб., уездный предводитель выступил в их защиту[18].

Авторитет Тучкова среди помещиков и крестьян был настолько высок, что, несмотря на неприязнь к нему, губернатор А. П. Панчулидзев (с середины 1840-х гг. сюда добавились и личные мотивы, когда дочь А. А. Тучкова стала гражданской женой Н. П. Огарева, порвавшего со своей первой женой Марией Львовной, племянницей губернатора) был вынужден направлять его для разрешения конфликтов между помещиками и крестьянами даже в соседние уезды. Так, в январе 1838 г. губернатор послал Тучкова в с. Евлашево Саранского уезда для разрешения конфликта между майором Я. Тепловым и его крестьянами, подавшими жалобу на хозяина губернатору. А. А. Тучков вместе с саранским земским исправником, прибыв в имение, установил,

что управляющий имением Малов заставлял крестьян работать на барщине больше 3 дней в неделю, установленных законом. «Управление имением было в большом беспорядке, без пользы для владельца и расстройством состояния крестьян», — писал он в донесении губернатору. Предводитель рекомендовал Теплову сменить управляющего, всех старшин и поручить управление старосте, что помещик незамедлительно сделал. Кроме того, старосте сделали внушение, чтобы он не заставлял людей работать на барина больше 3 дней в неделю. От крестьян Тучков потребовал, чтобы они повиновались старосте, работали прилежно и старательно 3 дня в неделю. Те обещали «с величайшим удовольствием это в точности исполнять». Кроме того, Тучков посоветовал Теплову ограничить взыскания с крестьян и не отбирать у них скот. Помещик обещал. В дальнейшем конфликтов между Тепловым и крестьянами не было[19].

В 1838 г. крестьяне пожаловались наровчатскому исправнику на своего помещика Ахлебинина, «на отягощение работами, жестокие побои и недостаток продовольствия». Объективность претензий крестьян подтвердил уездный предводитель А. Болноволоков. Пензенский губернатор поручил провести следствие по жалобе крестьян инсарскому предводителю Тучкову и чиновнику особых поручений при губернаторе Караулову. Все жалобы крестьян оказались справедливы, к тому же Тучков установил, что «крестьяне вообще находятся в бедном состоянии, дома почти развалившиеся, хлеб был из 65-ти только у 4-х человек», а помещик истязал крепостных. Дело по представлению Тучкова передали на рассмотрение общего собрания предводителей и депутатов дворянства губернии, которые предложили учредить над имением Ахлебинина опеку. Губернатор, согласившись с этим, подал прошение в Правительствующий сенат. В связи с тем, что и сам Ахлебинин подал в сенат и министру внутренних дел прошение о пересмотре его дела, сенат поручил пензенскому губернатору провести новое следствие, назначив для этого «благонадежных чиновников». Однако и новое расследование, проведенное нижнеломовским предводителем Загоскиным и уездным судьей Клейпиным, показало правоту крестьян. Решением сената в 1840 г. Ахлебинин «за разорительное управление имением и жестокое обращение с крестьянами» был предан военному суду, а имение его было взято в опеку[20].

В июле 1845 г. крепостные крестьяне и дворовые люди княгини В. С. Енгалычевой из д. Малая Танеевка Саранского

уезда подали жалобу исправляющему должность уездного предводителя дворянства уездному судье И. А. Жмакину о том, что муж княгини С. С. Енгалычев, управляющий ее имением, заставляет их ежедневно работать на барщине, не оставляет времени для собственных дел и обложил дополнительными поборами. В связи с неповиновением крестьян сама княгиня тоже подала прошение Жмакину с просьбой принять меры для приведения их в послушание, а зачинщиков сослать в Сибирь. 24 июля Жмакин и уездный земский исправник, прибыв в деревню и собрав крестьян, взяли с них подписку в том, что они будут «в полном повиновении и послушании у господ». Сделали внушение и князю. Но осенью 1845 г. крестьяне прекратили барские работы и подали новую жалобу на князя. Вступивший в должность уездного предводителя дворянства Метальников писал губернскому предводителю, что «не желая нанести стыд благородному имени князя Енгалычева наведался без огласки» в Малую Танеевку и нашел, что князь «никак не переменил своего обращения, не дает им [крестьянам] ни одного дня для собственных их работ». К тому же оказалось, что за последние годы князь продал в рекруты 14 крестьян из деревни. По представлению предводителя, жестокое обращение князя Енгалычева с крестьянами было рассмотрено пензенским губернским дворянским собранием, которое предложило отстранить князя от управления имением, крестьянами, дворовыми людьми его жены и взять имение в опеку. Это предложение после положительного заключения министра внутренних дел 24 апреля 1846 г. утвердил Правительствующий сенат. Указ сената обязал княгиню Енгалычеву «подпискою, чтобы озаботилась улучшением ... состояния» крестьян и дворовых и «впредь не допускала ни сама, ни со стороны лиц, коим будет вверять управление своим имением, никаких действий, противных долгу попечительного владельца»[21].

Однако примеров справедливого разрешения уездными предводителями дел о конфликтах крестьян и помещиков было немного. Все они разрешались мирно. Большинство же предводителей оставалось ярыми крепостниками. Обостренные отношения между крестьянами и помещиками после Крымской войны предвещали неминуемую отмену крепостного права. 30 марта 1856 г. Александр II на встрече с предводителями московского дворянства произнес вошедшие в историю слова: «Гораздо лучше, чтобы это произошло свыше, нежели снизу». Особенно большого размаха достигли крестьянские

выступления в уездах Мордовии в 1858—1859 гг. Пензенский губернатор в июле 1858 г. в письме саранскому уездному предводителю указывал, что хотя «беспорядки… были прекращены при самом их начале, тем не менее, ознакомление при разборе причин, от которых оные последовали, весьма часто оказывалось, что главным к тому поводом были неосновательные и стеснительные распоряжения самих помещиков, или, и притом, большей частью, управляющих имениями, которые вместо положенных трех дней заставляли иногда крестьян работать на помещика по четыре и по пять дней в неделю; или обременяли их непомерными и невозможными работами». Губернатор предписывал предводителю воздействовать на помещиков «посредством внушений и убеждений, а ежели мера эта окажется бесполезной, приступать уже к другим распоряжениям»[22]. Однако, как показал анализ документов, напуганные размахом крестьянских выступлений, грядущими переменами предводители дворянства в последние предреформенные годы рьяно отстаивали интересы только своего класса. Почти во всех происходивших конфликтах между помещиками и крестьянами уездные предводители с самого начала становились на сторону первых, отвергая любые компромиссы с крестьянами, что заканчивалось вооруженной борьбой, вводом воинских команд, жестоким наказанием крестьян. Так закончились знаменитое «Танеевское дело», отраженное на страницах «Колокола», выступления крестьян в 1858 г. против помещика Полянского в с. Пушкине Саранского уезда, крестьян с. Мельцаны Инсарского уезда против помещицы Е. Габбе в 1859 г. и др. Особенно отличился в этом отношении краснослободский предводитель дворянства князь Н. Н. Девлеткильдеев. При нем воинские команды жестоко подавили выступления крестьян в д. Тумалейке и Лосевке, рабочих Авгурского завода и крестьян д. Русское Маскино[23].

По словам Н. А. Крылова, «предводители дворянства и другие власти не делили владельцев на группы достойных управлять людьми как собственностью и недостойных. Дворянство, как корпорация, не чуждалось своих тиранов, иногда даже называло их „строгими, хорошими хозяевами“». Разобщенность, равнодушие до такой степени вошли в жизнь дореформенной России, что при явных уголовных преступлениях даже хорошие помещики не решались выступать на стороне крестьян против своих соседей. Но, может быть, эта самая вялость, бездушие и бесхарактерность целого сословия и понудила царя и правительство «не откладывать дела в долгий ящик, ибо лучше

начать освобождение сверху, чем дожидаться, что оно само начнется снизу»[24].

Как видно, роль уездных предводителей дворянства мордовского края в предотвращении или смягчении конфликтов между помещиками и крестьянами в рассматриваемый период определялась личностью самого предводителя. Прирожденные гуманисты с прогрессивными взглядами на развитие общества (тип А. А. Тучкова) способствовали позитивному разрешению возникавших противоречий. Большая часть остальных открыто защищала интересы своего класса или ограничивалась политикой невмешательства.

Примечания

[1] См.: Полное собрание законов Российской империи с 1649 года: В 45 т. СПб., 1830. Т. 17. ц 12801.

[2] Там же.

[3] Там же. Т. 18. ц 13119.

[4] Там же. Т. 19. ц 13661.

[5] Там же. Т. 20. ц 14392.

[6] Там же. Т. 19. ц 13662, ц 13757; Т. 20. ц 14392, ц 14816; Т. 25. ц 18686; Т. 28. ц 21737; Т. 32. ц 25882; Т. 38. ц 29522.

[7] Там же. Т. 22. ц 16188.

[8] См.: Свод законов о состоянии людей в государстве. СПб., 1892. С. 37–47.

[9] ЦГА РМ, ф. 101, оп. 2, д. 682, л. 3; Списки дворянских родов, внесенных в Родословную книгу Пензенской губернии к 1 января 1908 года. Пенза, 1908. С. 46–47, 49–52.

[10] **Крылов Н. А.** Из далекого прошлого // Вестн. Европы. СПб., 1900. Т. 3. С. 187–188.

[11] Пензенский край XVII в. – 1917 год. Пенза, 1980. С. 115–116.

[12] **Кюстин А. де.** Россия в 1839 году // Россия первой половины XIX века глазами иностранцев. Л., 1991. С. 510.

[13] ЦГА РМ, ф. 29, оп. 1, д. 32, л. 42–43.

[14] Там же, л. 44–45.

[15] Там же, л. 61–63.

[16] Н. П. Огарев в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 256–257.

[17] Цит. по: **Руткевич Н. П.** А. А. Тучков // Зап. НИИ. Саранск, 1949. Вып. 11. С. 194.

[18] ЦГА РМ, ф. 29, оп. 1, д. 32, л. 13–18.

[19] См.: Документы и материалы по истории Мордовской АССР: В 4 т. Саранск, 1948. Т. 4, ч. 1. С. 53.

[20] Там же. С. 47–52.

[21] ЦГА РМ, л. 23–41.

[22] Там же, ф. 34, оп. 1, д. 7 а, л. 70.

[23] Там же, ф. 24, оп. 1, д. 736; д. 711; 847; ф. 22, оп. 1, д. 580; ф. 34, оп. 1, д. 7 а.

[24] **Крылов Н. А.** Указ. соч.

Поступила 12.05.2004 г.

466 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

Секция 5. Отражение социальных движений XVII–XVIII вв. в устно-поэтическом народном творчестве

УДК 7.041:82

Т. В. Чумакова

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ КОНЦА XVI – XVII вв.

Два последних столетия древнерусской культуры подарили нам произведения, так или иначе рассматривающие проблему человека. Многие из них стоят на стыке Средних веков и пробуждавшейся эпохи преобразований.

К сочинениям, находящимся на грани культурных эпох, можно отнести «Повесть о Савве Грудцыне», которая появилась в 1660–1670-е гг. В ней описывается история, которая приключилась в 30-е гг. XVII в. с Саввой Фомичом Грудцыным-Усовым, сыном великоустюжского купца. Эта история (продажа души дьяволу) была популярна в Западной Европе, но на Руси такого распространения не получила. Кстати, в России в отличие от стран Западной Европы не существовало единого гражданского законодательства насчет колдовства, которое подразумевало сговор с дьяволом. Церковь наказывала отступника пятилетним покаянием, отлучением от церкви и т. д. Гражданское наказание «чернокнижцев» — сожжение, отмеченное в петровскую эпоху, удивляет своей жестокостью. Ужесточение мер по отношению к колдовству совпадало с усилением западнорусского влияния. Интересно, что среди более ранних сторонников инквизиции, был и знаток западной литературы новгородский архиепископ Геннадий (умер в 1505 г.).

«Повесть…» рассказывает о том, как, проживая в доме друга своего отца Бажена в соликамском городе Орле, Савва был соблазнен его женой. Лукавая жена напоила юношу волшебным зельем, и стал Савва скорбетъ по жене Баженовой, «яко в блудное смешение падеся с нею», и «непрестанно тужа и скорбя о проклятой той жене, и от дни от тоя туги истончи плоть свою, яко бы некто великою скорбию болит». Околдованный Савва в поле за городом встретил дьявола, принявшего образ юноши. Дьявол представился Савве казанским купцом и предложил свою помощь в любовном деле, за что Савва должен был дать «рукописание». «Савва еще не совершенно умеяше писати, и

© Т. В. Чумакова, 2005

елико бес сказываше ему, тои же и писаше, не слагая, таковым писанием отреклся Христа, истиннаго бога, и предадеся в служение диаволу»[1]. С тех пор Савве стало необычайно везти в любовных, воинских и торговых делах. Перемещаясь с огромной скоростью по стране, он успевал все и всюду. После славных побед над поляками под Смоленском Савва переехал жить в Москву, на Сретенку. «Бес же днем пребываше с Саввою, к нощи же отхождаше от него во свои адския жилища, идеже искони обычай окаянным пребывати»[2]. Там он заболел, но, несмотря на тяжесть болезни, отказывался причащаться и исповедоваться. Благочестивая жена стрелецкого сотника Якова Шилова, у которого он жил, уговорила его принять священника. Священник не смог изгнать бесов, и Савва так мучился, что весть об этом дошла до царя, и тот стал помогать Савве, присылать ему пищу. Молитвы Саввы возымели действие, и к нему явилась Богородица, которая повелела Савве придти на праздник Казанской Божьей Матери в кремлевский Успенский собор. Богородица явилась к царю, который здесь играл роль исполнителя божественной воли, и велела ему принести Савву в собор. Там Богородица исцелила Савву, после чего он постригся в монахи в Архангельском соборе.

В образе Саввы перед нами предстает совершенно новый тип человека, необычайно энергичного во всех делах. В нем, по меткому замечанию А. С. Демина, «как бы объединились силы множества людей, создав в целом образ строгой и лихой «служивой» России XVII в.[3] Образ Саввы динамичен и неоднозначен. В сговоре с дьяволом он будто и не виноват вовсе, ведь совершил его неграмотный и околдованный Савва по неразумению. Заступничество Богородицы и искреннее раскаяние спасли Савву от власти дьявола. Читателя, знакомого с более ранними произведениями древнерусских книжников, удивляет спокойный, повествовательный тон «Повести...». Автор не обличал Савву ни за его плотские утехи, ни за договор с дьяволом (скорее сожалел о его юношеской опрометчивости), явное осуждение вызывало лишь то, что герой истратил в утехах все деньги и товары, данные ему отцом. О воинских подвигах Саввы, совершенных с помощью слуги-беса, говорится с гордостью. Является ли это следствием секуляризации жизненного мира Древней Руси? На этот вопрос сложно ответить однозначно. Ведь спасают героя Богородица и царь, выступивший в качестве посредника божественной воли. Скорее всего динамичный XVII в. уже не мыслил себе иного человека. Достаточно вспомнить реальные его персонажи: энергичного защитника не только старой веры,

но и привычного образа жизни пламенного пророка Аввакума (образ мысли и поведение которого явно противоречили его проповеди тихой и благодатной жизни), деятельного, «тишайшего» лишь по названию Алексея Михайловича, который «обходился со своими вельможами так, что вместо спокойствия подвергал их большим трудам» и, по его собственному признанию, опоздавших на службу «стольников безпрестани купаю ежеутр в пруде...»[4]. Царь был блестяще образован и оставил после себя обширное литературное наследство (стихи, гимнография, проза, мемуары, переписка). Окружение царя было под стать ему: Артемон Матвеев, А. Л. Ордин-Нащокин, патриарх Никон, Б. М. Морозов и другие.

Знаменитые сотрудники «петровской дружины» были тоже людьми XVII столетия, энергичного и развивавшегося. Впрочем, уже в конце XV в. чувствовались перемены в интонациях произведений, поступках реальных людей, но они не проступали столь явно сквозь ткань литературных произведений, как это было в XVII в. Ценностями новой эпохи стали трудолюбие, готовность к самостоятельным решениям и вера в возможность спасения «в миру», что, впрочем, не отменяло и традиционных представлений. Ярчайшим подтверждением этого тезиса является житие местно почитаемой муромской святой Ульянии Устиновны Осорьиной (умерла 2 января 1604 г.). Житие Ульянии, написанное ее сыном, сохранилось во множестве списков. Его переписывали даже в XIX в. В нем рассказывается о жизни простой женщины, которая с детства чувствовала стремление к аскетической жизни, но посвятила себя миру.

Вся ее жизнь была в трудах, заботах, болезнях. Она пережила смерть своих детей, «великий голод», после которого впала в нищету (все имущество было истрачено на содержание бедных людей, которых она не могла оставить без помощи). Достойная жизнь Ульянии, помогавшей своим близким, «рабам» и нищим, не истощила ее доброго сердца. Из-за крайней нищеты и физической слабости Ульяния не приняла монашеский постриг. Народное почитание Ульянии началось вскоре после ее смерти, хотя данных о ее канонизации нет (уж очень неканоничен образ этой святой — энергичной, деятельной, глубоко верующей женщины, которая предпочла мирское служение «ангельскому иноческому чину»). Впрочем, традиции женской святости в России были достаточно сильны, как и роль женщин в религиозной жизни, что особенно ярко проявилось в период старообрядчества.

Столь скорое почитание Ульянии говорит о том, что в сознании людей XVII в. она воспринималась как святая, а значит, ее

образ можно считать идеальным для той эпохи, страждущей увидеть после стольких испытаний и страданий рай земной, преобразованный и освященный мир. Подобное мироощущение связано с тем, что в русской культуре XVII в. происходила сакрализация жизненного мира. Нарушение границы между светским и церковным, как отмечают современные исследователи, приводило к возникновению особых культурных (пограничных) состояний, для которых характерным являлось появление культурных феноменов синтезированного типа, их сакральное содержание передавалось в светских формах, а светские идеи получили воплощение в терминах сакрального. В древнерусской культуре такими периодами являлись время принятия христианства и конец XVI—XVII вв., когда происходила «вторичная сакрализация жизни». Это отразилось не только в книжности, но и в живописи (появились иконы не только святых, но и людей). Новый жанр портрета вплоть до петровских времен сохранял иконописный характер: главным в нем по-прежнему оставалось лицо портретируемого (прежде всего глаза), а руки, детали одежды дописывались отдельно. Если подпись под портретом XVI в. воспринималась как богохульство, то более поздние иногда очень подробно повествовали о деяниях изображенного.

Психологизм, ставший характерной чертой русской культуры уже в XVI в., в следующем столетии усилился. Об этом, в частности, свидетельствует повышение популярности произведений жанра видений («Повесть о некоей брани, надлежащей на благочестивую Росию грех ради наших, и о видении некоего знамения в нынешнем последнем роде нашем», «Повесть о видении мниху Варлааму в Великом Новгороде в 1611 г.», «Повесть о видении некоему мужу духовну», «Повести о видениях во Владимире», «Повесть о видении в Нижнем Новгороде» Григория, «Повесть о избавлении града Устюга Великаго от безбожныя литвы и от черкас» и др.). В книжности этой эпохи множилось упоминание о чудесах, исходивших от святых мощей («Сказание о явлении святых мощей преподобных и богоносных отец наших Никиты, Кирила, Никифора, Климонта и Исаакия, новгородских чудотворцев» и др.), от явлений святых или Богородицы при защите русских городов и монастырей от шведов, «безбожных ляхов и литвы» («Сказание об осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г.», «Сказание о нашествии ляхов на Каменскую пустынь» и др.), от чудотворных икон. В них повествуется не только о спасении праведных людей, но и о наказании отступников. Так в «Повести об иноке, снявшем иноческий образ» рассказывается о том, как молодой монах,

принявший постриг во время болезни, после выздоровления сбежал из монастыря, достиг достатка и благополучия в житейских делах, но божья кара настигла его, и расстрига погиб в страшных мучениях, а «все тело его разлиясе с костями вкупе». Душа грешника погибла навсегда, ведь молитва и поминание не были услышаны, поскольку «имя его погибло на небеси, мирское имя заглажено чернечеством, а чернеческое имя заглажено злочеством». Главное не характер этих чудес, а их количество, подтверждавшее мысль о том, что в переломные для русской истории эпохи всегда отмечался рост числа упоминаний о чудесах.

При чтении этих произведений создается впечатление, что произошла почти полная сакрализация пространства всей русской земли, за исключением тех небольших мест, которые были заняты немецкими слободами. Если же говорить о культурном пространстве, то там также имелись лакуны, в которых царствовали все те же «немецкие» законы и правила (точные науки, механика, медицина, фармакология). Впрочем, медицина была поделена между церковью и иностранными (преимущественно британскими) докторами. Доктора-иностранцы были, как и часовщики, в подчинении у царского Аптекарского приказа, к их услугам могли прибегать бояре лишь с личного распоряжения царя. Большая часть населения пользовалась услугами церковных служителей (легально) и знахарей (нелегально). Такая социокультурная неоднородность создавала напряженность, ограниченность самого процесса. Возможно, и существовали пути выхода из пространственных рамок развития культуры и сближения с Западом с учетом даже неравнозначных факторов: с одной стороны, готовность властей, обусловленная политическими и экономическими задачами, с другой — невозможность такого сближения при сохранении старых культурных традиций. Неизбежно назревал культурный и религиозный раскол страны. Древнерусские книжность и культура продолжали существовать в старообрядческой форме, ярким свидетельством чего является творчество авторов XVIII — XX вв. Здесь кстати вспомнить работы современного старообрядческого книжника Симеона, в частности его сочинение «Познание от твари творца и управителя Вселенныя», и произведения авторов Урало-Сибирского патерика[5]. Часть авторов патерика была осуждена в 1951 г. после разгрома старообрядческих скитов. Официальная русская православная церковь, несмотря на мощные преобразования, сохраняла память о прежней культуре. Возможно, именно благодаря религиозно-культурной преемственности в сочинениях русских писателей XVIII — XIX вв. можно обнаружить общие

с древнерусской традицией элементы. Так, Д. И. Фонвизин писал в «Опыте российского сословника»: «Читая наши духовные книги и лучших писателей, старался я приметить, в каком знаменовании в них сии названия (ум, разум, разумение, смысл, рассудок, рассуждение, дарование, понятие, воображение, толк. — *Т. Ч.*) приняты»[6].

Таким образом, сложившиеся в древнерусской традиции представления о человеке и его месте в мире несомненно оказали влияние на российскую культуру. Механизм этого воздействия был различен: изучение общих источников (Библия и творения отцов церкви), чтение текстов древнерусских произведений, интерес к которым все время возрастал, а также исследование образов, закрепившихся в языке, этикете и обычаях.

Примечания

[1] Хрестоматия по древнерусской литературе (XI–XVII вв.). М., 1935. С. 316.
[2] Там же. С. 323.
[3] См.: **Демин А. С.** Русская литература второй половины XVII–начала XVIII века. М., 1977. С. 67.
[4] Там же. С. 101.
[5] См.: **Покровский Н. Н.** Повести чудесных событий: Из Урало-Сибирского патерика XX века // Тр. О-ва древнерус. лит. СПб., 1996. Т. 50. С. 568 — 572.
[6] **Фонвизин Д. И.** Избранные сочинения и письма. М., 1946. С. 130.

Поступила 12.05.2004 г.

УДК 316.612

Н. Г. Юрченкова

ТАКОЙ МНОГОЛИКИЙ ГЕРОЙ

В культурном сознании каждого народа присутствует образ национального героя: благородного, сильного, могучего и отважного воина, наделенного сверхчеловеческими способностями; пророка и прорицателя, укротителя стихий, обладателя тайного знания, могущего дать людям надежду и спасение. Однако, что очень важно, он не бессмертен, чем и близок людям.

Эти герои обладают одинаково типичными чертами у совершенно разных народов и времен, являясь, таким образом, носителями весьма важной архетипической информации. Каждый такой герой представляет собой идеальное коллективное лицо

© Н. Г. Юрченкова, 2005

данной общности и выражает ее стремление к совершенству и силе, к добру. Подобный герой, носитель и исполнитель целого ряда жизненно важных символов, проникновение в суть которых дает возможность понять смысл и закономерности человеческого бытия и всего мироздания, есть и у мордовского народа. Его воспевали в песнях, о нем слагались предания и легенды, рассказы и сказки. Образ его многофункционален: он и герой, наделенный чудесными, сказочными, эпическими качествами, и предводитель народа в борьбе с иноплеменными князьями, и исторический деятель.

Внимание исследователей привлекает неоднозначность толкования имени «Тюштя» («Тюштян»). При различных подходах к исследованию его этимология сводилась то к мордовскому сочетанию «Туж пенька» («тупой пень»), то к финскому «Тууштя» («крепкий, строгий»), то к мордовскому и финскому «Теште», «Тяшти» («звезда»)[1]. Подобные толкования были подвергнуты критике, так как не имели под собой убедительных оснований и часто сводились к общему теоретизированному измышлению, без учета особенностей мордовских языков, истории народа, бытовых реалий, вне контекста произведений, повествующих о деяниях Тюшти.

На наш взгляд, наиболее научно обоснованной является гипотеза А. И. Маскаева, который происхождение и значение слова «тюштя» объясняет его составом: в слове — 2 корня: «тюш», ранее «текш» (вершина, верховный) и «атя» (старик), буквальный перевод — «верховный старик». В отдельных песнях его называют «Тюштя инязоро» («Тюштя – великий хозяин»), так как именно в такой роли он чаще всего выступает в устно-поэтическом творчестве мордовского народа[2]. Кроме того, в отдельных мордовских селах это имя связывалось с проведением мордовских обрядовых праздников, специальных братчин, которые назывались «тюштяны», и главной родовой свечой, именуемой также «тюштян», т. е. любое понятие, обозначаемое этим именем, имело сакральный характер.

При анализе текстов о Тюште важно отметить, что в отдельных произведениях (особенно раннего цикла) это не собственное имя фольклорного героя, а нарицательное, указывающее на его общественный статус в определенном социуме, вероятнее всего это собирательный образ племенного вождя «эпической эпохи».

Произведения о Тюште (по специфике изображения в них главного героя и его деяний) принято делить на два цикла: ранний и поздний[3]. Основной причиной, вызвавшей трансформации в изображении эпического героя в позднем цикле, считается

изменение социально-экономических отношений внутри этноса, сопровождавшееся возникновением социального неравенства и ростом классовых противоречий. Однако подобный подход лишь частично может объяснить самобытность образа Тюшти в мордовском фольклоре, так как при этом не учитываются особенности эпической традиции этноса, порожденной глубокими психологическими стереотипами, сформировавшимися в ходе длительного исторического развития. В связи с этим необходимо иметь в виду причины особенностей эпоса мордовского народа, чтобы с учетом данных реалий проанализировать образ одного из самых привлекательных эпических героев мордовского этноса.

Известно, что расцвет и интенсивная жизнь героического народного эпоса приходились на такие исторические стадии общественного развития, как общинно-родовой строй в пору наивысшего расцвета и постепенного распада («военная демократия»), период классообразования, раннего феодализма и возникновения государственности, с почти обязательными для таких периодов «героическим веком», борьбой против иноземных нашествий, а также походами и набегами на соседей. Однако при общих типологических закономерностях проживания народами своего «героического века» происходило это в разные сроки и с иными событийными проявлениями, что накладывало свой отпечаток на творческое развитие героического эпоса каждого этноса.

В работах, посвященных исследованию эпоса финно-угорских народов (в том числе мордовского), его своеобразие отмечалось в том, что большее внимание уделялось не войне, не полям сражений и кровопролитных битв, не воинским подвигам героев, а жизни, осложненной войной, из-за которой они были вынуждены принимать какие-то решения. А. И. Маскаев считал характерной особенностью мордовского эпоса слабое развитие в нем героических мотивов, объяснив это отсутствием условий для развития и бытования героического эпоса[4]. Действительно, в некоторых эпических песнях о Тюште предводитель, узнав о приближении войск противника, призывал народ, не приняв боя, уйти за море, на новое место жительства. Оценив проигрышную ситуацию, Тюштя не вступал в бой, чтобы сохранить свой народ и основать новое царство за морем[5].

В финно-угорской традиции война представлена как вынужденное состояние, вызванное необходимостью достижения счастливой мирной жизни или материальных целей. «Для уральской традиции, — отмечал В. В. Напольских, — приоритетна гармония в мире, и война приемлема постольку, поскольку необходимо защитить эту гармонию». Поэтому он считал, что для уральского

менталитета характерен девиз «Живу в согласии», тогда как для индоевропейского более свойствен — «Стремлюсь действовать»[6]. Причину формирования подобных стереотипов наиболее целесообразно искать в особенностях природных, социально-экономических и других условий существования этноса на протяжении всей его истории. Так, уральцы проживали преимущественно в обширных лесных территориях Северной Евразии с весьма редким расселением и сложными природно-климатическими условиями, а индоевропейцы — в более теплых широтах, но в постоянном соперничестве с другими этническими группами[7]. Очевидно, что внешние условия влияли на формирование психологических стереотипов опосредованно, в процессе социализации и проявлялись в виде исторического опыта народа в его культурном сознании.

Героический эпос олицетворяет цели, к которым нужно стремиться. Человек проецирует на героев то, чем сам не обладает, что не в силах сделать, но очень хотел бы. Эпического героя можно представить и как духовное начало в человеке, его способность не только познавать, испытывать и преобразовывать мир, преодолевать препятствия и выходить победителем в конфликтах, но и любить, а также приносить себя в жертву. Герой, совершая подвиги, отстаивает, восстанавливает или создает какой-то порядок, который иногда ассоциируется или сливается с понятием справедливости. Однако справедливость, чаще относимая к социуму, — это лишь часть порядка, хотя и очень важная. Сам порядок надо понимать максимально широко — как порядок в природе, в обществе и в самом человеке, что можно проследить на примере эпических сказаний о Тюште. Учитывая особенности миропонимания мордовского народа, выраженного заложенной в космогонии идеей саморазвития мира и гармонии, эпический герой не бросал вызов судьбе, а следовал ей. Внимание акцентируется не на внешних проявлениях героизма, выражающихся в столкновении характеров, а на внутренней силе героя, его духовной цельности, как необходимых условиях следования судьбе для сохранения гармонии мира и его свободного саморазвития.

Информаторы песен о Тюште верят в истинность повествований о мордовском родоначальнике как реально существовавшем в далеком прошлом герое и событиях, связанных с ним. Действительно бывало, что эпическим героем становилось историческое лицо, прославившееся подвигами и приобретшее в глазах потомков необычные качества. Однако до этого оно должно было пройти сложный путь и обрасти легендами, постепенно

завоевывая место в пантеоне героев. Подобным героем стал Александр Македонский. Допустив возможность существования исторического прототипа Тюшти, мы считаем, что правильнее будет говорить о собирательном образе «тюштянов», изображенных в мордовском фольклоре под одним именем.

Прототипами эпических героев могут быть и лица, не совершавшие великих дел, но сыгравшие определенную роль в истории своего народа. Они укрепляют народный дух, вселяют надежду на счастливое продолжение жизни, вдохновляют людей на борьбу с иноземными завоевателями. Возможно, мифологизация человека по имени «Тюштя» являлась типичным процессом превращения конкретной личности в архетип. В таком случае реальные исторические черты сохранял не сам исторический персонаж, а такие второстепенные обстоятельства, как внешние условия, обычаи и т. д. Архетипом становился не только сам герой, но и его поступки, принимавшие вполне архетипический характер. В народной памяти на века сохраняется не реальный человек, а его архетипический образ, который часто оказывается более содержательным и романтичным. Объясняется это тем, что общественной психологии нужен не обычный человек, а именно герой, способный выполнить ожидаемое. От него ждали чудес, и ему самому необходимо было стать сакральным, чудесным. В этом плане Тюштя отвечает многим предъявляемым для героя требованиям. Он изображается обладателем магической силы, позволявшей управлять стихиями природы, наделяется чудесными уменьями, характерными для героев сказок и эпоса.

К чудесным свойствам Тюшти относится способность к оборотничеству: он мог представляться конем, ласточкой, петухом, пчелиной маткой, менять облик в соответствии с фазами луны (в новолуние — юн, в полнолуние — зрелый мужчина, при убывающей луне — старик). Его героизм проявлялся в столкновениях с иноплеменными князьями и войсками, после чего он невредимым уходил через море на восток, прокладывая путь через великие воды ударом палки или взмахом платка.

Жизнь эпического героя — постоянное движение-созидание, а иногда разрушение с целью дать начало новой жизни, новому процессу развития. С одной стороны, сама судьба предназначала Тюштю для выполнения необычной миссии, с другой — он обычный пахарь, обрабатывавший землю со своим семейством и не подозревавший об уготовленном для него особом жизненном пути. Давшее ростки и корни сухое кнутовище или сухая палка, посаженные им в землю, подтверждали правильность выбора мордовских старейшин и благословение его небом.

Несмотря на то, что в отдельных эпических песнях упоминается о военных походах Тюшти против иноземных противников, о бесстрашии в бою и великодушии к своим противникам, все-таки основное внимание в мордовском эпосе уделяется выполнению героем чисто общественных задач — служению соплеменникам, другим людям, искоренению зла и защите слабых в борьбе за справедливость. Будучи инязором, Тюштя установил строгий порядок, при котором люди не могли бы причинить друг другу зла, обиды. Даже за мелкие провинности он сурово наказывал, народ поддерживал установленные им требования.

Несомненно, герой, подобный Тюште, — это психологическое воплощение идеи центра, средоточие духовной жизни и связующее звено в мироздании, носитель соответствующей идеи. Как архетип, он осуществлял связь с творцом сущего, с природой, представлял собой стержень, по которому двигалось познание человеком самого себя. Сосредоточение в герое огромной энергии являлось доказательством того, что он действительно центр духовности.

Примечательно, что Тюштя, наделенный умом, смелостью, силой и отвагой, не во всех произведениях устно-поэтического творчества мордовского народа предстает образцом благородства. Есть песни, в которых рассказывается о его недобрых делах и он осуждается за совершенные преступления.

Ученые, выясняя причины разнопланового изображения Тюшти в фольклоре (причем с диаметрально противоположной характеристикой образа), пришли к выводу, что происходило это в связи с историческими процессами, прежде всего социальной дифференциацией в обществе. Произведения о Тюште, создававшиеся на протяжении длительного времени, претерпевали существенные изменения, которые обнаруживаются на различных уровнях: употребление атрибутики, не свойственной эпическим традициям (использование ружья), лексики (владение Тюштей деревнями, городами, губерниями). Однако наиболее кардинальные переосмысления характерны для образа инязора Тюшти. Ранее избиравшийся в инязоры старейшинами, сомневавшийся в правильности их выбора, проверявший свою богоугодность магическими способами, теперь он хотел бы получить власть хитростью, ценою смертей, подлости: боролся со своим народом, с теми, кто когда-то доверил ему свои судьбы, воевал с другими мордовскими племенами и их вождями. Тюштя не остановился даже перед убийством ребенка, который неосторожно высказал мысль об отмщении за свое сиротство. В подобных вариантах песен отражен исторический процесс перерождения подлинных «тюштянов», отделение их от народных масс, озабоченность соб-

ственным обогащением и укреплением своей власти любой ценой. Беспощаден, коварен и жесток был Тюштя с теми, в ком видел соперника или преемника во власти. В этом плане выделяется эрзянская песня о рождении чудесного мальчика, предназначение которого в «тюштяны» определено самим богом[8]. Интерес к ней вызван, с одной стороны, процессом эволюции образа эпического героя, с другой — введением в эпическую поэзию мордовского народа мотивов, ранее в ней не использовавшихся. Речь идет прежде всего о чудесном рождении от вдовы пожилого возраста героя с признаками, указывавшими на его высокое предназначение: на лбу у него солнце, на затылке — светлый месяц, на концах волос — светящиеся звездочки; у него железные пятки, каменное темя, завернутые проволокой колени. Рождение этого героя было крайне нежелательно в связи с тем, что его появление грозило крушением власти царствовавшему Тюште. Введены и другие мотивы, явно заимствованные из фольклора других народов: Тюштя замуровал младенца в бочку и пустил по волнам; выловив бочку, иноземный царь усыновил его и воспитал, как своего сына; выросший мальчик пошел войной на старого Тюштю. На примере этой песни можно проследить одну из стадий развития устного народного творчества мордовского народа, в рамках которой происходило взаимодействие различных жанров фольклора, эпических традиций и мифологических воззрений.

Вместе с тем в этой песне прослеживается усиление мотивов о социальном неравенстве. Происходило дальнейшее расслоение общества: инязор и старейшины все больше отдалялись от общей массы народа не только в связи с изменившимся материальным благосостоянием, но и с новыми духовными потребностями. Образ жизни, поведение Тюшти и сельских старейшин вызывали явное неодобрение соплеменников. Однако наделенный властью, самоуверенный и тщеславный инязор не хотел слышать о поражении войска и полоне своего народа, не верил чудесным предзнаменованиям, указывавшим на неблагоприятный для него исход событий.

Таким образом, учитывая особенности мордовского миропонимания и стереотипы мышления, на примере фольклорных произведений о Тюште мы проследили процессы трансформации и переосмысления, происходившие с образом эпического героя в ходе исторического развития этноса. Несмотря на сказочность и мифопоэтическую основу сказаний о Тюште, можно утверждать, что они тесно связаны с жизнью мордовского народа и отражают одну из самых красочных страниц его истории.

Примечания

[1] См.: Живая старина. СПб., 1909. Вып. 2–3. С. 166–174; **Марков А. В.** Отношения между русскими и мордвой в истории и в области народной поэзии: в связи с вопросом о происхождении великорусского племени // Изв. Тифлис. высш. жен. курсов. 1914. Вып. 1, кн. 1. С. 77; Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 11 т. Саранск, 1963. Т. 1, кн. 1. С. 16. Далее: УПТМН.

[2] См.: **Маскаев А. И.** Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964. С. 176–178.

[3] См.: Там же. С. 179, 191; **Н. Ф. Мокшин.** Этническая история мордвы. Саранск, 1977. С. 41.

[4] См.: **Напольских В. В.** Размышление о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительное сравнение // Вестн. Удмурт. ун-та. 1992. ц 5. С. 13; **Маскаев А. И.** О мордовском народном эпосе // Филологические доклады на конференции по вопросам финно-угорской филологии в Ленинграде в 1947 г. Саранск, 1948. С. 186–187.

[5] См.: УПТМН. 1983. Т. 10. С. 197–200.

[6] См.: **Напольских В. В.** Указ. соч. С. 13, 15.

[7] Там же. С. 15.

[8] См.: УПТМН. Т. 1. С. 251–254.

Поступила 29.04.2004 г.

УДК 398.8=161.1=511.152

А. М. Шаронов

РУССКО-МОРДОВСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПЕСНЯХ О ПОЛОНЕ

Обнаруживаемые между русскими и мордовскими песнями о полоне связи можно охарактеризовать как историко-типологические и культурно-исторические. Они выражены в сходстве сюжетов и композиции, идейного содержания и жанровых особенностей, отдельных образов и мотивов. Наиболее типичны в этом плане русская песня «Мать встречает дочь в татарском плену», или «Теща в плену у зятя» и мордовская «Вирь чиресэ» («На краю леса»).

Основу сюжетов русской и мордовской песен составляет встреча родственников во вражеском плену: матери с дочерью — в русской, брата с сестрой — в мордовской. Песни начинаются эпизодом пленения татарами (ногайцами) женщины на сенокосе или «у колодца у холодного» (русская песня), юноши или во время работы в лесу, или в поле (мордовская песня). Герой мордовской песни (юноша, подросток и лишь изредка взрослый

© А. М. Шаронов, 2005

мужчина) при появлении ногайцев пытался спрятаться. Так поступали и герои русской песни в одном из ее вариантов[1]. При пленении мордовский юноша не пытался оказать сопротивление. Такова ситуация и в названном варианте русской песни. Отец и сын спрятались в камышах и не пришли на помощь женщине, когда ее увозил татарин. В мордовской песне ногаец, возвратившись с набега, кричал жене, чтобы она вышла встречать привезенного им раба хлебом-солью, так как тот будет ей помогать по хозяйству[2]. Иногда старый ногаец и ногайка видели в молодом пленнике своего кормильца на старости лет и смотрели на него как на сына. Почти то же самое мы видим и в русской песне[3]. Татарин звал свою молодую «панью» встречать русскую полонянку, которая, как и пленник в мордовской песне, днем будет работать по хозяйству, а ночью нянчить ребенка. Затем в сюжет обеих песен вплеталась колыбельная. В русской песне полонянка знала о том, что нянчит дитя своей дочери. Поэтому в ее словах наряду с горькой печалью слышались и нотки нежности: этот ребенок — ее внук. В мордовской песне пленник не знал, что он нянчит дитя своей родной сестры. Поэтому его колыбельная проникнута жгучей ненавистью к ребенку своих похитителей и виновников своего несчастья. Он насылает на него проклятия: «Пиря пельдя, губан бакша, люкштяттян — пряса прявда, ногай бакша, мон машттан» («В сторону головы, губанский ребенок, качну тебя — ума-разума, ногайский ребенок, лишу тебя»)[4].

При всем различии содержания колыбельных их роль в сюжете одинакова: они помогают родственникам узнать друг друга. В русской песне колыбельную случайно подслушали «сенные девки» и о странном ее содержании сообщили своей хозяйке, которая пришла к пленнице и спросила, как та узнала в ней свою дочь. В мордовской песне колыбельную подслушала сама хозяйка и, пораженная ее содержанием, вступила в разговор с пленником, спросив, откуда он, как зовут его мать, отца, сестер, братьев и его самого, и убедилась, что он — ее родной брат. Момент узнавания — самый напряженный в песнях. Это кульминация в развитии действия. Затем следует развязка. В русской песне она, как правило, благополучная: мать уговаривала дочь бежать на Русь. Иногда та соглашалась, в большинстве же случаев оставалась с татарином, так как ей жалко было бросить детей. Мать либо уходила одна и добиралась до дому, либо оставалась жить в качестве няньки вместе с дочерью. Объясняя возникновение последнего мотива в русской песне, В. К. Соколова пишет: «Пока угроза татарских и турецких

набегов существовала, в центре песни стоял образ матери, отвергающей дочь, ставшую женой врага. Когда эта угроза отпала, брак с турком или татарином перестал расцениваться как измена. На первый план выступают уже родственные чувства, отношение матери к дочери и внуку представляется более теплым, любовным. Стал возможен и отказ ее вернуться домой»[5]. В мордовской песне развязка трагическая: хозяйка, сестра пленника, велела мужу отвезти брата домой, но тот в дороге убил его.

О внутренней близости идейно-художественного замысла, сюжетов и композиции русской и мордовской песен свидетельствует наличие в них второго сюжетного плана, развивающегося параллельно главному. Он заключает в себе предысторию основного повествования о судьбе полонянки, ставшей женой татарина. Действие в обеих песнях разворачивается одинаково: татары нападали на деревню или город и брали в плен девушку, которая становилась женой одного из них. И в русской, и в мордовской песнях полонянка, став женой своего похитителя, являлась полноправной хозяйкой в его доме, а спустя некоторое время рожала ребенка. Ей требовалась нянька, знавшая ее родной язык, и она посылала своего мужа за ней на свою родину: в русской песне — на Русь, в мордовской — на реку Суру или в пензенский край.

Варианты мордовской песни «Вирь чиресэ», известные под названиями «Ушмань Байкась» («Ушман Байка»), «Илькань Баясь» («Илькин Бая»), «Синькань Баясь» («Синькин Бая»), кроме вышеуказанных аналогий с русской песней, имеют и близкие мотивы отказа полонянки вернуться домой. После того, как брат и сестра узнали друг друга, он предлагал ей бежать на родину. Но та отказывалась, сославшись на детей: «Кода, дуганяй, ворьгодян? Монь ниле цӏране») («Как, братец, убегу? У меня четыре сына»)[6].

Мордовская колыбельная, сходная с русской, поется на сюжет встречи родственников в плену: «Ногайть» («Ногайцы»), «Од авань пезэ маштозо» («Чтоб сгинула мачеха»). Девушка-пленница, приставленная к колыбели ребенка своей сестры, поет: «Дедань-бабань тон нуцькат, дедань-бабань тон эйдят» («Деда-бабушки ты внучек, деда-бабушки ты ребенок»)[7]. Как и в русской песне, здесь пленница знает, что нянчит своего племянника.

Приведенные примеры указывают на несомненное сходство сюжетов, композиции, отдельных образов и мотивов мордовских и русских песен. Если заинтересоваться, чем это обусловлено, то в первую очередь напрашивается мысль о заимствовании. Однако

и русские, и мордовские песни — это прежде всего произведения, созданные на основе национальных фольклорных традиций народов. Аналогичные сюжетные коллизии и ситуации, композиционные приемы, образы и мотивы песен о полоне мы находим в древнейших памятниках мордовского эпоса — в песнях о Литове и Тюште, отражавших жизнь мордвы периода родоплеменных отношений и военной демократии V—X вв. Например, основную сюжетную канву песен о Литове, как и о полоне, составляет пленение девушки. Верховный бог Инешкипаз спускает с неба зыбку и уносит Литову на небо. Сходны и мотивы пленения: в обоих случаях девушку похищают как невесту. В песнях о полоне на ней женится сам похититель, в песнях о Литове — Пурьгинепаз или его сын цндол. Очень близка к песням о Литове песня «Ногайть» («Ногайцы»). Их героини —девушки, не любимые родителями. Обе попадают в плен, когда их посылают стирать белье на Суру. Подобные аналоги имеются и в других песнях на сюжет «похищение земной девушки божеством Грома».

Колыбельная в песнях о полоне заимствована в трансформированном виде из песен о Тюште. Если пленный юноша в своей колыбельной песне насылает проклятия на голову ребенка своего похитителя, то семидесятилетняя вдова, родившая от непорочного зачатия мальчика, подобного Тюште, желает ему вырасти сильным и умным: «Вай, пиря цнов дова люкштядьсы — сон прязо превнес дова совавтсы» («В сторону головы вдова качнет — умом-разумом его наделит»)[8].

Из эпоса идут зачины мордовских песен о полоне, прием контрастного сопоставления в обрисовке образов героев (физические и нравственные достоинства противопоставляются их судьбе: девушка всем удалась — и красотой, и умом, но почему-то не любима родителями), поэтические формулы отчаянья и горя: «Вачкодсть кавто сынь кедест, пурдасть кемень сынь сурост» («Взмахнули обеими руками, заломили свои десять пальцев»)[9].

В русских песнях мотив похищения девушек встречается в былинах, свадебной поэзии, в сказках. На основе приведенных примеров можно сделать вывод о том, что указанное сходство является следствием общей поэтической традиции и близости общественно-политических и бытовых ситуаций, изображаемых в песнях. Мордва и русские издавна жили смешанно на одной территории, что открывало широкий простор для возникновения сходных явлений в их материальной и духовной культуре, влияния и заимствования, культурного обмена, усвоения

эстетической природы и художественных особенностей произведений, выработки одинаковых критериев в оценке действительности. Известно, что сходные конкретно-исторические условия жизни порождают у разных народов сходную идеологию, культуру, мораль, эстетическое мировосприятие и т. д. Сходство жизненных ситуаций предопределяло и встречные течения в фольклоре. Заимствование песни или сказки, «бродячего сюжета» никогда «не является простой случайностью, безразличной для психологии, идеологии и художественных вкусов заимствующей среды»[10]. В XVII—XVIII вв., когда стали фактом целые деревни и районы со смешанным русско-мордовским населением, открылся широкий простор для обмена произведениями фольклора. Создалась такая ситуация, когда мордвин свободно мог слушать русские песни, сказки, а русский — мордовские. При таких обстоятельствах появление произведений, сходство которых обусловлено историко-типологическими и историко-культурными факторами, становилось нормой. Этот процесс и отражен в песнях «Теща в плену у зятя» и «Вирь чиресэ».

Определенная общность наблюдается в стилистике и языке песен, которым свойственно повествование от третьего лица, прерывающееся диалогами персонажей, переходными вставками-комментариями, связывающими один эпизод с другим, вопросительными и восклицательными интонациями. Прием столкновения в плену кровных родственников, противопоставление их друг другу придает драматическую напряженность и лирическую взволнованность песням, подчеркивает остроту конфликта. В мордовской песне прием контрастного противопоставления играет особенно большую роль. С одной стороны, изображается мертвая тишина, необычайный покой в природе, с другой — смятение в душе героя, его противоречивое поведение в плену: непокорность своей участи сочетается с пассивностью.

Мордовская песня отличается от русской главным образом своей архитектоникой. В ее основу положена расширенная анафора или синонимический параллелизм, выражающийся в воспроизведении содержания одной фразы другой, частично или полностью формально одинаково построенными образами. Этот параллелизм присущ песенному фольклору всех финно-угорских народов. Поэтому его следует рассматривать как стилистическую особенность мордовской песни, но не как стилистический прием.

Влияние и заимствование в их прямом значении не имеют большого места в фольклоре. Сближение устно-поэтических

культур идет на уровне подхода творцов произведений к оценке действительности со сходными или идентичными мировоззренческими и эстетическими критериями вследствие усвоения ими поэтической природы песен своих соседей. Благодаря этому возникают сюжетные и композиционные аналогии в произведениях порой разных тематических групп, где фактически исключаются всякие механические трансформации. Подобное явление представляют русская песня «Соловей кукушку уговаривал» и мордовская — «Губан пандо» («Губан гора»). Эти два произведения очень близки по форме. В их основу положен прием двухчастного психологического параллелизма, одинаково развивается сюжет. Молодец (солдат, казак) в русской песне, ногайский или кубанский парень — в мордовской, желая увезти девушку, прельщает ее рассказами о благах, которые, якобы, находятся в его стране: в Казани — в русской песне, на Губан горе — в мордовской.

В русской песне поется: «Поедем, девица, во Казань город! / Казань город на красе стоит, / На красе стоит, на крутой горе; / Казаночка-речка медова течет,/ Мелки ключики — зелено вино. / По лугам-лугам трава шелкова, / По горам-горам цветы алые,/ Цветы алые, все лазоревые». В мордовской песне: «Адяка, тейтерь, минек масторов./ Минек масторцо эрямось паро./ Минек масторца Губань пандо ули,/ Се пандонть прясо умарь сад ули. / Вай, годозонзо колмо раз цвети, / Вай, колмо раз умарть кенерсти, / Мастор ашолгавты ашо цвецензэ, / Базар мазылгавты маз умарьсэнзэ. / Садонть кунчкасо луга-полянка, / Полянантъ лангсо лиси лисьмапря» («Пойдем-ка, девушка, в нашу страну. / В нашей стране жизнь хороша./ В нашей стране есть Губан гора./ На той горе есть яблоневый сад./ Ой, три раза в год он цветцт,/ Ой, три раза в год он плодоносит,/ Землю убеляет своими белыми цветами,/ Базар украшает красивыми яблоками. / В середине сада — лужок. / На лужке — родник»/.

Девушка в русской песне, выслушав молодца, отвечает так: «Не обманывай, добрый молодец! / Я сама давно про то ведаю, / Что Казань-город на костях стоит,/ Казаночка-речка кровава течет,/ Мелки ключики — горючи слезы. / По лугам-лугам все волосы,/ По крутым горам все головы / Молодецкие, все стрелецкие»[11]. В мордовской песне ответ по сути такой же: «Илямак манче, од цӏра паро./ Моньцкак содаса се Губань пандонть,/ Моньцкак содаса се умарь садонть./ Се пандонть прясо солдат вий ашти./ Годозонзо колмо раз тюрить, / Годозонзо колмоксть война эри./ Се пандонть прява ломань

прят кеверить, / Пандонть алга ломань верь чуди»[12] («Не обманывай, молодой парень./ И я знаю эту Губан гору, / И я знаю этот яблоневый сад. / На этой горе солдатская сила стоит, / В год три раза дерутся, / В год три раза происходят войны, / По этой горе катятся человеческие головы,/Под горой течет человеческая кровь»). Здесь несомненное сходство между песнями в сюжетах, структуре, образной системе и даже в содержании. Разница лишь в том, что в русской песне говорится о Казани, а в мордовской о Губан горе. По мнению А. И. Маскаева, указанное сходство, «очевидно, объясняется заимствованием из русской песни»[13].

Русские фольклористы считают, что песня «Соловей кукушку уговаривал» возникла на основе предшествовавшей поэтической традиции: «Противопоставление светлым образам мира суровых образов войны в очень родственной стилистической манере встречается уже в «Слове о полку Игореве», что свидетельствует о большой архаичности песни». Кроме того, «описание Казани — ее красоты и богатства, а затем ее опустошения — есть в «Казанской истории», и в описании этом ряд образов перекликается с комментируемой песней...»[14]. Самобытность мордовской песни также не может быть поставлена под сомнение. Противопоставление светлым образам мира суровых образов войны мы находим в древнейших памятниках мордовского фольклора, только в несколько иной стилистической манере. Так, в песнях о Тюште, как и в «Губан пандо», рисуются красоты земли, созданной Инешкипазом, а затем — последствия кровопролитных войн, разразившихся между эрзянами: «Пря вернедест чудикерькст нолтнить,/ Пря чернедест пикскеть понсить,/ Ловажадост сынь марнеть марыть,/ Лапаткадост сынь сэднеть сэдить...»[15] («Из крови пускают они ручьи,/ Из волос вьют веревки, / Из костей делают дороги,/ Из лопаток мостят мосты...»). Подобные образы изобилуют также в мордовских песнях о Павле I, о солдатчине, об уходе молодца в казацкую страну в поисках лучшей жизни.

Истоки близости мордовской и русской песен заключены прежде всего в историко-типологических и историко-генетических связях, которые безусловно способствовали развитию историко-культурных связей народов на почве сложившихся мировоззренческих и художественно-эстетических параллельных и встречных процессов.

В плане рассмотрения русско-мордовских отношений представляет интерес русская песня «Не белая лебедка в перелет

летит». Русская девушка, бегущая из татарского плена, выбегает на Дарью-реку и просит перевозчика, принятого ею за «мордовича», перевезти ее на тот берег и тем самым спасти от татарской погони. За это она сулит ему много денег, свою дорогую одежду, скатный жемчуг, золотой перстень и т. д. Перевозчик спросил, а пойдет ли она замуж за него. «Сватались за меня князья и боярины, — ответила девушка. — Так пойду ли за тебя за мордовича?». В это время позади нее показались два татарина-погонщика. Она бросилась в реку и утонула. Перевозчик достал ее тело из воды и тогда признал в ней свою сестру.

А. В. Марков, рассматривая данную песню, предположил, что она «изображает случай, возможный, вероятно, лишь в древнее время, когда некоторое количество русского населения должно было стоять под знаменами мордовского князя. Только при этом условии возможен был случай, рисуемый былиной: брат настолько потерял свое русское обличье, что сестра приняла его за мордовича»[16]. Не возражая в принципе А. В. Маркову, важно заметить, что девушка бежала из плена скорее всего через территорию расселения мордвы, поэтому перевозчика она могла принять за мордвина. Свою роль сыграло и то обстоятельство, что в XVII–XVIII вв. отношения между Русью и «Мордвой» отличались особой активностью, поэтому появление «мордовича», отождествленного с русичем, как художественного образа в русской песне, — явление вполне закономерное. Русь начала растворяться в «Мордве», что в начале XX в. поэтически ярко отразил С. А. Есенин.

Русско-мордовские отношения в XVII–XVIII вв. характеризовались ломкой мировоззрений и психологий, переоценкой нравственно-эстетических канонов, культурных ценностей, этнического самосознания. Плодотворному ходу этого процесса способствовали заселение мордовского края русскими, образование деревень и целых районов со смешанным русско-мордовским населением, распространение среди мордвы русской письменности, произведений литературы и искусства, совместная служба в армии и участие во внешних и внутренних войнах, широкие экономические, брачные и прочие связи. Вышеназванные обстоятельства обусловливали распространение русского фольклора среди мордвы, многие произведения которого стали восприниматься недифференцированно. Русское для мордвы все больше переставало означать нечто специфическое, зарождалось понимание общности культурных ценностей, взаимопроникновения культур. Если обратиться к языку и духовной жизни мордвы и русских, то можно найти

«многие примеры проникновения одной культуры в другую»[17], отмечал Б. М. Соколов. Многие фольклористы, занимавшиеся собиранием мордовского фольклора, были свидетелями таких курьезов: заезжаешь в мордовское село и просишь спеть мордовскую песню; поют. Но вдруг обнаруживаешь, что песня русская, говоришь об этом сказителю. «Как русская?» — следует недоуменный вопрос.— «Слова-то русские». Начинают снова петь… Убедившись, что песня действительно русская, удивляются. Бывает и наоборот: просишь спеть русскую песню, а поют мордовскую, считая, что она русская, только слова мордовские. Немало песен исполнялось и создавалось на смешанном русско-мордовском языке. Причем сами певцы этого как бы не замечали. Когда пытались выяснить, в чем дело, отвечали примерно так: «Не знаем… Значит, так надо… Так лучше…». В качестве примера приведу вариант песни «Соколт-ракшат» («Сокол и конь»), записанный мной в июле 1971 г. в с. Богана Шенталинского района Куйбышевской области от 62-летней Е. С. Потякиной:

Ой, вдали, вдали, во чистом поле
Дерево выросло, дерево дубово.
Эх, под дубом стоят коня бурая,
Эх, на деревьях стоят сокол ясная.
Эх, они спорятся, они кладутся,
Эх, кому, кому весь Расей держать,
Эх, весь Расей держать и народ кормить.
Эх, раужо морянь сон куншкасо
Эх, чугунной столба.
Те столбантъ прясо железной кольця.
Кольцясонть понгавтозь золотой узда.
Они спорятся, кавонест кладутся,
Кто вперед успеет к этому столбу.
Карей туекшнесь мастор цжова,
Мастор цжова, сильдей пулова,
цеця юткова.
Сокол ливтякшнось менель цжова,
теште юткова,
Теште юткова, пельне удалга.
Сокол ливтякшнось — менель лажакадсь.
Ливтякшнось вперед три часа.
Карей туекшнесь после три часа.
Карей туекшнесь — мастор зэрякадсь.
Карей пачколесь вперед три часа.
Сокол пачколесь после три часа.
Карей саизе золотой уздантъ,
Узда золотой, повод шелковой.
Карей выиграл — стал народ кормить,
Стал народ кормить, стал Расей держать.

Ой, вдали, вдали, во чистом поле
Дерево выросло, дерево дубовое.
Эх, под дубом стоит бурый конь,
Эх, на дереве сидит ясный сокол.
Эх, они спорят, они решают,
Эх, кому, кому
всю Расею держать,
Эх, всю Расею держать
и народ кормить.
Эх, посреди черного моря
Стоит чугунный столб.
На столбе — железное кольцо.
На кольцо повешена золотая узда.
Они спорят, ставят условие,
Кто вперед успеет
к этому столбу.
Конь побежал по земле,
По земле, по травам и цветам.
Сокол полетел по небу,
между звезд,
Между звезд, над тучами.
Сокол полетел — небо загудело.
Полетел вперед он на три часа.
Конь побежал спустя три часа.
Конь побежал —
загудела земля.
Конь прибыл вперед на три часа.
Сокол прибыл позже на три часа.
Конь взял золотую узду.

Е. С. Потякину, сказительницу высокой культуры, хорошо знавшую русский язык, тонко чувствовавшую все нюансы народной песни, и русской и мордовской, стремившуюся исполнять песню так, как ее поют в народе, подобное смешение языков нисколько не смущало. Она его просто не замечала и была уверена, что эта песня чисто мордовская и нет никакого русского влияния.

Появлению сходных сюжетов, мотивов и образов в русском и мордовском фольклоре в XVII—XVIII вв. способствовали также христианизация мордвы и ее обрусение. За относительно короткое время целые мордовские села становились русскими. Обрусевший же мордвин не только воспринимал русскую культуру, но и привносил в нее свою. Какое бы сильное влияние ни оказывали на устную поэзию мордвы и русских все эти процессы, они не обезличивали, а обогащали, наполняли новым содержанием, идеями, героями, принципиально иной идеологией и миросозерцанием произведения устного творчества мордовского и русского народов.

Примечания

[1] См.: Исторические песни XIII—XVI веков. М.; Л., 1960. С. 34.
[2] См.: Саратовский этнографический сборник. Саратов, 1922. Вып. 1. С. 116.
[3] См.: Исторические песни ... С. 30.
[4] Саратовский этнографический сборник. С. 168.
[5] **Соколова В. К.** Русские исторические песни XVI—XVIII веков. М., 1960. С. 146.
[6] Мокшень фольклор. Саранск, 1949. С. 126.
[7] РФ НИИГН, Л-125, л. 21.
[8] Mordwinische Volksdichtung / Cesamm. von H. Paasonen. Helsinki, 1938. Bd. 1. S. 83.
[9] Ibid. P. 91.
[10] **Жирмунский В. М.** Народный героический эпос. М.; Л., 1962. С. 6.
[11] Исторические песни... С. 86.
[12] РФ НИИГН, Л-71, л. 488.
[13] **Маскаев А. И.** Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964. С. 329—330.
[14] Исторические песни... С. 108—109.
[15] Mordwinische Volksdichtung. S. 76—77.
[16] **Марков А. В.** Отношения между русскими и мордвой в истории и в области народной поэзии: в связи с вопросом о происхождении великорусского племени // Изв. Тифлис. высш. жен. курсов. 1914. Вып. 1, кн. 1. С. 40.
[17] **Соколов Б. М.** Этнографическое изучение Саратовского края // Саратовский этнографический сборник. С. 13—14.

Поступила 27.04.2004 г.

488 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 398.8:82–13

Е. А. Федосеева

МОТИВ ПОЛОНА В ЭПОСЕ «МАСТОРАВА». КАСТУША*

В эрзянских и мокшанских песнях о полоне речь идет о совершавшихся в XVI–XVIII вв. набегах ногайских, крымских татар и других народов и о захвате ими в плен людей. Действующими лицами в них выступают не исторические деятели, а обыкновенные люди. Однако конфликты, отраженные в песнях, содержат не столько частный или семейно-бытовой, сколько общественно-политический смысл, ибо конфликтуют представители двух соседствующих народов, отношения между которыми определяются не семейно-бытовыми канонами их жизни, а историческими обстоятельствами и явлениями, типичными для рассматриваемого периода. В орбиту происходивших событий оказывалась вовлеченной одна семья, трагедия которой и составляла предмет повествования. Содержание песен о полоне выходит за рамки семейной коллизии, поскольку не судьба членов семьи волновала творцов песен, а их отношение к полону, к ногайцам, принесшим несчастье целому народу. На этом стыке песни получили общественно-политическое звучание, а семейно-бытовая драма стала лишь фоном, на котором развертывались исторические действия[1]. В своем творчестве народ фиксировал важные события, влиявшие на изменение его генотипа, трансформировавшие его политическое, социальное и эмоциональное бытие. Поэтому оправданным было обращение составителя «Масторавы» к столь плодотворному материалу. Изучив природу эрзянских и мокшанских песен, А. М. Шаронов использовал основной мотив, придав ему оригинальную форму и усилив его звучание, создал на этой базе новый мир, наполнил его более совершенными обитателями, каждый из которых имел свое прошлое, настоящее и будущее, неповторимую жизненную историю. Особенно сильно мотив полона звучит в 4-й части эпоса («Век ворогов»), воссоздающей так называемый период Нового времени, когда действуют герои, «…в значительной мере освобожденные… от зависимости от мифических сил земли и неба, они обыкновенные люди, соотносимые с определенной конкретной исторической эпохой и ее явлениями, социальной и географической средой»[2].

Кастуша — героиня эпоса «Масторава», бесстрашная воительница, родилась на берегу Мокши в с. Пургаз в семье Вельмаки

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант ц 04-04-23005 а/В).

© Е. А. Федосеева, 2005

и Кинявы. Когда ей исполнилось 17 лет, она попросила родителей отвезти ее на базар в город Обран на Дятловых горах у берегов Оки и Равы (Волга). Она мечтала попасть туда потому, что там совершались только добрые дела, «горе в город заходить боится». Оказавшись на базаре, родители покупали любимой дочери все, что она желала. Однако уехать домой им не удалось, так как ночью город окружили ногайцы, устроив долговременную осаду. Очень скоро в Обране закончилась вода и начались болезни. Заболела мать Кастуши. Девушка решила ночью выйти за городские ворота, чтобы набрать воды в Раве. Назад она возвращалась с полными ведрами, но ее заметили ногайцы. Настигнутая врагами, Кастуша вступила с ними в бой, защищавшись коромыслом и кадушками с водой. Эрзянка долго противостояла душманам, но силы ее иссякли, и она упала без чувств. Подошедшие ногайцы с удивлением увидели в повергнутом воине девушку и в панике бежали от стен города, подумав о том, что если у этого народа девушки такие сильные и бесстрашные, то мужчины, без сомнения, еще более могучие и храбрые. Утром эрзяне, открыв городские ворота, нашли среди убитых душманов и Кастушу. Восславив подвиг воительницы, они обмыли ее тело, одели в подвенечное платье, положили в железный гроб и стали опускать в могилу. В этот момент появились старуха и ее молодой сын Виртян. Старая женщина попросила отдать им Кастушу, чтобы оживить ее. Обмытая родниковой водой и напоенная птичьей кровью Кастуша воскресла. Скоро благодаря заботам Виртяна она выздоровела и стала его женой. Жили они счастливо и богато. Но горе снова настигло Кастушу. Возвратившись однажды из леса, она увидела свой дом пустым и холодным. Женщина догадалась, что ее мужа увели ногайцы, и отправилась на его поиски. Оказавшись в плену у душманов, Кастуша выполнила 3 задания ногайского хана (разорвала руками железный кнут; сжав 2 камня, выдавила из них пену; выковала в кузнице прекрасные, точно живые, цветы и показала их изумленному врагу). Только после этого хан сказал Кастуше, где ей искать мужа. Оказалось, что Виртян был убит в пустом поле и похоронен на голом холме. На могиле через 3 дня после его смерти выросла ветла (ива). 7 дней и 7 ночей искала Кастуша мужа и вот посреди огромного поля увидела ветлу, ветвями пронзившую тучи. Кастуша обняла стройный ствол дерева, заплакала, запричитала от горя и умерла в объятиях ивы. Утром рядом с ветлой появилась береза. Шелест их листьев стал ассоциироваться у эрзян и мокшан со скорбной песней, повествующей о трагической судьбе пленников.

Кастуша появляется в образе воительницы в более поздний отрезок времени, когда мордовский народ уже научился быть самостоятельным, поскольку эпоха богов и великих героев (Тюштя), под чьим покровительством он находился, ушла в прошлое, сохранив идеальные формы в человеческой памяти. Все это повлияло на формирование особенных черт в ее характере, позволивших создать новый тип девушки-воина, сильной духом и телом. Постоянная опасность со стороны ногайцев научила эрзян и мокшан по-настоящему жить и радоваться, ценить каждое мгновенье бытия. Теперь в обществе господствовала идея не жертвенности, как во времена Килявы, предшественницы Кастуши, а стремления к счастью, олицетворением которого стала семья как символ вечной жизни и силы рода. Поэтому для Кастуши огромное значение имели родительский дом, благополучие матери и отца, затем дом мужа, его успех и безопасность, лишь как продолжение заботы о любимых и близких людях она воспринимала функцию защиты соплеменников.

Кастуша — семнадцатилетняя девушка, дочь любящих и заботливых родителей, исполнявших каждое ее желание. Об идеальности этой семьи свидетельствовала не только любовь матери и отца к дочери, но и их привязанность друг к другу. Такие внутрисемейные отношения позволяли Кастуше радоваться каждому мигу жизни, получать удовольствие от самых простых вещей и не видеть вокруг себя зла и горя. Как обыкновенной женщине, ей хотелось походить по базару, накупить красивых нарядов, посмотреть на разных людей, любоваться красотой рек и зеленых лугов. Новый мир, открывшийся Кастуше в Обране, казался ей просторнее и прекраснее прежнего. Однако девушка не была ослеплена яркими ярмарочными красками и мгновенно реагировала на тревожные знаки. Так, она сразу заметила, что город ее мечты отгорожен от внешнего мира железными воротами. Это обстоятельство заставило ее понять, что даже здесь нет безоблачного счастья, и подсознательно готовиться к противостоянию с недругами. Как только соплеменникам понадобились ум и сила Кастуши, она сразу проявила их, еще раз обозначив таким образом связь с легендарным эрзянским предводителем Пургасом (Пургаз). Впервые параллель Пургас — Кастуша наметилась, когда мы узнали, что девушка является уроженкой села Пургаз, которое, вероятно, было основано самим военачальником.

В эпосе объективно, психологически и художественно верно показано расслоение общества в момент беды. Обозначились вдруг черты характера, открывшие истинную сущность человека. Появились люди, которые в решительный момент «не на шутку сильно

испугались: / Суетятся, жалуются, плачут, на тот свет пожитки собирают». Однако на первый план вышли «парни молодые», которые «за водой за город выходили, / — Ни один обратно не вернулся, / Зря от вражеских мечей погибли». В экстремальной ситуации трансформировался и образ Кастуши – из только что заботливой дочери она превратилась в защитницу обиженного народа: «Как огонь, грудь у меня пылает, / Если на страдающих взгляну я. / Кто спасать несчастных этих будет? / Кто детей бездольных пожалеет? / Пусть сейчас хоть пропаду, погибну — / Помогать им все равно я стану…»[3]. Для совершения подвига Кастуше пришлось преодолеть непонимание отца, который, любя ее, все же не верил в ее способность превзойти мужчин, и предусмотрительность сторожей, не выпускавших Кастушу за водой до тех пор, пока ногайцы не заснули. Несмотря на возникавшие на ее пути препятствия, Кастуша справилась с ними во имя спасения жизни матери и освобождения жителей Обрана. Оказавшись в окружении душманов, девушка не испытывала страха. Картина битвы оказалась столь ужасной и кровопролитной, что даже «солнце не взошло, / Знать, испугалось / И назад за горы отступило». Лишь беззащитная девушка бесстрашно продолжала бой, удивляя и поражая ногайцев. В их глазах она стала воплощением мордовского духа, могущества и непокорности.

Характерно в этой ситуации поведение соплеменников Кастуши, которые до момента ее торжества над противником в страхе прятались за стенами города, но «смело вышли люди за ворота», как только увидели тела ногайцев, убитых воительницей. Платой за подвижничество Кастуши стало их обещание сохранить навечно ее имя в народной памяти.

Многозначителен факт похорон Кастуши в наряде невесты. Таким образом демонстрируется женское начало в девушке, ее потенциально возможное, но не состоявшееся на данный момент замужество и материнство.

Знаменательно, что в повествовании о Кастуше имя Бога упоминается лишь однажды, когда появившаяся вдруг в Обране старуха забрала у горожан тело девушки в надежде оживить ее с помощью Инешкипаза. Это говорит о том, что на данном этапе жизни этноса боги предоставили человеку возможность самому решать свои проблемы; убедившись в его самостоятельности, величии, способности быть независимым, интеллектуально и физически сильным, они перестали его контролировать. Символично, что ритуал оживления Кастуши происходил в березовом лесу. По верованиям мордвы, береза выполняет функцию мирового древа и является связующим звеном между землей и небом,

на котором обитают боги и души умерших, между жизнью и смертью. Обмывание девушки родниковой водой олицетворяет очищение души и тела, что является первым этапом на пути к возрождению, а птичья кровь, наделенная (по фольклорным данным) целебными свойствами, дарует жизнь.

Само воскрешение закономерно связано именно с образом Кастуши. Выступив в качестве воительницы, защитив свой народ от врага, Кастуша не выполнила главной задачи — не создала семью, поэтому не получила права на смерть. Идея ее образа заключается в демонстрации многогранности проявлений женского характера, но прежде всего она обязана была состояться как жена, хозяйка, мать. В изложении А. М. Шаронова использован богатый арсенал художественно-изобразительных средств устного народного творчества мордвы, раскрывших радость и торжество жизни, показано, как Кастуша блестяще справлялась с обязанностями жены, хозяйки: обустраивала свое с Виртяном жилище, заводила скот, занималась бортничеством, охотой и рыболовством. Их семейной жизни сопутствовали благополучие и счастье, потому что они любили друг друга. Но в мире нет ничего постоянного: добро сменяет зло, мир — война, радость — горе. Когда к Кастуше снова пришла беда, сменились интонации, образы, темп действия, весь ход повествования. Вот как отображена трагическая безысходность женщины: «Кастуша воздела кверху руки, / Заломила тоненькие пальцы, / Искривила в скорбном плаче губы, / Пролила из глаз на землю слезы… / Закричала бы — язык отнялся, / Шаг ступила б — задубели ноги. / Посреди избы она свалилась, / На холодный пол без чувств упала»[4]. Но отчаяние лишь на мгновение овладело Кастушей, так как эрзянская женщина не могла позволить себе оказаться в плену у горя, поскольку она ответственна за семью, за соплеменников, за родную землю. Кастуша, сделав над собой усилие, отправилась на поиски любимого мужа. Замечательно поведение женщины во вражеском стане, которое удивительным образом влияет на изменение отношения к ней. Вот перед нами образ ногайского хана при первом появлении Кастуши: «Как медведь, был хан их злой и страшный. / Слово скажет — как ножом ударит, / Разума и чувств лишит любого; / Бросит взгляд — змеей ужалит в сердце, / Душу в пятки убежать заставит»[5]. В этом эпизоде фигура врага окрашена в традиционные для фольклора черные краски и иллюстрирует типичные народные представления о чужом, как носителе зла, несправедливости, жестокости. Характерно, что образ завоевателя-злодея под влиянием объективных и субъективных обстоятельств постепенно трансформировался: кровожадный убийца — испыта-

тель физической, эмоциональной и интеллектуальной состоятельности девушки становился сочувствующим, понимающим горе Кастуши человеком, преклоняющимся перед ее самоотверженностью и силой любви к мужу. Ногайского предводителя покорили не физическая красота девушки (свидетельство совершенствования в народном сознании образа врага и восприятия его на качественно новом уровне), а ее ум, бесстрашие, преданность мужу, духовная сила. На данном этапе в эпосе рождался новый тип героя — враг-друг, проявление личности которого психологически богаче и разнообразнее.

Кастуша, даже узнав о смерти Виртяна, не прекратила его поисков в стремлении исполнить последний долг жены — проститься с мужем, возможно, соединиться с ним навсегда, что тоже является одним из предназначений женщины. Она нашла одинокую могилу Виртяна, на которой выросла ветла, доставшая ветвями небо и осуществившая таким образом связь неба с землей, обозначившая дорогу в мир богов для Кастуши и ее мужа. Появление ветлы на могиле Виртяна — это своеобразный протест против преждевременной несправедливой смерти, это одновременно и торжество жизни, вечной через свои перевоплощения. Знаменательно, что на данном этапе жизни народа боги не принимали какого-либо участия в его судьбе, что позволяло людям обвинять их иногда в бездействии, как, например, в случае, когда Масторава не могла защитить Виртяна от гибели, а всех эрзян от плена и разорения. Именно поэтому ива, выросшая на могиле мужа Кастуши, плачет и горюет о бедах эрзян и мокшан, именно поэтому она всегда печальна, но именно поэтому и сохраняется все это в памяти народа, поскольку без прошлого нет настоящего и будущего.

Мотив полона эпоса «Масторава» (в интерпретации А. М. Шаронова), на наш взгляд, многофункционален. В главе «Век воргов» в художественно-поэтической форме убедительно отражена реальная жизнь мордовского народа на определенном этапе его исторического развития (XVI–XVIII вв.), а в образе Кастуши раскрыты лучшие черты характера мордовской женщины на ее пути к нравственному, духовному и мировоззренческому совершенствованию.

Примечания

[1] **Шаронов А. М.** Предисловие // Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 11 т. Саранск, 1977. Т. 1, кн. 2. С. 5–14.

[2] Там же. С. 11.

[3] **Шаронов А. М.** Масторава. Саранск, 2003. С. 419.

[4] Там же. С. 424–425.

[5] Там же. С. 425.

Поступила 05.05.2004 г.

494 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 316.423:398.81

М. Ф. Ефимова

ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ XVIII в. В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ МОРДВЫ

Из социальных явлений XVIII в. заметный след в мордовской исторической поэзии оставили крещение мордвы и гражданская война 1773–1775 гг.

Существовало мнение, что крещение мордвы происходило одновременно с ее закреплением за помещиками и монастырями. Процесс перехода мордовских земель в частное владение начался во время походов Ивана IV, поэтому историк и этнограф С. К. Кузнецов в очерке о положении мордвы под властью Москвы во 2-й половине XVI в. привел как факт то обстоятельство, что «часть эрзи была роздана по жеребьям боярам, участвовавшим в походе под Казань»[1]. Идентичное утверждение имеется в работе И. Н. Смирнова, дополнительно указавшего на то, что «…одним из мотивов усиленной раздачи явилось при Грозном желание обратить мордву в христианство!»[2]. Это заявление исследователь сделал на основе утверждения П. И. Мельникова-Печерского, который «…приводит один акт XVI в., из которого эта цель оказывается вполне очевидной»[3] (речь идет об акте передачи мордовской вотчины с. Казакова князю Шейсупову). А. А. Гераклитов, изучавший этот вопрос, пришел к выводу о том, что «документ в изложении и интерпретации П. И. Мельникова представляет большой интерес…»[4], поскольку он «…частный случай возводит в постоянное явление»[5]. Это позволило утверждать, что одновременно с вхождением мордвы в состав русского государства произошло и ее обращение в христианство.

Попытки всеобщего обращения мордовского народа в «святую веру» делались только при Анне Иоанновне. Частые крестьянские выступления вынудили царское правительство пойти на некоторое смягчение насильственной христианизации. В целях внедрения христианства среди иноверцев оно установило ряд льгот. Однако мордва и после этого «не просила крещения»[6]. Предоставляя льготы и поощрения новокрещеным, царское правительство возмещало их за счет усиления налогового гнета некрестившейся части населения. Процесс массового крещения мордвы начался в 40-е гг. XVIII в. при царствовании Елизаветы Петровны. Он осуществлялся такими жестокими мерами, что терюшевская мордва подняла восстание, которое пришлось усмирять войскам. Руководитель восстания был сожжен заживо на

© М. Ф. Ефимова, 2005

сельской площади[7]. Понятно, что насильственное крещение мордвы, которое постоянно приводило народные массы к пассивному и активному сопротивлению, не могло не взволновать ее до глубины души и не дать отклика в устной поэзии.

В фольклоре мордвы сохранились песни на эту тему. До нас они дошли на мордовском и русском языках. Одна из них, очень короткая, содержащая всего 5 стихотворных строк, записана в с. Сарлей Терюшевской волости Нижегородского уезда и опубликована в приложении к статье А. В. Маркова[8].

Начало песни отражает отношение рассказчика к церкви и ее служителям:

Я боялся, опасался
Божьей церкви Сарлей села.
Попов, дьяков — церковных дураков.
Остыдили меня, опорочили
Попы, дьяки, церковные дураки.

Церковными дураками он называет священников за крещение и стыд, которые ему пришлось испытать при этом. На мордовском языке эта песня опубликована М. Т. Маркеловым в его исследовании[9].

Мон пелилинь, тандалилинь
Сарлей велень церкувадонть.
Поптнэ, дьякотнэ — церковной дуактне
Монь покордымизь.

Известно, что новокрещенам предоставлялись некоторые льготы (освобождение семьи на определенный срок от солдатчины и налогов, выдача денежных наград на мужчин и женщин и т. п.). Такие случаи нашли отражение и в фольклоре народа. В песне, записанной в Наровчатском уезде Пензенской губернии, говорится, что крестившаяся девушка Федосья освободила от солдатчины своих братьев, за что получила награду от отца[10]. Песня записана на русском языке, без выделения стихотворных строк. Рекрутчина была для крестьянских семей так страшна, что в целях спасения от нее многие мордовские семьи были готовы добровольно принять новую веру. Все это отразилось в многочисленных песнях о солдатчине[11].

У мордовского народа в то время не было письменности, поэтому многие местные герои сопротивления христианизации оставили о себе память только в устном народном творчестве. Например, в образе Мамильки мордовский народ изображает смелую, волевую женщину, фанатически преданную своей вере, готовую за свои убеждения принять любые лишения. Она выступает против православия, которое стремятся навязать ей, против христианской церкви, тем самым борется против правительства и его мер

по обращению мордвы, других иноверцев в христианство. Трудно Мамильке в московской тюрьме, где она сидит уже полтора года, мало там света, «смотрит Мамилька в маленькое окошко». Однако она твердо придерживалась своей веры. При встрече с сестрой Ялгавкой наказывала ей: «...не ездь, сестрица, не ездь, Ялгавка, в Божью церковь русским богам молиться»[12].

Героиня и языческая вера мордвы сочувственно изображаются в песнях. Это видно из начала песни: «Ох ты, свет мордовская наша вера, свет мордовские законы — свет Ивановна Мамилька»[13].

Мамилька отказывалась от христианства, потому что эта религия непонятна ей. Ялгавке она говорила: «Я вчера до вечера стояла, в русском моленьи толку не нашла: все липовые образа. Они не милуют меня — в остроге вот полтора года сижу, никуда не выхожу...»[14]. Время в заключении не сломило ее воли. Из окошка тюрьмы она наказывала сестре: «...свою мордовскую веру не меняй, свои мордовские законы не нарушай»[15].

Песни о Мамильке перекликаются с песнями о другой страдалице за мордовскую веру — Сыряве, которая за отказ от крещения тоже оказалась в неволе:

Во городе, во Сызрани
Сидела мордовка в засаде
За мордовску за веру.

Она не хотела отказываться от своей веры, но ее крестили насильно.

Ведут мордовку крестити,
Несут купель с крестами,
Мордовочку крестити,
Мордовочка плакати.[16]

Плач героини показывет ее беспомощность в противостоянии насильственному крещению.

Мордовским песням о Мамильке и Сыряве близка болгарская песня «Янка в темнице», в которой рассказывается о девушке, просидевшей в тюрьме 9 лет за отказ принять турецкую веру[17].

М. Т. Маркелов и С. П. Толстов отмечали, что в терюханской среде сохранилась старая песня, где «вера мордовская» овеществляется в частях мордовской одежды и горе утраты своего национального олицетворяется в прощании с «сустюжными застежками», «бранными рукавами» и т. п. В произведении это показано следующим образом:

Ох, мордовка!
Прощай, мордовская вера,
Посконная рубашка,
Кривы лапти со хвостами,
Шиты браны рукава[18].

В песне «Во городе, во Сызрани», впервые опубликованной П. И. Мельниковым-Печерским, повествуется о насильном крещении мордовки, как и в предыдущей песне через смену национального костюма:

Скидай хвосты, мордовка,
Скидай хвосты, жидовка!
Скидывай хвосты,
Надевай кресты.

Мордовка названа «жидовкой». В народном понимании «жид», «татарин», «нехристь» — это иноверцы, противники христианской религии. Однако мордовка, имя которой не названо, отказывается от крещения:

Я не скину хвосты,
Не надену кресты.

Сызранский воевода, проводивший обряд, решил наказать строптивую женщину:

Слуги мои, вон в чисто поле мордовку.
Заройте по плечи могучие мордовку.
Крупным табуном лошадей нагоните,
Мордовку раздавите.

В песне отразилась горячая вера мордвы в непобедимость народного духа. Мордовка, зарытая по плечи в землю, обращалась к силам природы, чтобы те помогли ей освободиться и наказать виновников ее казни. Природа оказалась на стороне женщины:

Понесла буря-погода
Со восточного со всходу:
Разнесла буря-погода
Боярские хоромы
По самые пороги.

Из произведения видно, что сочувствие народа на стороне страдалицы за мордовскую веру. Сами боги помогают избежать казни.

Лакеев, слуг своих
Боярин вскричал,
Мордовку вырыть приказал.
Вырыли мордовку,
Отпустили мордовскую женщину[19].

Судя по смыслу произведений, можно заключить, что обращение в христианство — это не просто смена национального костюма чужим. Вероятно, переодевание послужило для создателей песни только условным выражением (символом) чего-то большего, что приравнивается к потере духовной веры, собственных мировоззрения и мироощущения, национальных традиций, а следовательно, и национальной самобытности.

Из исторических документов видно, что сами миссионеры, проводившие крещение мордвы, «...чинят им великие и несносные обиды и грабительства...»[20]. Льготы, предназначенные для новокрещеных в виде денежных выплат, не доходили до них, а оседали в карманах досужих крестителей и их свиты.

В песне, найденной в архиве Русского географического общества, говорится, что обращение в христианство ничего не дало народу, кроме замены мордовских лаптей русскими:

Христос несет по полю,
Идет мордву крестити,
В русскую веру ввестити,
Русски лапти носити[21].

В этой песне нет мотива сопротивления крещению. Вероятно, она была создана в то время, когда факты крещения стали обычным явлением в жизни мордвы. Исторических песен о крещении мордвы немного. В настоящее время они не бытуют даже в тех местах, где были записаны. Историко-этнографический материал о христианизации мордовского народа и факты, описанные в песнях, указывают на то, что в народной поэзии этого периода нашли место общие случаи крещения мордвы. Здесь нет произведений о Несмеянко или Варкадине. Из всех песен видно, что христианство насаждалось «огнем и мечом» в прямом смысле.

2-я половина XVIII в. характеризуется ростом налогового бремени, усилением эксплуатации трудового крестьянства и крепостных рабочих. Всюду царил произвол помещиков-крепостников, что обусловливалось расширением российского рынка и все возраставшим вовлечением дворянства в товарно-денежные отношения. Права помещиков над крепостными юридически были ограничены только одним — запрещением их убийства. Если такое случалось, то дворян-помещиков могли привлечь к судебной ответственности лишь в том случае, если «помещик совершил убийство сам и преднамеренно»[22].

Можно представить, какова была жизнь крестьян, если живые завидовали мертвым, о чем говорят, например, произведения фольклора мордвы. Разрозненные крестьянские волнения развивались вширь и к 1773 г. они выросли в бурю гражданской войны, главной фигурой в которой стал Е. И. Пугачев. Историки отмечают, что не было ни одного мордовского села, крестьяне которого не участвовали бы в движении под знаменем Е. И. Пугачева. Поэтому в фольклоре есть песни и предания, легенды о нем как о вожде крестьян.

В песнях мордовского народа «Пугачев изображается прежде всего как предводитель, как царь, как вождь»[23].

Ранней (по времени записи) является песня: «Ко цндо лиси уродимой Пугачев?» («Откуда выходит родной Пугачев?»), записанная М. Е. Евсевьевым в 1914 г. в с. Подлесная Шентала и опубликованная в его сборнике «Эрзянь морот» (1928; несколько вариантов песни опубликовано в других изданиях). В ней рассказывается о взятии Е. И. Пугачевым Казани 12 июля 1774 г. Образ крестьянского вождя согрет любовью мордовского народа. Е. И. Пугачев показан как талантливый полководец, мастер военного дела. Если в песне «Саманька» Иван Грозный держал осаду Казани 7 лет, то Пугачев похвалялся взять крепость с одного раза и взял ее. Он даже указал день и час взятия города:

На Петров день Казань спалю,
На Петров день Казань сожгу.
До обедни Казань город,
После заутрени Казань город.

Пугачев взял Казань тем же способом, что и Саманька в мордовской песне о взятии Казани Иваном IV. Если в песне «Саманька» о падении крепости возвещает взрыв городских стен, то в песне о Е. Пугачеве после взрыва в город вошли войска народного вождя. Образно представлены осада и взятие Е. И. Пугачевым Казани:

Как желуди, разбил башни города Казани,
Как орехи, расколол Казанские лавки[24].

Наиболее популярной в народе является мокшанская песня «Пугачев», которая в целом отразила ход гражданской войны 1773—1775 гг. Она записана в 1936 г. членом фольклорной экспедиции Научно-исследовательского института мордовской культуры Н. М. Фадеевой в с. Адашево Инсарского района от семидесятилетней колхозницы Е. Н. Якушкиной.

Если в эрзянской песне образ Е. И. Пугачева раскрывается со стороны его военного таланта, то в мокшанской песне «Пугачев» он показан как вождь, имевший свою программу действий, в основу которой была положена многовековая мечта крестьян — иметь свою землю, быть свободными от крепостной зависимости.

Содержание мокшанской песни таково: царь (Е. И. Пугачев. — *М. Е.*) ведет по лесу свое войско, состоявшее из людей разных национальностей. Поступь войска сходна со звуками грозных явлений природы (бурное течение Мокши и шум большого лесного пожара). Пугачев уничтожает бояр и передает их богатства (леса, поля, реки) беднякам. Зажиточное население уверяет сельских жителей в том, что это не царь, а донской казак, за поддержку которого царица, живущая в Питере, может жестоко

наказать. Царские войска разбили армию казака, его самого казнили в Москве, запретив произносить его имя.

Вождь крестьянской войны назван в песне царем, который идет впереди своего войска. Здесь отразилась классовая сущность борьбы, которую вели люди разных народов, собравшиеся под знамена Пугачева: «Он бояр вешает, села их сжигает»[25].

Песню исполняют и в наши дни, изучают в школе. Впервые она опубликована в сборнике «Мокшень фольклор» (1940). В архиве НИИГН при Правительстве РМ хранятся записи неопубликованных песен, которые мы считаем произведениями о Е. И. Пугачеве: «Кели Рава ляйсь» («Широка река Волга»), «Вай, палы, палы» («Вай, горит, горит»), «Стрелецт» («Стрельцы»).

В песнях о Е. И. Пугачеве отражены сила народного возмущения, размах восстания, его основная направленность и освободительный характер. Мордовский фольклор запечатлел присущие пугачевщине противоречия и историческую ограниченность: «Стихийность и отсутствие четкого представления о тех конечных результатах, к каким должно привести восстание… политические лозунги ограничиваются призывом к вольной жизни, расправе с врагами, освобождению невольников»[26].

Песни о Е. И. Пугачеве говорят о стремлении мордовского народа сохранить в своей памяти историю этого движения, образ близкого и родного человека, несмотря на запреты и преследования со стороны царского правительства. Вероятно, многие поэтические произведения о Е. И. Пугачеве забыты, а те, с которых снят запрет, прошли творческую и обусловленную обстоятельствами жизни обработку со стороны своих хранителей. В них нет элементов других фольклорных жанров (сказка, баллада, лирическая песня и др.). Для них характерны черты исторической хроники (последовательность в описании событий, историческая достоверность), что говорит о влиянии письменных источников, в том числе и поэзии.

Песни о Е. И. Пугачеве дают возможность проникнуть в идеологию и социальные устремления восставших[27]. Они свидетельствуют о глубокой ненависти нищих и закабаленных народных масс к угнетавшим их господам, к существовавшему порядку, допускавшему произвол и насилие. Народная поэзия о Е. И. Пугачеве свидетельствует о том, что крестьянская война была действительно массовой как по размаху и социальному составу, так и по своей идеологии. Поэзия о Е. И. Пугачеве показывает нам, «…как смотрел на предметы наш народ, чему он верил, что любил, в чем полагал благо и счастье»[28].

Ограниченное количество песен о крещении мордвы и о Е. И. Пугачеве в мордовском фольклоре объясняется, на наш

взгляд, несколькими причинами: колониальным положением мордвы, неграмотностью народа, а также тем, что эта поэзия была под запретом (за исполнение этих песен жестоко наказывали) и записывать фольклор стали сравнительно поздно. Тем не менее в анализируемых произведениях эти два типа социальных движений XVIII в. и связанные с ними проблемы развития общества отражены достаточно полно и убедительно.

Примечания

[1] Цит. по: **Гераклитов А. А.** Раздача мордвы «по жеребью» боярам «для крещенья» // Изв. краевед. ин-та: В 2 т. М., 1927. Т. 2. С. 34.

[2] **Смирнов И. Н.** Мордва. Казань, 1895. С. 188.

[3] Русский вестник. 1867. Кн. 19. С. 506.

[4] **Гераклитов А. А.** Раздача мордвы «по жеребью»... С. 7.

[5] Там же. С. 6.

[6] **Можаровский А.** Мордово-новокрещенский приход с. Акузова Сергачского уезда Нижегородской епархии // Нижегород. губерн. ведомости. 1893. ц 25. С. 2.

[7] См.: **Гераклитов А. А.** Материалы по истории мордвы. М.; Л., 1931. С. 79.

[8] См.: **Марков А. В.** Отношения между русскими и мордвой в истории и в области народной поэзии: в связи с вопросом о происхождении великорусского племени // Изв. Тифлис. высш. жен. курсов. 1914. Вып. 1, кн. 1. С. 101.

[9] **Маркелов М. Т.** Мокшэрзянь эрямо пингест. М., 1929. С. 110.

[10] См.: **Шишкин Т.** Заметки о мордвах // Век. 1851. ц 48. С. 135.

[11] См.: **Евсевьев М. Е.** Избранные труды: В 5 т. Саранск, 1961. Т. 1. С. 289–359.

[12] **Мельников П. И.** Религиозные верования, домашний быт и верования мордвы Нижегородского уезда // Нижегород. губерн. ведомости. 1887. ц 7. С. 2.

[13] Там же.

[14] Там же.

[15] Там же.

[16] **Маркелов М. Т.** К истории терюханской культуры / М. Т. Маркелов, С. П. Толстов // Этнография. 1928. ц 1. С. 108.

[17] См.: **Путилов Б. Н.** Славянская историческая баллада. М.; Л., 1965. С. 75.

[18] **Маркелов М. Т.** К истории терюханской культуры. С. 109.

[19] **Мельников П. И.** Указ. соч. С. 2.

[20] Нижегород. губерн. ведомости. 1891. ц 7. С. 6.

[21] **Ефимова М. Ф.** Отражение христианизации мордвы в народных песнях // Исследования по истории Мордовской АССР. Саранск, 1971. С. 259.

[22] **Котков К. А.** Крестьянское движение на территории Мордовии во 2-й половине XVIII века. Саранск, 1949. С. 49.

[23] **Маскаев А. И.** Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964. С. 367.

[24] Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 11 т. Саранск, 1963. Т. 1, кн. 1. С. 305.

[25] РФ НИИГН, Л-123, л. 104.

[26] Там же.

[27] См.: **Маркелов М. Т.** Мордовская деревня по данным предреволюционного фольклора // Советский фольклор. М.; Л., 1936. ц 4–5. С. 277.

[28] **Добролюбов Н. А.** О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах // Соч.: В 3 т. М.; Л., 1961. Т. 1. С. 251.

Поступила 16.04.2004 г.

502 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 930:398(470.40)

В. П. Беляков

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ XVII—XVIII вв. В ФОЛЬКЛОРЕ ПЕНЗЕНСКОЙ МОРДВЫ

Время и память возвращают человека к глубинам его исторического и духовного опыта, сконцентрированного в фольклоре, который, охватывая все стороны жизни этноса, является устной формой его истории. «Фольклор — важный фактор развития культуры народа, одна из форм общественного сознания. В нем отражен язык народа, мировоззрение народа», — отмечал В. Я. Пропп[1]. Согласно его взглядам, ни одна гуманитарная наука — ни этнография, ни история, ни литература, ни история литературы — не может обходиться без фольклорных материалов и изысканий.

В духовной жизни пензенской мордвы фольклорные произведения занимают значительное место, особенно в воспитании молодого поколения, формировании общественного сознания людей, философских и эстетических представлений о природе и устройстве жизни этноса. В мордовском устно-поэтическом творчестве человек всегда рассматривался как часть природы, поэтому он должен был согласовывать с ней все свои действия. Детям внушалось, что добрым является только то, что не противоречит законам природы. Еще в начале XVIII в. проводившиеся в деревнях посиделки были для подростков своеобразной школой жизни, воспитания и самовоспитания.

Как отмечал К. В. Чистов, в среде народа фольклор продолжает существовать как целостная система, выражающая определенный, исторически унаследованный тип мышления, определенную традиционную эстетическую систему. Соотношение фольклорных и нефольклорных форм духовной культуры исторически связано с периодом формирования и развития современных наций и современного национального самосознания[2]. Фольклористика, наряду с другими науками, проливает свет на вопросы происхождения и формирования самого этноса.

В мордовском фольклоре, представляющем собой исторически сложившуюся художественную систему, мы находим преображенную историческую истину. Бесценным источником народной культуры являются, в частности, предания, в которых вымысел часто соседствует с точными историческими сведениями. Они (с указанием на неопределенное время) полнее других жанров отражают события, происходившие в жизни народа (контакты

© В. П. Беляков, 2005

между древними этносами, данные о древних миграционных путях предков мордвы и др.).

Предания этногенетического характера посвящены возникновению отдельных племенных групп, этнических образований, населенных пунктов. Чтобы произведение стало исторически достоверным, оно должно отображать наиболее существенные явления времени. Предание — это «созданный устно, имеющий установку на достоверность эпический прозаический рассказ, основное содержание которого составляет описание реальных и вполне возможных фактов»[3]. В мордовских преданиях Пензенской области сохранились сведения о том, как проводились общественные моления по случаю объединения народа для защиты родной земли. Исторические предания свидетельствуют о том, что феодальный период в мордовском крае отличался раздробленностью земель, раздорами между князьями. Для них характерны свои герои, связанные с важными поворотными моментами в истории и оставившие заметный след в жизни государства и народа (предания о мордовских племенных вождях, битве войска Нарчатки с монголо-татарскими завоевателями, походе Ивана Грозного на Казань через мордовские леса, крещении мордвы, гражданских войнах 1670—1671 и 1773—1775 гг. на территории расселения мордвы, Разине и Пугачеве, о борьбе с внешними врагами и др.).

По традиционным песням мордовский народ читал свою многовековую историю, вписывал в нее собственные чувства, мысли, создавал на их основе новые произведения. Поэтому мордовская песня является своеобразной поэтизированной летописью жизни народа, в которой отразились не только доклассовый родоплеменной, но и классовый периоды. Наряду с образами мифологического характера, зародившимися в древности, песенный фольклор раскрывает мировоззрение и внутренний мир человека (его переживания и думы), возникавшие под влиянием классовых, экономических и общекультурных условий многовекового быта. Художественные образы мордовской песни тесно связаны с реальной действительностью — бытом народа, изображением конкретных личностей, растений, птиц, животных. Все это создает сложные поэтические картины, наполняет тексты песен многогранным содержанием. Так, в мифологических песнях повествуется о создании земли и становлении обычаев, мифологических покровителях, жертвоприношении молодой девушки под строительство церкви («Сиямка марта Люкшамка» — «Сиямка с Люкшамкой»[4]; «Веленть куншкасо» — «Посреди села»[5]; «Ага» — «Агафья»[6] и др.). Среди произведений исторической тематики популярны

мокшанские и эрзянские песни о борьбе против иноземных захватчиков, грабивших мирное население, уводивших в плен работоспособных мужчин и женщин. Эти песни о полоне в художественной форме отражают исторические события: набеги степных кочевников (ногайские, казахские, азовские татары, башкиры, киргизы) на русские и мордовские земли и борьбу мордовского народа против иноземцев. В мордовских песнях поработителем, пленившим героя, чаще всего был ногаец. Отражено в них также монголо-татарское нашествие, а в более поздних народ пел о солдатчине, разбойниках, о социальной несправедливости.

По мнению А. И. Маскаева, «набеги кочевников на мирное население были, вероятно, и в XVI веке, а может быть, и ранее, но особенно ощутительными они становятся в XVII веке и даже в какой-то мере и в первой четверти XVIII века»[7]. Набеги кочевников, возвращение выкупленных и бежавших из плена людей, их рассказы о своей и товарищей по несчастью жизни в неволе явились основой для создания цикла исторических песен о набегах кочевников и пленении ни в чем не повинных людей. Как правило, брали в плен не историческую личность, а простого человека, и не на поле брани при защите родной земли, а у себя дома, во время выполнения хозяйственных работ. Поэтому в этих песнях центром внимания становились не исторические события, с которыми связана жизнь народа, а судьба отдельного человека, его пребывание в неволе, отношение к нему со стороны захватчика.

Так, историческая песня «Вишкине од цӏра полонс понгсь» («Молодой парень в плен попал»), записанная в 1970 г. в с. Старый Мамадыш Камешкирского района Пензенской области от Н. П. Олдаевой (1922 г. рождения), начинается эпизодом пленения ногайцами юноши, оказавшегося затем в невыносимых условиях:

Вишкине од цӏра полонс понгсь,
А покш од аля ногайс понгсь.
Сисем иеть од аля стада вансь,
Дикой степка од аля якакшнось.
Арась пидень од цӏрант ямнезэ,
Арась пидень од алянть ярсамзо.
Верьс лазновкшность
од цӏрант турванзо,
Чис коськекшнесь од алянть чамазо.
Вельть пек тошна од цӏрант сайнизе,
Вельть пек тошна од алянть мукшнызе[8].

Молодой парень в плен попал,
Молодец к ногайцам попал.
Семь лет молодец стадо пас,
По дикой степи молодец ходил.
Нет у парня горячего супа,
Нет у молодца горячей пищи.
До крови потрескались
у парня губы.
На солнце высохло у молодца лицо.
Тоска парня взяла,
Тоска на молодца напала.

Лишь Саврасый конь, заговорив с ним человеческим голосом, предложил молодому человеку помочь выбраться из плена и добраться до родной земли. Сравнительно слабое сопротивление

эпического героя действиям иноземного насильника явилось результатом его неопытности. В варианте песни «Эрзянь цӏра» («Эрзянский парень») пленник жалуется старому губану на то, что тот украл сначала его сестру, оставив в доме одинокую мать, а теперь забрал и его, обрекши на одиночество отца:

Арась сынст кудос ведень кандыця,
Арась сынст кудос чевень-пенгень кериця!
Некому им в дом воду носить,
Некому им для дома дрова рубить![9].

В следующей песне о ногайском полоне «Кос эряй мокша?» («Где живӏт мокшанин?»), записанной в 1948 г. в с. Карсаевка Поимского района Пензенской области от А. А. Аляпкиной (1888 г. рождения), говорится о богатом мокшанине, взятом в плен:

Вай, тачӏнайнят сарай прянянза,
ой, тачӏнайнят сарай прянянза,
Вай, мокшеть орта столбанза,
ох, орта столбанза.
Эх, ой, орта столбанза…
Вай, вачкодень картат,
ой, вачкодень картат,
Вай, мокшеть ортанза,
ох, мокшеть ортанза.
Эх, ой, мокшеть ортанза…
Вай, кафта, кафта, мокшеть,
ой, кафта, кафта мокшеть,
Вай, мокшеть куднянза,
ох, мокшеть куднянза.
Эх, ой, мокшеть куднянза…
Вай, кафта сявонь, ой, кафта сявонь,
Вай, мокшеть ирьванза,
ох, мокшеть ирьванза.
Эх, ой, мокшеть ирьванза…
Вай, точӏные у сараев коньки,
ой, точӏные у сараев коньки,
Вай, у мокшанина (точӏные) столбы ворот,
ох, столбы ворот.
Эх, ой, столбы ворот…
Вай, очень крепкие, ой, очень крепкие,
Вай, у мокшанина ворота,
ох, у мокшанина ворота.
Эх, ой, у мокшанина ворота…
Вай, два, два у мокшанина,
ой, два, два у мокшанина,
Вай, у мокшанина,
ох, у мокшанина дома.
Эх, ой, у мокшанина дома…
Вай, две взятых,
ой, две взятых …
Вай, у мокшанина жены,
ох, у мокшанина жены.
Эх, ой, у мокшанина жены… [10].

Далее в песне дано описание быта: мокшанин спал в переднем углу, на белой шкуре, под головой у него — пуховая подушка. Когда двор заполнили ногайские повозки, атаман спросил мокшанина, где тот хранит казну. Мокшанин смело отвечал, предупредив, однако, о том, что пока сын его Иван ушел в лес с рогатиной, а как вернется, он им покажет:

— Вай, а монь казназе,
ой, а монь казназе,
Вай, Иван цӏразе, ох, Иван цӏразе.
Эх, ой, Иван цӏразе…
Вай, кодак ни сась, ой, кодак ни сась,
Вай, Иван цӏраняц, ох, Иван цӏраняц.
Эх, ой, Иван цӏраняц…
— Вай, а моя казна,
ой, а моя казна,
Вай, мой сын Иван, ох, мой сын Иван.
Э, ой, мой сын Иван… [11].
Вай, как он пришел, ой, как он пришел,
Вай, сын Иван, ох, сын Иван.
Эх, ой, сын Иван…

Вай, кодак яфоди,
ой, кодак яфоди,
Вай, вететнень путы,
ох, вететнень путы.
Эх, ой, вететнень путы…
Вай, кодак яфоди, ой, кодак яфоди,
Вай, кемоння шави,
ох, кемоння шави.
Эх, ой, кемоння шави…[12]

Вай, как взмахнет,
ой, как взмахнет,
Вай, пятерых положит,
ой, пятерых положит.
Эх, ой, пятерых положит…
Вай, как взмахнет, ой, как взмахнет,
Вай, десятерых убьет,
ох, десятерых убьет.
Эх, ой, десятерых убьет…

В данном произведении уже чувствуется гордость мокшанина за свое человеческое и национальное достоинство — он готов дать отпор ногайским завоевателям.

Традиционные песни неизменно подчеркивают инициативу простых людей, их заинтересованность в разгроме захватчиков. Этносы Поволжья не только участвовали в походах Ивана Грозного на Казань, но и считали их своим национальным долгом, поэтому и старались воспеть наиболее памятные картины. В исторических песнях подчеркнута мысль о необходимости освобождения Руси от набегов степных кочевников. Главная роль в этом отведена русскому народу, за которым шло население Поволжья.

Сегодня финно-угорские народы России осознают, что их прошлое во многом искажалось: они будто бы не имели ни тысячелетней истории, ни высокой культуры, которыми могли бы гордиться. Анализ же фольклорных и этнографических материалов показывает, что поволжские финно-угры уже в древности знали многие законы психологии, педагогики, общественной жизни[13]. Хотя государственная политика мало способствовала сохранению исторической памяти народов, преемственности поколений, исследования ученых показали, что в сельской местности мордва, марийцы, удмурты сберегли самобытную традиционную культуру. Так, они сохранили язык, фольклор, духовность (языческие верования, обряды, народная свадьба), памятники материальной культуры, общиной отмечают национальные праздники. В Пензенской области, например, активно работают мордовские фольклорно-этнографические и семейные ансамбли. На базе традиционного фольклора талантливые исполнители создают новые произведения, которые отражают сегодняшний сложный мир и выражают свое отношение к нему. Возрождение интереса к истокам народной культуры, родному фольклору свидетельствует о положительных сдвигах в национальном самосознании мордвы. Подрастающее поколение познает окружающую природу и законы развития общества с помощью народных песен, сказок, поговорок, посло-

виц, легенд и преданий. Не случайно возрождение нации в значительной мере связывается с возобновлением исконных традиций и обрядов.

Реальная история не противоречит фольклорной, сохранившей в памяти народа действительные события. Фольклор обладает одним из достоинств, которых не имеют документы, — он отражает жизнь во всех ее проявлениях. Это и подтверждено примерами фольклора пензенской мордвы в изображении реальных событий XVII—XVIII вв.

К сказанному, возможно, не лишне добавить вывод из многолетних собственных наблюдений за состоянием фольклорных традиций на современном этапе. Деревенское мифотворчество никогда не умирало. Однако сегодня мы вынуждены отметить, что вместе со старшим поколением уходит в небытие целый пласт наивной, но вдохновенной историографии, нечто такое, чему трудно найти точное определение, но без чего сельская жизнь превращается в рутину и духовное прозябание. Нам нужно успеть собрать и сохранить лучшие образцы фольклора, как это делали наши предшественники.

Примечания

[1] **Пропп В. Я.** Фольклор и действительность. М., 1976. С. 16.

[2] См.: **Чистов К. В.** Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 38.

[3] **Азбелев С. Н.** Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) //Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 12.

[4] Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 11 т. Саранск, 1987. Т. 11. С. 97—98. Далее: УПТМН.

[5] Там же. С. 100—101.

[6] Там же. С. 101—102.

[7] **Маскаев А. И.** Мордовские песни о ногайском полоне //Тр. МНИИЯЛИЭ. Саранск, 1962. Вып. 23.

[8] УПТМН. С. 105—106.

[9] Там же. С. 106—107.

[10] Там же. С. 114—116.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 116—118.

[13] См., например: **Седова Л. В.** Некоторые вопросы изучения мордовских преданий и легенд // Вопросы мордовского фольклора. Саранск, 1977 (Тр. МНИИЯЛИЭ; вып. 56); УПТМН. 1977. Т. 1, кн. 2; **Акцорин В. А.** Марийский фольклор. Мифы, легенды и предания. Йошкар-Ола, 1989; **Китиков А. Е.** Своеобразие пословиц и поговорок финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола, 1989; **Владыкин В. Е.** Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

Поступила 23.04.2004 г.

508 ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005.

УДК 398.81=161.1=511.152

Т. И. Волостнова

ОБРАЗ Е. И. ПУГАЧЕВА В РУССКИХ И МОРДОВСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

Жизнь мордвы тесно связана с историей русского народа, в лице которого она нашла надежного защитника от внутренних и внешних врагов. Русские и мордовские песни, посвященные удалым добрым молодцам, поражают сходством содержания и образностью. Совместная борьба вызывала общие мотивы в устном творчестве двух народов, в том числе в исторических песнях о Е. И. Пугачеве.

В мордовских песнях уделяется большое внимание портрету предводителя народного движения. Он одет в добротный кафтан, подпоясан красным кушаком, на голове — казацкая шапка, на ногах — замшевые сапоги, на руках — рукавицы из бараньей кожи. Этот рисунок внешнего вида народного освободителя создан под влиянием образов русского фольклора, о чем свидетельствуют прямые заимствования названий частей одежды (дорогой кафтан, красный кушак, замшевые сапоги, казацкая шапка), а также прием раскрытия характера через обрисовку внешних черт героя, что мордовским историческим песням не свойственно[1].

Мордовский народ не был в изоляции от своих непосредственных соседей и не стремился к этому, поэтому вместе с материальной он впитывал их духовную культуру и привносил в нее элементы собственных культурных традиций. Взаимообогащение культур неизбежно рождало частичное или полное заимствование.

Пугачевское движение было интернациональным в рамках России. Поэтому все народы, проживавшие на ее территории и присоединившиеся к восстанию Е. Пугачева, видели в нем своего защитника и национального героя. Он для них не просто атаман, а мужичий царь, который звал на борьбу против помещиков всех, пусть и говорящих на разных языках, но живущих одной для них думой[2].

В песнях Е. Пугачев изображался как предводитель, обещавший простым людям землю, луга, рыбные ловли, отнятые царицей и дворянами:

Бояронь паксят,
Бояронь вирьхтке,
Да лугат, стадат —
Сембонди максан[3].

Боярские (барские) поля,
Боярские леса,
Луга и стада
Обещаю всем.

© Т. И. Волостнова, 2005

Е. Пугачев расправляется не просто с богачами, а с угнетателями народа. Поэтому люди идут к нему, связывая с ним свое спасение, избавление от помещиков:

Машфтозьган машфты
Пях тазеньге пяхтай
Да ведьсках эздост
Лама ваяфты[4].

И убийством истребляет их,
И на огне их губит,
Да и воде многих из них
Он топит.

В мордовской песне о Е. Пугачеве воплощены чаяния и ожидания крестьян, выступивших против помещиков и чиновников, дворян, царицы[5], выражена суть пугачевского манифеста для всех народов России, в котором от имени императора Петра III было обещано освобождение всех крестьян от крепостной зависимости, наделение их земельными, лесными и сенокосными угодьями, а что касается дворян, то их, «возмутителей империи и разорителей крестьян ловить, вешать, казнить»[6].

В русском фольклоре образ Е. Пугачева как народного защитника не получил развития, так как не соответствовал сложившейся поэтической традиции об исторических героях. Попытки создать оригинальные песни оказались неудачными. «Может покзаться странным, — писал Б. Н. Путилов, — что сравнительно немного песен о Пугачеве... Обычное объяснение, будто бы песни о нем до нас не дошли, потому что бытовали тайно и не сообщались собирателям, вряд ли основательно. По-видимому, песенный фольклор о пугачевском восстании и не был значительным по составу, что может быть связано отчасти с определенным кризисом исторической песни второй половины XVIII века, отчасти — с непреодолимыми трудностями, которые должно было встретить народное песенное творчество при освещении этой большой политической темы. Е. Пугачев в глазах народа, в представлении участников движения был не вольным казаком, не разбойным атаманом, а законным царем, боровшимся за право осуществить народные чаяния. О нем нельзя было складывать удалые разбойничьи казачьи песни. Те немногие произведения, которые дошли до нас, созданы преимущественно заново... в стилевой манере солдатской песни»[7].

Отличительной чертой между русскими и мордовскими историческими песнями выступают их отношение к действительности, приемы и методы ее изображения: русская историческая песня тяготеет к конкретизации предмета, выводам через описание частных факторов; мордовским историческим песням свойственна тенденция к обобщению наиболее характерных фактов[8].

В русских песнях[9] называются месяц, число, место события, имена солдатских командиров, названия крепостей по пути продвижения Е. Пугачева, сюжеты мордовских раскрывают основной смысл восстания[10].

Вот как трактуется пугачевская тема в мокша-мордовской песне «Вай, палы, палы, Мезень тоя палы?» — «Ой, горит, горит, что за огонь горит?»:

Мизень ломаннят
Пуромсть сурать ваксе?
Мезень арсема,
мезень думама?
Мезе думанясна
Корхтайть тихайста
Разнат Кяльнясна
Мокшет, эрзят, руст,
татархт и чувашт,
Аньцек кодаша етксост ломать аш.
Тоясна цифторды,
Качамсь кеподи,
Качам лаца синь кяжсна Кеподи,
Равжа туцякс валгихть козянь лангс...[11]

Что за люди
собрались у Суры?
Что обдумывать,
что решать?
С какими желаньями?
Говорили тихо
На разных языках
Мокшане, эрзяне, русские,
татары и чуваши...
Каких только людей среди них нет.
Огонь трещит,
Дым поднимается,
Словно дым,
поднимается гнев в них.

Как видно из приведенного отрывка, в песне дана общая концепция движения, подчеркнута наиболее характерная его черта — разноязычный состав участников, которые движимы одним стремлением — сокрушить своих угнетателей.

Часть крестьян, не вступившая в армию Е. Пугачева, не советовала и другим присоединяться к нему, потому что для них он не царь, а простой казак-бунтарь. Свою осторожность они мотивировали возможным гневом царицы, которая могла уничтожить участников крестьянского движения и весь их род.

Аналогичное предупреждение не примыкать к Е. Пугачеву потому, что он все равно потерпит поражение, а все его сторонники будут жестоко наказаны, имеется и в русских песнях. Так, в одной из них («Уж ты, ворон сизокрылый...») девушка спросила у ворона, где ее милый. Тот ответил, что он «на литейном заводе» «медны трубы выливает. Емельяну помогает». Однако он напрасно помогает, так как

Из России тьма солдат
На Урал идут,
Пугача возьмут,
Полонят его и всю армию,
Твоему казаку снимут голову...
А тебе, молодой, век вдовою быть,
Век вдовою быть и бунтаршей слыть[12].

Главный вывод русской песни состоит в том, что поражение пугачевского восстания было предопределено, так как во главе его стоял не настоящий царь Петр III, а самозванец — донской казак Е. И. Пугачев.

Известно, что царица и господствующие классы настолько были напуганы пугачевщиной, что одно слово «Пугачев» наводило на них ужас. Зная о народных симпатиях к Е. Пугачеву и о том, какой взрывной силой обладало его имя, царское правительство после подавления восстания предприняло все меры, чтобы вытравить память о нем из сознания людей[13]. Народ же складывал о нем песни, рассказывал предания, хотя за это людям вырывали язык.

Понимание роли Е. Пугачева как народного заступника, борца за интересы бедных людей наиболее отчетливо выражено в плаче по погибшему:

Емельян ты наш родный батюшка!
На кого ты нас покинул?
Красное солнце закатилось...
Как остались мы сироты горемычны,
Некому за нас заступиться,
Крепку думушку за нас раздумать...[14]

Здесь видно, что с именем Е. Пугачева и его борьбой народ связывал свои надежды об избавлении от социального, административно-чиновничьего и прочих видов гнета, сознавал, что Пугачев боролся за его интересы.

Образ Е. Пугачева и само пугачевское движение в русском фольклоре наиболее полно и многосторонне раскрыты в преданиях. В мордовском фольклоре преданий о Е. Пугачеве меньше. Однако среди них есть весьма любопытные. Так, в с. Лобаски Ичалковского района бытует предание о том, что Е. Пугачев скрывался от карателей у мордвина Юрки. Он переоделся в мордовский женский костюм и пошел вместе с его семьей жать хлеб. Каратели, проезжая мимо, обыскали все кусты, старые зароды, овраги, но Е. Пугачева обнаружить не могли, так как он усердно работал, не оглядываясь назад[15].

Элементы сходства в русских и мордовских народных песнях о Е. Пугачеве (понимание антикрепостнической направленности пугачевского движения, поиск хорошего царя, изображение Е. Пугачева народным заступником и т. д.) позволяют сделать вывод о том, что историческое и художественно-эстетическое сознание мордовского и русского крестьянства находилось на относительно одинаковом уровне развития, что русские и

мордва под одним углом зрения смотрели на существующий общественный строй и на пути его изменения[16].

Песни о Пугачеве — это произведения устного народного творчества в период развитого классового общества, когда народ настолько осознал свое место в этом обществе, что считал себя способным вершить суд над ним.

Мордовские песни о Пугачеве наполнены трогательной любовью к вождю крестьянского восстания. Поэтому в них использованы эпитеты, подчеркивающие кровную связь народа с Е. Пугачевым, его основные черты характера (удалой казак, донской казак и др.). В русских песнях этим целям служат в основном традиционные эпитеты (добрый молодец, добрый конь, разудалый молодец и др.), заключающие в себе не столько социальный, сколько эмоциональный смысл.

Итак, в социально-политическом плане образ Пугачева типологически сходен в мордовских и русских исторических песнях, но в художественно-эстетическом отношении он получил самобытную разработку в духе национальных поэтических традиций творчества двух народов.

Примечания

[1] См.: **Шаронов А. М.** Русско-мордовские фольклорные отношения (исторические песни XVI — XVIII веков): Дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 1973. С. 150.

[2] См.: **Маскаев А. И.** Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964. С. 361.

[3] Мокшень фольклор. Саранск, 1940. С. 133.

[4] Там же. С. 134.

[5] См.: **Семевский В. И.** Крестьянский вопрос в России XVIII в. и первой половины XIX в.: В 2 т. СПб., 1888. Т. 1. С. 179.

[6] **Васильев Т. В.** Мордовия. М., 1931. С. 40.

[7] **Путилов Б. Н.** Предисловие // Народные исторические песни. М.; Л., 1962. С. 40.

[8] См.: **Шаронов А. М.** Сравнительное изучение исторических песен русского и мордовского народов // Вопросы финно-угроведения. Саранск, 1975. Вып. 6. С. 357.

[9] См.: Исторические песни XVIII в. Л., 1971. С. 273.

[10] См.: Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 11 т. Саранск, 1963. Т. 1. С. 305.

[11] РФ НИИГН, Л-100, л. 104.

[12] Исторические песни... С. 277.

[13] **Шаронов А. М.** Русско-мордовские фольклорные отношения... С. 156.

[14] Исторические песни... С. 276.

[15] См.: **Васильев Т. В.** Указ. соч. С. 82.

[16] **Шаронов А. М.** Русско-мордовские фольклорные отношения... С. 159 — 160.

Поступила 12.05.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 513

УДК 316.423:392.51

В. И. Рогачев

СОЦИАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ИНТЕГРАТИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ В НИЖЕГОРОДСКОМ КРАЕ (На примере региональных особенностей свадебной обрядности и фольклора мордвы и русских)

С древнейших времен мордва проживала в Волжско-Окском междуречье. Оказавшись в зоне интересов владимиро-суздальских, рязанских и муромских княжеств — с одной стороны, раннефеодального государства волжских булгар — с другой, она попала в водоворот масштабных исторических событий, в полной мере испытав на себе религиозный пресс, русификаторскую политику царизма, ассимиляционные процессы, грозившие ей полным исчезновением. Сложная этнокультурная и экономическая ситуация неоднократно толкала мордву-терюхан к таким радикальным действиям, как участие в восстаниях под руководством И. Болотникова, С. Разина, Е. Пугачева, К. Алексеева. Таким способом мордва Нижегородского края стремилась сохранить свои национальную идентичность и богатую духовную культуру (языческие религиозные верования, обычаи, обряды, дедовские традиции, язык, песни). Перемещение на территорию Нижегородского края значительной части русских и совместное их проживание с мордвой способствовали консолидации этих народов в области материальной и духовной культуры. Особенно сильно это проявилось в таких ее спектрах, как свадебные обряды и фольклор.

Рассматривая нижегородскую мордовскую свадьбу, необходимо выделить ее разновидности, которые сложились ко 2-й половине XIX — 1-й четверти XX в.: во-первых, свадьба терюшевской группы мордвы в современных селах Инютино, Арманиха, Борцово, Мигалиха, Сарлей, Большое Сеськино, Большое Терюшево, Криуша Дальнеконстантиновского района, во-вторых, свадьба лукояново-шатковской группы, располагавшейся южнее и сохранявшей до 30-х гг. XX в. национальную обрядность и фольклор.

Свадебная поэзия нижегородской мордвы первой группы оказалась в большей мере подвержена ассимилятивным процессам. Второй группе, меньше поддавшейся русскому влиянию, удалось сохранить важные узловые сюжеты свадебной поэзии, многие элементы традиционной духовной культуры, несмотря на то, что еще в начале XX в. в Нижегородской губернии отмечалась

© В. И. Рогачев, 2005

значительная русификация причитаний, — в них встречались не только отдельные русские слова, но и целые стихи[1]. Это подтверждено рядом свадебных причитаний. Так, невеста, выходя из урьвалянь кудо (дом дяди), где она укрывалась от поезжан, причитала:

Слава тебе, господи,
От тюрьмы-бани отошел,
Отцовскую межу перешел,
Три дни, три сутки ялгинень
Мать сыру землю не ступал,
Високу небу не видал,
Красным солнцем не здравлял[2].

В приведенном отрывке особенно наглядны языковые искажения: в семи строках плача употреблено лишь одно эрзя-мордовское слово «ялгинень» в значении «подруги», остальной текст исполнялся на искаженном (по-мордовски) русском языке (нарушены правила согласования, применения категории рода). То же наблюдается и в продолжении причета:

А ней слав бок, слав бок,
Мать сыру землю ступнула,
Високу небу видала,
Часты звезды щитала.
Канарейки слыхала,
Подружками свидала,
Айдо, адядо, ялгинень,
Айдо, ровесникенень,
А лишимень шага шагадеде,
А уцькуласто эцкельдезь[3].

Из таких непереводимых, фонетически искаженных русско-мордовских слов состоят синтаксические конструкции причитаний невесты. Приведенные примеры характеризуют состояние свадебной поэзии в отдельных мордовских селах Нижегородского региона. Высокий уровень развития ассимилятивных процессов в крае объясняется тем, что подавляющее большинство населения в районах губернии составляли русские. Дисперсное проживание русских и мордвы, существование смешанных сел, тесные социально-экономические, хозяйственно-бытовые связи, ведение делопроизводства, церковной службы на русском языке и другие причины явились катализатором ассимилятивных процессов в сфере духовной культуры, что отразилось и на свадебной поэзии. Однако в ряде мест нижегородская мордва смогла сохранить первозданные образцы ее. Например, в сцене приглашения языческих предков на свадьбу невеста высоким поэтическим слогом рассказывала, каким путем нужно идти им:

Чачи сюро паксява,
Парсей ялав коренга,
Штатолкс палы олгова,
Сырне эрьге эзнева,
Сееде кудря колозга,
Золотакс кольги зернова[4].

По хлебному полю,
По шелковым кистям хлебных корней,
По горящей свечке – соломе,
По золотой бусе — суставам ее,
По частым кудрям — колосу,
По золотом наливающемуся зерну.

Свадебная поэзия в данном случае сохранила черты и особенности национального мировосприятия мордвы, языковое богатство и колорит, образность и точность художественно-изобразительных средств. Сравнения хлебных корней с шелковыми кистями, соломы с горящей свечой, колосьев с частыми кудрями, наливающегося зерна с золотом свидетельствуют о языковом чутье, поэтическом складе души народа, его развитом воображении, способности к творческому мышлению. Красочность языка, устоявшиеся поэтические формы, богатство художественно-изобразительных средств проявляются в утренних причитаниях невесты:

Тиринь ванынь тетинем!
Систякая, стякая,
Тиринь ванынь авинем!
Мезень удозь муидизь?
Мезень васьказь саидизь?
Монь а удомне мукшнымем,
А васькамне сайкшнымем:
Пси пачалго алксынем,
Дикой кевге прялксынем[5].

Кормилец мой, батюшка!
Вставай-ка, вставай,
Кормилица моя, матушка!
Что за сон напал на вас?
Что за нега взяла вас?
Меня и сон не находил,
Меня и нега не брала:
Горячая сковорода — постель моя,
Дикий камень — изголовье мое.

Исполнительница нашла точные лексические соответствия, языковые средства, чтобы отразить свое душевное состояние в сложные минуты жизни. Используемые сравнения «пси пачалго», «дикой кевге» создают картину беспокойного сна, тревожного ожидания событий, которые могли коренным образом изменить ее судьбу.

В целом можно отметить высокую степень устойчивости нижегородской свадебной поэзии к процессу ассимилятивных воздействий. В ней отражены крестьянские представления и национальные идеалы женской красоты, эстетическое, возвышенное отношение к образу невесты, ее душевным переживаниям, обрядовая сторона праздника, взаимосвязь ритуала с повседневной жизнью и бытом, с миром народной культуры.

В структуру свадьбы терюхан включены причитания невесты, в которых она прощалась с домом, двором, колодцем, подругами и соседями, с девичьей волей[6]. По своей типологии они восходят к мордовской свадьбе с той лишь особенностью, что исполнялись на русском языке. Наиболее поэтичные причитания невесты были обусловлены прощанием с девичеством и по своему содержанию и строю напоминали эрзя-мордовские причеты-прощания с Бояраваксчи-Тейтерьксчи (Сударушка-Девичество), с девичьей волей[7].

В 20-е гг. XX в. В. Н. Белицер удалось записать причитания о девичестве в с. Большое Сеськино (одно из центральных в Терюшевской волости). В типично построенных синтаксических конструкциях, структуре, содержании свадебных причитаний отчетливо слышится характерный ритмомелодический строй мордовского фольклора. Проявляется в причитаниях и такая особенность, как использование калькированных переложений стиха с мордовского языка на русский:

Куда мне волю деть?
Куда мне негу деть?
С собой волю взять,
С собой негу взять (в поле)
Летней-то порой
На пыльную работу,
Боюсь потом замочу…
Горькими слезами залью[8].

Для сравнения приведем поэтический отрывок, в котором в сцене расставания с девичеством мордовская невеста основного региона задает такие же вопросы:

Бояравакссчим, мазычим!
Кува, кува мон кучтан,
Кува, кува нолдатан?
Кучовлитинь, олякссчим,
Покш вирь ланга якамо —
Пелян, бояравакссчим,
Пшти узерьсэ керяват…[9]

Девичество мое, красота моя!
Куда, куда я пошлю тебя,
Где, где я пущу тебя?
Послала бы тебя, девичество,
По большому лесу ходить —
Боюсь, мое девичество,
Острым топором срубят тебя…

Типологически единая основа причитаний просматривается в сходном зачине, художественном оформлении ситуации и образов. Аналогичны или близки к поэзии коренного региона и другие причеты невесты-терюханки:

Я покатаю свою волю, свою негу
Я на блюдечке, как красное яичко…[10]

В причете невесты-мордовки основного региона таким же образом иллюстрируются размышления девушки о своем девичестве:

Улевлитькак, тейтерькссчим,
Сурс путома сиянь суркс,
Путовлитинь сурозон,
Кантлевлитинь пингезэнь…[11]

Если бы ты было, мое девичество,
Словно колечко, что носят на пальце,
Надела бы на палец,
Носила бы весь век…

В заключении причитаний невеста нижегородской мордвы-терюхан и мордвы основного региона символически передает свое девичество сестре циклом поэтических, красиво оформленных причитаний:

Я отдам волю, я отдам негу
Милой сестрице Константиновой Катеньке[12].

Так же передается девичество и в плаче невесты у мордвы-эрзи:

Тейтерьксчинем-седейнем!
Монь ули мельган пани сазором
Ох, пижине дугинем,
Тонеть кадса тейтерьксчим[13].

Девичество-сердечко!
У меня есть младшая сестренка.
О, молоденькая сестрица моя,
Тебе оставлю я свое девичество.

Для свадебной поэзии и обрядности нижегородской мордвы-терюхан и мордвы коренного региона характерно множество аналогий. В структуре их свадебного фольклора сходны утренние и вечерние причитания невесты, мотивы прощания с колодцем, родительским домом, поэтические циклы, посвященные расплетению косы и девичьей бане, прощанию с девичеством, а также моленья в честь предков, благословение молодых, одаривание родни текстильными изделиями и др. До 20-х гг. XX в. свадебные персонажи терюхан назывались по-мордовски: дружка «урьведет» (эрз. уредев), старшая сноха «уряш» («уряж»)[14]. Также следует отметить, что свадебная поэзия терюхан находится на сложном пересечении устно-поэтического творчества мордовского и русского народов. Длительное взаимодействие двух традиционных культур отразилось не только в семейно-обрядовой, свадебной поэзии, но и в календарно-обрядовой (колядки, великопостные, масленичные, семиковые песни). Так, русские колядки переделаны на мордовский лад в соответствии с его фонетическими нормами, языковыми особенностями:

Кель, Келяда,
Золотая борода,
Ходим по нужде своей.
Приходила Келяда,
Растворяй, орта[15].

В некоторых обрядовых песнях звучат мордовские слова или переделанные по законам мордовского языка русские стихи:

Вай, Келяда!
Столбы ти красны,
Вай, Келяда!
Ворота ти часты, золочены.
Вай, Келяда!
Васяй, братец, богатой,
Деньги гребет лопатой,
Кишки, лепешки,
Келянгемень пирожки[16].

Наряду с ассимилятивными явлениями в свадебной поэзии терюхан наблюдались и обратные процессы — русские

заимствования отдельных песен из мордовского свадебного фольклора, т. е. шло взаимовлияние и взаимообогащение культур. На это указывал А. Марков, обративший внимание на знаковые элементы мордовской свадебной поэзии некоторых причитаний в русских селениях рассматриваемого нами региона:

Благослови, печка-матка!
Родимая матушка!
По твоим братьям,
По твоим сестрам,
По моим теткам,
С милыми подружками
Походить, погулять[17].

Мордовский мотив слышится и в сговорном плаче невесты:

Продал ты меня, батюшка,
Продал во чужие люди,
Во чужие люди незнакомые,
Уж как-то мне жить будет[18].

Справедливо отмечено, что «заимствования или влияния не могут быть односторонними. Традиционный постулат старой фольклористики и этнографии, согласно которому заимствовать должен преимущественно народ, стоящий на более ранней стадии развития, от народа, «более развитого», не согласуется с фактами, известными современной фольклористике»[19]. Так, упоминание образа печки-матушки в русской свадебной поэзии нижегородского региона вполне могло перейти из устного творчества мордвы-терюхан, поскольку в мордовском свадебном фольклоре имеются циклы произведений, связанных с образом хранительницы домашнего очага, начиная с момента печения пирогов в доме невесты, где стряпухи исполняли песни, обращенные к покровительнице печи:

Каштом ава-матушка!
Каштомонь кирди, сияка!
Максыть минек пряканок,
И чумбрасто, парасто
И мазыстэ, вадрясто[20].
Богиня печи — матушка!
Владыка печи, серебряная!
Ты отдай наши пироги,
И целыми, добрыми
И красивыми, хорошими.

Наше предположение о вероятном заимствовании у мордвы причетов невесты в русских, сопредельных с терюханами, селах основано на том, что в представлениях языческой мордвы печь выступала как живое существо, тогда как у русских, принявших православие в X в., элементы язычества были основательно стер-

ты официальной религией и не могли быть источником для создания подобных поэтических циклов. У мордвы же свадебная поэзия и обряды, связанные с печью, встречались часто. Так, свадебный обычай подводить к печи только что вступившую в дом невестку для того чтобы она постаралась войти с ней в добрые отношения и попросила печь не пачкать ее, а любить и слушаться[21], сопровождался причетами к Уштумань-кирьди:

Ты, уштумань-кирьди, кормилица,
Ты, уштумань-кирьди, матушка,
Если ты меня с любовью принимаешь,
Унеси меня с твоим горячим дымом (паром),
Подними меня на небо,
Обрати меня в черное облако,
Дай мне упасть теплым дождем,
Дай мне на засеянное поле упасть плодоносным дождем,
Дай мне на цветочные головки упасть чистой росой.
А если ты меня не любя принимаешь,
Обрати меня в белое облако,
Дай мне упасть сильным градом на пустое поле[22].

Одной из особенностей свадьбы терюхан является то, что она проводилась на мордовской основе с соблюдением и четкой регламентацией всех традиций, обычаев, ритуалов, сцен и эпизодов, присущих обрядам мордвы исторической родины. Дух сакральности и психологизм пронизывал обрядовую и поэтическую ткань свадьбы.

Поэтическая часть свадьбы терюхан, как и в основном регионе проживания мордвы, включала произведения одинаковых жанров: молитвы, причитания невесты, величальные, корильные песни, необрядовую поэзию и т. д. Для раскрытия образов свадебных персонажей характерно использование монологов, диалогов, авторской повествовательной речи. Поэтическая обрядность и поэзия терюхан представляют сложную взаимосвязь культур двух дисперсно проживавших этносов. Ученый, фольклорист М. Е. Евсевьев отмечал в начале XX в., что «не только свадебные обряды, но и причитания совершенно сходны со старинными обрядами и причитаниями русских»[23]. Его мнение поддерживают другие ученые, заметившие, что в культуре мордвы-терюхан «достаточно четко прослеживаются, с одной стороны славянский (русский), с другой — финский (общемордовский) слои, которые зачастую перемешаны»[24].

Таким образом, многовековое совместное проживание в нижегородском крае мордвы-терюхан и русского населения наложило своеобразный отпечаток на духовную культуру региона в целом и, в частности, на такой жанр устного народного творчества, как свадебная поэзия.

Примечания

[1] См.: **Евсевьев М. Е.** Мордовская свадьба. Саранск, 1990. С. 7.
[2] **Евсевьев М. Е.** Избранные труды: В 5 т. Саранск, 1966. Т. 5. С. 8.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 32.
[5] Там же. С. 35–36.
[6] См.: **Белицер В. Н.** Традиционные черты общемордовской культуры в обрядах и фольклоре терюхан // Тр. МНИИЯЛИЭ. Саранск, 1974. Вып. 50. С. 26.
[7] Там же.
[8] Там же.
[9] **Евсевьев М. Е.** Мордовская свадьба. С. 268.
[10] **Белицер В. Н.** Указ. соч. С. 26.
[11] **Евсевьев М. Е.** Избранные труды. С. 27.
[12] **Белицер В. Н.** Указ. соч. С. 26.
[13] **Евсевьев М. Е.** Избранные труды. С. 278.
[14] **Белицер В. Н.** Указ. соч. С. 27.
[15] **Мельников П. И.** Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 95.
[16] Там же.
[17] **Марков А. В.** Отношения между русскими и мордвою в истории и в области народной поэзии в связи с вопросом о происхождении великорусского племени // Изв. Тифлис. высш. жен. курсов. Тифлис, 1914. Вып. 1, кн. 1. С. 17.
[18] **Мельников П. И.** Указ. соч. С. 117.
[19] **Аникин В. П.** Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 67.
[20] **Евсевьев М. Е.** Указ. соч. С. 103.
[21] **Смирнов И. Н.** Мордва. Саранск, 2002. С. 188.
[22] Mordwinische Volksdichtung / Gesamm. von H. Paasonen. Helsinki, 1938. Bd. 1. S. 197–199.
[23] ЦГА РМ, ф. Р-267, оп. 1, д. 26, л. 57.
[24] **Белицер В. Н.** Указ. соч. С. 25.

Поступила 23.04.2004 г.

УДК 316.66:008

О. В. Лобанова

СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС МОРДОВСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

До определенного времени вопрос о социальном статусе мордовской женщины рассматривался чаще с этнографических позиций. Наибольший интерес, с нашей точки зрения, представляет анализ данной проблемы в культурном пространстве этноса. Так, образ девушки нашел отражение во всех пластах культуры мордвы, особенно в период девичества, в котором изображена

© О. В. Лобанова, 2005

реальная картина становления мордовской женщины как равноправного члена общества.

Особую актуальность имеет исследование положения девушки до замужества — в семье родителей, и после — в семье мужа. Традиционное мордовское общество не демонстрировало четкого разграничения мужских и женских ролей, хотя в реальности мужчина всегда занимал господствующее положение. Однако женщина доминировала в сфере домашнего быта, семьи. Это был ее мир, нередко скрытый от взоров постороннего. Здесь она чувствовала себя хозяйкой, и этот исключительно женский мир был огромен, многогранен и интересен. Мужчина не вторгался в ту область, где управляла женщина. Ее статус в семье был достаточно высок.

Поскольку наиболее важным моментом в жизни любого человека и его близкого окружения является создание семьи, это событие издавна сопровождалось многочисленными обрядами.

Широко распространенным предсвадебным обрядом было мытье невесты в бане. Перед баней одна из подруг расплетала невесте косу, отдавала ее матери накосник, а волосы перевязывала лентой. Затем в причитаниях невеста давала наказы своим родным: отцу — купить на базаре доски для гроба, матери — испечь поминальные блины и т. п., т. е. свое замужество она приравнивала к смерти. Об этом говорит и тот факт, что, возвратясь из бани, невеста садилась на место, где обычно клали покойников, а в причитаниях выражала желание умереть.

Исследователи по-разному объясняют смысл этого обряда. Е. Г. Кагаров, например, считал, что «девичья баня» ни что иное, как пережиток древнего ритуала бракосочетания невесты с духом бани, которому она приносила в жертву свою девственность с целью обеспечения себе плодовитости[1]. Это связано с тем, что на брак смотрели прежде всего как на возможность продолжения рода. «Поэтому, — писал В. Н. Майнов, — не было ничего плохого в том, если девушка не смогла «уберечь» себя, поскольку, как считалось, венец все покрывает... Мордвин смотрел на детопроизведение, как на доброе подспорье к хозяйству. Девушка, которая увлеклась и родила, только доказала этим, что она не будет бездетной, а стыда в этом нет»[2].

Такое мнение получило резкую отповедь М. Е. Евсевьева: «...утверждение Майнова об одобрительном, якобы, отношении мордвы к несоблюдению девушками целомудрия в корне неверно... случаи деторождения до замужества у мордвы весьма редки. Оно накладывает позорное пятно не только на девицу, но и на весь род ее...»[3]. С ним согласны и другие ученые, среди

которых Н. Ф. Мокшин и В. И. Рогачев[4]. Хотя, как справедливо отмечает Г. А. Корнишина, «критики В. Н. Майнова не принимают во внимание тот факт, что данное его утверждение вполне правомочно для этических норм, сложившихся при родовом строе и долгое время сохранявшихся в больших неразделенных семьях, а через них и в мордовской общине. Эти нормы поддерживались, в частности, и традиционными религиозными представлениями мордвы. Их и зафиксировал В. Н. Майнов, собирая информацию у пожилых людей, которые были воспитаны на принципах, когда для общества важно было большое воспроизводство населения, так как многочисленные семьи, а через них и община, могли лучше обеспечить себя материально… Недаром многодетные семьи пользовались всеобщим уважением»[5].

Позиция Г. А. Корнишиной представляется нам достаточно убедительной, поскольку она подходит к изучению данного вопроса с учетом особенностей развития мордовской семьи в общем историческом процессе, а М. Е. Евсевьев и В. И. Рогачев ограничились определенным периодом — XIX — XX вв., когда происходила коренная ломка взглядов в связи с укреплением в быту мордвы христианских норм морали и общественное мнение относительно целомудрия девушки менялось.

Наиболее значимыми в жизни мордовской женщины были два социальных статуса — девичество и замужество. Грань между этими мирами широко отражена в свадебной поэзии, особую роль в структуре которой занимали причитания. Можно сказать, что мордовские причитания в художественном отношении сопоставимы с наиболее значительными мировыми достижениями в этом жанре. Поэтическое слово причета, величаний и других песен придавало свадебным ритуалам особую значимость. Благодаря теснейшему взаимопроникновению быта и слова на свадьбе создавался выразительный (в эстетическом смысле) и драматический (в плане действия) образ невесты. Вся поэтическая сила причитаний была направлена на изображение контраста между вольной жизнью в девичестве и неведомой жизнью в замужестве, на выражение печали, страха девушки-невесты перед расставанием со своей родной семьей и предстоящей жизнью в чужой; особенно горестно изображалось чувство расставания девушки с «девичеством-волюшкой», «девичеством-красотой». Причитания выражали с наибольшей полнотой и яркостью сложные переживания невесты: с одной стороны, ее покорность, благодарность и любовь к родителям, с другой — внутреннее неприятие «чужой семьи».

В родительском доме незамужние дочери хотя во всем и зависели от воли родителей и в семейной иерархии стояли ниже своих братьев, все же пользовались относительной свободой и выполняли сравнительно немного работ: большая часть их времени уходила на приготовление приданого и свадебных подарков.

Примерно с 6 — 7 лет девочку начинали обучать искусству прядения, тканья, вышивания. В долгие зимние и весенние вечера, просиживая за ткацким станком и рукоделием, девушка к периоду замужества изготовляла от 35 до 50 женских рубашек и более, полотенца с орнаментом, скатерти, узорные холсты для штанов, платки и другие необходимые для приданого вещи. Особенно много труда требовало изготовление женских и девичьих праздничных рубашек, которые украшались вышивкой на груди, надплечьях, рукавах, подоле, платье в целом (спереди, с боков и сзади). По выполненной работе судили о мастерстве, терпении и трудолюбии девушки. Эти качества прославляли в песнях во время работы, например: «Дмитриева Акулина выросла удалою, тридцать лет девушка жила, тридцать рубах она приготовила, тридцать шушпанов и столько же запонов сделала. Услышал про нее Михайлов Семен, тут же ее в жены сватать стал»[6]. Перед нами образец содержания такой песни.

Положение невестки в семье определялось традицией обычного права, личными качествами и трудом, который она вкладывала в общее хозяйство. Сильная, здоровая, работящая сноха пользовалась уважением и находилась в лучших обстоятельствах, чем сноха нерасторопная или болезненная.

Первые годы замужества для снохи были самыми трудными. В чужом доме она не имела почти никаких прав, исполняла различные тяжелые работы и должна была аккуратно соблюдать все обычаи и обряды. Ела она стоя, в гости не ходила до тех пор, пока не женит своего сына или не выдаст замуж дочь. Пока она была молода, ей не разрешалось разговаривать с мужем в присутствии близких. Она не могла показаться свекру босой или с непокрытой головой и т. д. Обычно в первые годы замужества сноха утром вставала раньше всех, зажигала огонь, одевала и обувала всех малолетних членов семьи, приносила воду, всем угождала, мыла, пряла, днем управлялась по хозяйству, вечером следила за освещением избы, стелила постели и ложилась спать после всех. Считалось большим стыдом, если ей напоминали об обязанностях и поведении.

Кроме того, входя в новый дом, невестка теряла свое имя. По обычаю, ее нарекали в соответствии с возрастной иерархией ее мужа среди других сыновей. Новое имя молодой служило знаком принадлежности к новой семье и указывало на ее место: Мазава — красивая женщина, Ашава — белая женщина, Парава — хорошая женщина, Сырнява — золотая женщина, Тетява (значение неизвестно), Вежава — младшая женщина. Первые четыре имени давались старшим невесткам, невестку младшего сына всегда называли Вежавой[7].

Поэтому вполне естественно, что невеста в своих причитаниях рисовала будущее замужество в неприглядном виде, выражала неприязненное отношение к чужой семье:

Жизнь женская такая:
Будто оденут тебя
В рубаху из жгучей крапивы.
Куда ни повернешься — уколешься,
Куда ни пройдешься — ты плохая,
Медленно идешь — ленивая,
Быстро идешь — сварливая,
Мало говоришь — ты немая,
Много говоришь — болтливая.
Никому не угодишь.
Никому не по нраву.
Женская жизнь — собачья жизнь[8].

Свадебные причитания невесты — это своего рода протест против бесправного положения женщины в патриархальной семье, особенно в новой, в которой ее ничто не радует, она боится и жениха, и его родственников, и поэтому не хочет расставаться с родными.

Горячая сковорода — постель моя.
Дикий камень — изголовье мое,
Татарская крапива — одеяло мое,
А была я девушка нежная,
Была я девица спокойная:
Была у меня тесовая кровать,
Постлана пуховая перина,
Положена парчовая подушка...[9]

Бытовые мотивы мордовской свадебной лирики были чрезвычайно устойчивы, переходили из поколения в поколение: опытные женщины обучали девочек с малых лет мастерству исполнения причитаний и песен. Поэтому так трогательно расставание невесты с девичеством, с вольной волюшкой и родным домом. Счастливой молодости, спокойной и радостной жизни в родительском доме противопоставляется в причитаниях жизнь в доме свекра, в чужой семье. При этом девичество явно идеализи-

руется, а будущее замужество изображается в нарочито мрачных тонах:

На ногах у него изношенные лапти,
Из мочала оборы у него,
До колен платье,
До пяток лохмотья,
До локтей рукава,
До пальцев лохмотья.
Из лыка пояс его.
Грязная тряпка на голове у него,
Белой золой запылено,
Грустное лицо его.
Угольной сажей запылено
Бледное лицо его[10].

Бытовые детали при этом служат средством создания правдивого образа, обобщенного отображения судьбы большинства женщин. Поэтические образы замужества и девичества отличаются большой устойчивостью и даже олицетворяются в причитаниях, как, например, девичество, на которое выпали те же страдания, что и на невесту:

Сидит мое девичество
До колен в украшенной руце,
В шесть полос вышитой рубашке,
Лицо его опечаленное.
< ... >
Уж как жаль мне его было,
Уж каким милым оно показалось,
Идет, идет — обернется,
Шагнет, шагнет — спотыкнется,
Как слабое дерево, сгибается,
Словно береза, сочится, плачет![11]

Почти каждый причет имеет ярко выраженный самостоятельный сюжет, а все вместе имеют сквозную и четкую композицию, отличаются самобытностью изобразительных средств народного языка.

Обращают на себя внимание характерные для причитания образы, несущие концентрированную эмоциональную нагрузку, благодаря чему достигается психологизм действия (углубленное изображение душевных переживаний невесты, ее гнев, грусть, возмущение):

Подходила я, подруженьки,
Ко двору родимого батюшки,
Подходила я, голубушки,
Ко двору кормильца — батюшки,
На правой стороне двора
Рождена красивая поляна,
На середине той поляны
Белая красивая береза,
Вершина ее раздвоена:

На одной из вершин калина цветет,
На другой – малина горит,
Под этой березой, подруженьки,
Девичество мое сидит[12].

Наряду с причитаниями, направленными в первую очередь на изображение жизни в девичестве, большое место в свадебном обряде занимали величальные песни, в которых превозносились красота, стройный девичий стан невесты, свет добра, душевной теплоты, который исходит от нее. Часто она изображалась «златокрылой пчелиной маткой»:

Златокрылая матка пчелиная,
Ой, в какое время она золотится?
Ой, в какую пору она желтеется?[13]

Величая невесту, исполнители подбирали эпитеты, которые должны были нарисовать идеальный образ трудолюбивой девушки:

Наша молодая голубушка
В терему высоком, высоком,
Словно белая бумага, ткань в руках у нее.
Серебряная иголочка в руках у нее[14].

Идеал красоты мордовской девушки также не отрывается от реальной основы. Величальные песни повествуют о том, что в родовом обществе слава о прекрасной девушке распространялась за 7 лесов, за 7 морей, откуда приходят к ней сваты. В песне это подчеркивали определенные рефрены:

Ой, девушка, девушка, боярышня Анюрка,
Ой, да красавица Анюрка!
Далеко разнеслась слава о ней,
Далеко услышали о красоте ее[15].

В ранних песнях при создании образов идеальных женщин уделялось большое внимание описанию волос. Девушка, в представлении народа, должна быть красивой душой, рослой, здоровой, полногрудой и непременно с длинными, ухоженными волосами. Волосы, как и обувь, кушак, пояс в народе издавна служили особыми символами в жизни, обрядах и обычаях. Для мужчин волосы являлись знаком зрелости, ума и сверхъестественных сил, для девушек — целомудрия и чистоты. Вырвать или отрезать у девушки прядь волос, в представлениях мордвы, значило отнять у нее самостоятельность, свободу и расположить ее сердце к себе.

Еще одним из национальных достоинств мордовской девушки являлись красивые, крепкие, выносливые ноги. По народным воззрениям, они должны быть здоровыми, толстыми, как бревна, а походка — размашистой, твердой. Ноги сравнивали с толстой,

раскидистой яблоней. Кстати, толстыми должны были быть только ноги. Дебелость и дородство не являлись привлекательными, тем более, что мордовки этим и не отличались[16].

В более поздних текстах каноны красоты несколько изменились. Постепенно в песнях пропорции тела героини приближались к реальным. Красивой считалась длинноногая, стройная девушка.

Пристальное внимание к девушке способствовало тому, что в текстах ее образ встречался чаще, чем мужской. Созданные по подобию богинь, героини отражали принятые каноны внутренней и внешней красоты на том или ином отрезке времени. Примечательно, что в глазах носителей обрядовой поэзии взрослая девушка только и могла быть героиней песен. Неженатый, холостой, сильный, удалой, выносливый молодец не стал героем ни обрядовой поэзии, ни эпических песен, потому что такого молодца не было в самой действительности: его женили малолетним, и в пору совершеннолетия он уже был отцом, обремененным семьей, тогда как девушка оставалась незамужней до 25 — 30 лет.

Эта историческая действительность, запечатленная и исследованная в различных образцах фольклора (свадебные причитания и величания, лирические и лиро-эпические произведения) легла в основу драмы К. С. Петровой «Ташто койсэ» («По старинке») и повести Т. А. Раптанова «Татю», в которых достоверно описана жизнь мордовской женщины в социальных статусах девичества и замужества.

В этих произведениях читатели могут наблюдать картины поистине невыносимой жизни девушки в замужестве, когда она не имела не только гражданских прав, но даже собственного голоса в семье, где ее считали рабыней. И в повести Раптанова, и в драме Петровой отражена традиция мордовского народа отдавать замуж девушку без ее согласия (в XIX — XX вв. такое случалось нередко). Каждая сторона при этом преследовала свои цели.

К. Петрова через женские образы Лизы и Аги показала, как такое положение вызвало протест, который сначала зародился в душе героинь, а потом вышел наружу. Молодые пары Лиза и Ваня, Ага и Аким полюбили друг друга и, вопреки патриархальным устоям, пытались бороться за свое счастье. Но Лизу насильно выдали замуж за Акима, в семье которого она терпела лишь укоры и оскорбления, не дошли жалобы молодой женщины и до ее матери. Столкнувшись с бесчеловечным миром, Лиза покончила жизнь самоубийством. Трагически сложилась и судьба Аги, которая в конце пьесы пыталась отомстить Карпу,

отцу Акима, за то, что тот разрушил ее надежды на счастье с любимым[17].

Повесть Т. Раптанова «Татю»[18] тоже имеет социально-бытовую основу. Бесправие невестки в семье мужа изображается с глубоким правдоподобием: в семье ее попрекают куском хлеба, бьют, за каждым надо убрать, за столом — молча подавать да принимать. Но в этом произведении героиня оказалась выше, сильнее обстоятельств, отравлявших ей жизнь: она нашла себя в борьбе за свои права на жизнь, любовь и счастье.

Таким образом, рассмотрев жизнь женщины в ее социальных статусах, можно заключить, что девичество представляет собой не просто временной отрезок, а период подготовки к замужеству, к становлению женщины — жены, снохи, матери. Девичество как лучший период в жизни мордовской женщины опоэтизирован в произведениях фольклора. Замужество превращало молодую женщину в бесправное существо в доме мужа. Этот период в ее жизни отображен соответствующими выразительными средствами в устном народном творчестве мордвы.

Примечания

[1] См.: **Балашов В. А.** Бытовая культура мордвы: традиции и современность. Саранск, 1981. С. 47.

[2] **Майнов В. Н.** Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885. С. 27.

[3] **Евсевьев М. Е.** Мордовская свадьба. Саранск, 1990. С. 337—338.

[4] См.: **Мокшин Н. Ф.** Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 105; **Рогачев В. И.** Вопросы изучения мордовской национальной культуры: этнология, фольклор, литература (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.). Саранск, 1998. С. 22—23.

[5] **Корнишина Г. А.** Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы, бытования. Саранск, 2000. С. 10.

[6] Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 11 т. Саранск, 1972. Т. 6, ч. 1. С. 356. Далее: УПТМН.

[7] См.: **Беляева Н. Ф.** Традиционные институты социализации детей и подростков у мордвы. Саранск, 2002. С. 17.

[8] УПТМН. Т. 6, ч. 1. С. 357.

[9] **Евсевьев М. Е.** Указ. соч. С. 38.

[10] УПТМН. Т. 11. С. 227.

[11] Там же. С. 298, 305.

[12] Там же. С. 300.

[13] Там же. С. 276.

[14] Там же. С. 229.

[15] Там же. С 333.

[16] См.: **Майнов В. Н.** Указ. соч.; **Шуляев А. Д.** Жизнь и песня. Саранск, 1986. С. 154.

[17] **Петрова К.** Ташто койсэ // Сятко. 1968. ц 1. С. 17—49.

[18] **Раптанов Т. А.** Татю. Саранск, 1954. 44 с.

Поступила 12.05.2004 г.

ISBN 5–900029–09–3. Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005. 529

УДК 398.22:82–94

С. П. Гудкова

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКИХ ПОЭМ Э. СИМДЯНОВОЙ «ВЕЧНЫЙ ОГОНЬ» И В. ЮШКИНА «МУРЗА АКАЙКА» *

Каждый народ имеет свои обычаи, верования, язык и мифологию. Многовековая культура разных народов составляет общечеловеческое достояние. У мордовского народа тоже есть свои история и национальные традиции, которые играют важную роль в формировании общего исторического процесса. Постичь и осмыслить их значение пытаются историки, поэты и общественные деятели. Литератора не в меньшей мере, чем историка, привлекает героическое прошлое своего народа. По справедливому утверждению Аристотеля, прошлое становится познанным только тогда, когда оно художественно осмыслено. Поэтому литература стремится не к максимально документированной точности, а к живому рассказу о людях прошлого с их неповторимыми характерами, мировоззрением и поступками. В связи с этим вызывает интерес поэтическое наследие русских поэтов республики, в творчестве которых дано художественное осмысление тех или иных моментов героического прошлого мордовского народа.

В поэмах Э. Симдяновой «Вечный огонь» и В. Юшкина «Мурза Акайка» важное место принадлежит полноправному герою литературы — историческому времени. Художественное время — одна из важнейших характеристик литературного образа и произведения в целом. Время в произведении может быть замкнутым, выключенным из исторического отсчета, и открытым, включенным в широкий поток исторического или хроникально-бытового действия. Вышеназванным произведениям, отразившим эпоху разинского восстания, присуще открытое время. Объектом осмысления русских поэтов Мордовии явились глубина и мощь колоритных исторических образов атамана Алены Арзамасской и бесстрашного воина-предводителя Мурзы Акайки, верных сподвижников С. Разина.

Алена Арзамасская в трактовке Э. Симдяновой — это яркая представительница мордовского народа. Поэтесса целенаправленно использовала разнообразные художественно-изобразительные приемы, подчеркивающие черты национального характера героини.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант ц 03-04-0337 а/В)

© С. П. Гудкова, 2005

Обращение к мордовскому фольклору и мифологии помогло автору создать инонациональный фон. Так, она вполне уместно привела эрзянскую пословицу для характеристики предателя, попа Пимена, втершегося в доверие к Алене:

Словом ласковым и речами
Покоряет он, шельма, людей...
И выходит, как судят эрзяне,
Всем хорош — правды в нем не найдешь[1].

Этот же прием (обращение к национальной мифологии) раскрывает силу духа, мужество Алены. Физическая и душевная красота этой женщины сравнивается с образом мордовской языческой богини Вирявы:

От всей ее ладной фигуры
Как будто исходит волна.
И кажется: лес этот хмурый,
Река и земля — все она.
Высокая, статная, в теле,
А грудь, как тугой каравай.
Вирява и в самом-то деле —
Пропал ты навеки, Учай[2].

Романтический образ атамана Алены рисуется Э. Симдяновой экспрессивными красками. Героический пафос произведения достигает высшего накала в финальной сцене сожжения плененной, но не покорившейся Алены:

Ты горишь, атаманша Алена,
Ты вгораешь навечно в сердца,
И слова твои — пули каленые —
Жгут похлеще литого свинца...[3]

Бушующий в срубе «жадный, страшный, безжалостный, жаркий огонь» вызывает у поэтессы образ другого огня — огня бессмертия: «Сохранил средь веков город Темников /Твой пылающий грозно костер»[4].

Лирическая окрашенность некоторых фрагментов создана «песнями Нуля» (интерпретация подлинных народных песен мордвы). В основе сюжета подобных лирических отступлений лежит исповедь лирического героя о трагической судьбе своих близких, придающая драматический характер его собственному образу.

Изображая картины совместной борьбы мордвы и русских в рядах повстанцев, Э. Симдянова в гораздо большей степени высветила здесь мордовское начало. Оно подчеркнуто уже названием глав: «Вирява», «О поле, поле древнее мордовское». Этой же цели подчинено и введение в сюжет персонажей, наделенных мордовскими языческими именами, — Учай (дол-

гожданный, от мордовского слова «учомс» — «ждать»), Улиж (от «улемс» («ульс» — «быть»), Нуяль (от «нуемс» — «жать»).

И для Алены стали братьями
Друзья — Учай, Улиж, Нуяль[5].

Отражение прошлого, история мордовского народа занимают большое место и в поэме В. Юшкина «Мурза Акайка». В этом произведении писатель проявил себя мастером большой эпической формы, но в ходе повествования на первый план выдвинуто лирическое начало, интерес к судьбе отдельной личности — Мурзы Акайки. В. Юшкину удалось передать всю полноту народного характера, условия общественной и частной жизни, обычаи, нравы, интересы и степень самосознания народа.

В рамках произведения поэт реализовал сложную творческую задачу: продемонстрировал большой отрезок времени в реальной жизни, сюжете, образах и картинах. Композиционная структура и образная система поэмы «Мурза Акайка» вырабатывались в результате творческого освоения традиций мордовской литературы, многолетнего изучения устно-поэтических памятников мордовского народа. Так, показывая жизнь Акайки до восстания, поэт вплетает в сюжетную ткань произведения описание памятного для героя эпизода, когда его, в сущности ребенка, женили на взрослой девушке (в то время явление традиционное):

И была пора ему жениться,
Как обычай прадедов велел.
И была Васена, жар-девица,
Что отец в хозяйство приглядел.
Ночи пахли чабрецом и мятой,
Шел ей в ту пору двадцать пятый.
Вот он
Тот, кто станет грозным мужем, —
Мал, испуган, сено в волосах.
Проступает сквозь девичий ужас
Что-то материнское в глазах[6].

Знание традиций древней мордвы выразилось в обращении поэта к сюжету, в котором отображено, как языческая мордва исполняла обряд сохранения скота:

Не гибнул чтобы скот, заразе
Перепахана дорога,
Зараза сквозь заклятье не пройдет[7].

Изображая тяжелое положение мордовского народа, поэт показывает также, как разрушается связь мордвы с их древними богами и происходит насильственное обращение эрзян и мокшан в христианскую веру:

Не родит Анге-патяй утрами
Духов-покровителей мордовских:
Прячется в глуши Печиозаис,
Не глядит в дома Шотьраньозаис,
Сердится, скрипит Киреньозаис...
Отвернулись от народа боги[8].

По всему тексту поэмы разбросаны обращения к мордовским языческим богам, имеющие истоки в национальном фольклоре и способствующие выразительному отражению этнической специфики в общении людей с окружающим миром. В самые трудные минуты жизни мордва обращается к своим древним покровителям:

Паз, высокий паз!
Истинный паз!
Все, что просим, дай нам.
Хлебу, который мы сеем, дай расти...
Пощади, пощади, Тол-ава!
Поздно, поздно — не удержать.
Остается одно лишь право —
В сече праведной умирать[9].

Народные песни, включенные в повествование, придают ему лирический характер и также содержат прославление богов. Чаще воспевался бог Солнца — Шкай. В представлениях мордвы, он видит все, что делается на земле, стоит во главе мироздания, он творец и покровитель вселенной. Воссоздавая народные песни мордовского народа, В. Юшкин прибегает к ярким сравнениям и эпитетам:

На желтом камне
Плавает Шкай.
Плавает сожигающий,
Плавает, покачиваясь, —
Разъезжает солнце-бог[10].

Картины жестокого боя, мучительной смерти мордовских воинов из отряда Акая пронизаны национальными мифологическими мотивами. Души героев принимает языческий бог Масторпаз — бог подземного царства, покровитель покойных. Там найдут приют и успокоение души погибших.

В целях создания специфического национального колорита В. Юшкин так же, как и Э. Симдянова, использовал мордовскую лексику, органически вплетая ее в русский язык, и она составила неотъемлемый компонент изобразительных средств, придав произведению определенную стилистическую окраску.

В поэме «Мурза Акайка» вполне естественно звучат слова «бодяй» (дед, старший в семье), «молян» (религиозный обряд мордвы), «руця» (мордовская национальная одежда), «венч» (лодка), «атяш» (гром) и другие. Характерным междометием «вай» поэт передает

удивление, страх («Вай, вай, Пургас, продался ты булгарам…»; «Вай, пашанже, Пургине-паз!), а Волгу называет мордовским гидронимом Рав («От седых гранитов скандинавских,/ От холмов хунгарских и до Рава / Зарождались племена лесные. / И одно из них не знало долго, / Что мордвою будет называться…»[11].

Лишь художник, впитавший в себя и русскую, и мордовскую культуру, тонко чувствующий русское и мордовское слово, мог столь свободно не только использовать разнонациональные речевые построения и художественные образы, но и вести повествование так, что язык стал одним из «действующих лиц» произведения, развивая и утверждая главные идеи писателя относительно проблемы единства человеческой культуры, невозможного вне взаимодействия и взаимовлияния языков.

Сказовые приемы лиро-эпического повествования, используемые русскими поэтами, создают эмоциональную атмосферу восприятия древней истории этноса, хорошо фиксируют энергию нового человека, которому предстоит взвесить и почувствовать заново историю своего народа.

Пестуя хлеб и растя города,
Предок, ты с нами идешь…
Солнце не может уйти навсегда,
Может лишь ночь безвозвратно уйти![12]

Автор анализируемой поэмы «Мурза Акайка», отталкиваясь от традиционной поэтики мордовского народного творчества, достиг метафорически насыщенной образности, легкости и вдохновенности стиха, и все это сосредоточено на раскрытии самого приметного в событиях, типического и индивидуального в характерах героев. Поэма написана различными размерами: ямбом, хореем, анапестом, некоторые части — белым стихом. Неодинаковые интонации, различные формы и размеры поэт вводит для того, чтобы углубить и обогатить идейную и эмоциональную сторону произведения. При этом, хотя В. Юшкину свойственно иногда излишнее стремление к максимальной стилизации текста, в целом поэму отличает колоритный и выверенный фольклорный фон. Он во многом способствует созданию яркого инонационального (по отношению к русскому автору) образа мордовского мурзы Акая, сподвижника Степана Разина:

И слушает Акайка давних пор
Легенду о воинственном Пургасе,
Когда в лесах мордовская стрела
Звенела и мордва не знала плети…[13]

Э. Симдянова и В. Юшкин в своих поэмах стремились воссоздать не только образ мордовского народа или крестьянского вождя

С. Разина, но и показать историческую правду. Историческая правда при создании художественного образа исторического деятеля давних времен — не обязательно правда факта. Современным литературоведением вполне оправдано право художника на историческую неточность во имя точности внутренней. В наши дни этот факт активно вторгается в поэзию, наиболее ярко отражаясь в художественной структуре анализируемых поэм.

Наблюдается подобное и в произведениях других русских поэтов, обратившихся к исторической тематике.

Поэтические произведения Э. Симдяновой и В. Юшкина сближает также сосредоточенность на трактовке характера национального героя. Авторам важно в первую очередь раскрыть связь героя с древними корнями, показать влияние на него культуры своего народа. В связи с этим значительное место в поэмах отведено воссозданию фольклорно-мифологического фона, а осмысление исторических фактов и образа крестьянского предводителя отодвинуто на второй план.

Изображение мордовского героя требует от русского поэта не обычного внимания, а проникновения через внешние, зримые детали поведения в особый мир, протяженный во времени, унаследовавший нечто от прошлого и рожденный конкретным содержанием настоящего, — в мир души по сути незнакомцев, ставших обитателями созданной фантазией поэта Вселенной. Здесь необходима особая точность и напряженная проницательность взгляда, способность схватить те незаметные «мелочи» поступков, действий, жестов, ритуалов, привычек, которые в совокупности и составляют своеобразие национального типа героя, какими являются Алена Арзамасская и Мурза Акайка.

Примечания

[1] **Симдянова Э. И.** Вечный огонь, или Повествование об атаманше Алене. Саранск, 1970. С. 34.
[2] Там же. С. 12.
[3] Там же. С. 59.
[4] Там же. С. 60.
[5] Там же. С. 20.
[6] **Юшкин В. Ю.** Мурза Акайка. Саранск, 1971. С. 18.
[7] Там же. С. 6.
[8] Там же. С. 36.
[9] Там же. С. 63—64.
[10] Там же. С. 42.
[11] Там же. С. 38, 47, 34.
[12] Там же. С. 7.
[13] Там же. С. 9.

Поступила 14.04.2004 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Приветствие Главы Республики Мордовия Н. И. Меркушкина 3
Приветствие первого заместителя министра образования Российской Федерации А. Ф. Киселева 4
Вступительное слово заместителя Председателя Правительства Республики Мордовия В. А. Нечаева 5

Пленарное заседание

Ахиезер А. С. Социокультурные конфликты в России в XVII — XVIII вв.: опыт цивилизационного осмысления 7
Шмидт В. В. Никон — милостью Божьей Патриарх: от господствующей идеологии к историческому наследию 24
Смирнов Ю. Н. Современные проблемы истории народного движения 1773—1775 гг. 70
Юрченков В. А. Социальные конфликты в XVII — XVIII вв. в Среднем Поволжье и формирование имперского социума: опыт западной русистики 80
Иванов А. Г. Православное духовенство и марийское крестьянство Среднего Поволжья накануне и в годы пугачевского движения 97

С е к ц и я 1. Социальные конфликты в России XVII—XVIII вв.: проблемы методологии исследования, историографии и источниковедения

Кожурин Ю. Ф. О некоторых аспектах цивилизационного измерения социальных конфликтов 105
Сабурова Т. А. Проблема конфликта в исследовательском поле социокультурной истории России 131
Морозова Л. Е. Проблема методологии исследования народных движений в Поволжье в начале XVII в. 135
Макарьева Н. В. Причины и характер Смуты начала XVII в. 138
Суворов Д. В. Российская модернизация XVII—XVIII вв.: философско-культурологические аспекты 141
Артамонова Л. М. Отражение социальных конфликтов в наказах государственных крестьян Поволжья в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. 150
Балаев С. Г. Освещение проблем гражданской войны 1773—1775 гг. в отечественной историографии 156
Ксенофонтова А. А. Мордва в социальных конфликтах XVII — XVIII вв. глазами русских исследователей 163

Юрченков В. А. Мемуары Д. Б. Мертваго как источник по истории социального конфликта на периферии Российской империи 170

Максимов И. С. Менталитет сословий России конца XVII — начала XIX в. 200

С е к ц и я 2. Патриарх Никон и Новое время: история, традиции, современность

Осипенко М. В. «Духовные наставления христианину (Царю)» святейшего патриарха Никона 206

Моргачев В. О. Патриарх Никон и византийско-русский идеал симфонии священства и царства 246

Савченко В. Н. Патриарх Никон и церковная реформа 251

Воробьева Н. В. Знаковые события жизни патриарха Никона в свидетельствах его современников 256

Дымченко М. Е. Начало Нового времени и русское религиозное искусство 262

Васильева Е. Е. «...Рукопись замечательная» 264

Васильева Е. Е. Никоновская (Новоиерусалимская) школа песнотворчества: история, контекст, значение (К постановке проблемы) 278

Кручинина А. Н. Головщик иеродьякон Григорий Жернов: история его книг и деяний 284

Бондарева О. Н. Об идейной сущности строительной деятельности святейшего патриарха Никона 294

Худяков В. А. Патриарх Никон и Новое время 300

Симорот С. Ю. О проблеме соотношения светской и духовной властей и ее месте в политико-правовом поле России первой половины XVII в. 305

С е к ц и я 3. Социальные, национальные и культурные конфликты раннего Нового времени: традиции и новое осмысление

Кадерова Т. Н. Служилые люди «по прибору» в мордовском крае и их участие в гражданской войне 1670 — 1671 гг. 310

Рогатых Л. Ф. Социально-экономические конфликты XVII в. и их влияние на формирование таможенного права 316

Васильев В. А. Дворянская усадьба и крестьянское подворье XVIII в. — культурный конфликт? 319

Богатырев Э. Д. Рост социальной напряженности среди приписанных к Починковской поташной конторе крестьян (20 — 40-е гг. XVIII в.) 324

Персидская Н. Ю. Сопротивление крестьян помещичьему закрепощению на территории Мордовии в XVIII в. 334
Заварюхин Н. В. Быт и хозяйство помещика села Никольского Темниковского уезда А. Девлеткильдеева по описи его имущества, разграбленного пугачевцами в 1774 г. 338
Балаев С. Г. События гражданской войны 1773—1775 гг. в мордовском крае (на примере Инсарского уезда) 363
Щукин Д. С. Крестьянское восстание 1800 г. в Чеберчинской вотчине Н. П. Румянцева 368
Бессонова Т. В. Борьба казанских суконщиков как отражение мелкобуржуазных настроений работных людей 373

С е к ц и я 4. Влияние социальных движений XVII—XVIII вв. на политику Российского государства: унификация жизни и укрепление централистского начала

Шкердина Н. О. Российское государство и народы Среднего Поволжья в оценках иностранных авторов XVI — XVIII вв. 378
Феклина Л. А. К истории просвещения народов Среднего Поволжья в XVII — XVIII вв. 385
Дубман Э. Л. Закамская экспедиция и начало строительства оборонительной линии в Заволжье (1731 г.) 394
Смирнова В. Б. Монастырь и социальные конфликты: к проблеме взаимоотношений Саровской пустыни с крестьянским миром 401
Щербаков А. С. Роль социальных движений XVII—XVIII вв. в формировании этнотерриториальной группы мордвы Башкортостана 407
Никонова Л. И., Вдовина Е. Е. Из истории охраны здоровья крестьян Среднего Поволжья в XVIII — XIX вв. 412
Арсентьев В. М. «Рабочая история» России второй половины XVIII — первой половины XIX в.: к проблеме социальных конфликтов (по материалам Среднего Поволжья) 423
Григорьева Г. И. Роль уездных предводителей дворянства в смягчении социальных конфликтов между помещиками и крестьянами в дореформенный период 455

С е к ц и я 5. Отражение социальных движений XVII—XVIII вв. в устно-поэтическом народном творчестве

Чумакова Т. В. Образ человека в русской книжности конца XVI — XVII вв. 466
Юрченкова Н. Г. Такой многоликий герой 471

Шаронов А. М. Русско-мордовские фольклорные отношения в песнях о полоне 478
Федосеева Е. А. Мотив полона в эпосе «Масторава». Кастуша 488
Ефимова М. Ф. Отражение социальных движений XVIII в. в исторических песнях мордвы 494
Беляков В. П. Историческая действительность XVII—XVIII вв. в фольклоре пензенской мордвы 502
Волостнова Т. И. Образ Е. И. Пугачева в русских и мордовских исторических песнях 508
Рогачев В. И. Социальные движения и интегративные процессы в Нижегородском крае (На примере региональных особенностей свадебной обрядности и фольклора мордвы и русских) 513
Лобанова О. В. Социальный статус мордовской женщины в традиционной культуре 520
Гудкова С. П. Фольклорно-мифологическая основа историко-героических поэм Э. Симдяновой «Вечный огонь» и В. Юшкина «Мурза Акайка» 529

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арсентьев Виктор Михайлович — доктор исторических наук, профессор кафедры экономической истории и информационных технологий Мордовского государственного университета.

Артамонова Людмила Михайловна — доктор исторических наук, профессор Самарской государственной академии культуры и искусства.

Ахиезер Александр Самуилович — доктор философских наук, профессор (г. Москва).

Балаев Сергей Геннадьевич — аспирант отдела истории, археологии и этнографии НИИГН.

Беляков Василий Петрович — кандидат филологических наук (г. Саранск).

Бессонова Татьяна Викторовна — кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе Набережночелнинского филиала Нижегородского государственного лингвистического университета.

Богатырев Эдуард Дмитриевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Отечества Мордовского государственного университета.

Бондарева Ольга Николаевна — соискатель кафедры философии и культурологии Республиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета.

Васильева Елена Евгеньевна — музыковед, кандидат искусствоведения, доцент кафедры русского народно-песенного искусства Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусства.

Васильев Владимир Алексеевич — аспирант отдела истории, археологии и этнографии НИИГН.

Вдовина Елена Евгеньевна — соискатель отдела истории, археологии и этнографии НИИГН.

Волостнова Татьяна Ивановна — соискатель отдела филологии и финно-угроведения НИИГН.

Воробьева Наталья Владимировна — кандидат исторических наук, доцент кафедры общественных наук Омского института предпринимательства и права.

Григорьева Галина Ивановна — ведущий специалист Республиканской архивной службы Республики Мордовия.

Гудкова Светлана Петровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Мордовского государственного университета.

Дубман Эдуард Лейбович — доктор исторических наук, профессор Самарского государственного университета.

Дымченко Марина Евгеньевна — ассистент кафедры литья и художественной обработки материала Донского государственного технического университета.

Ефимова Мария Федоровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры финно-угорских литератур Мордовского государственного университета.

Заварюхин Николай Васильевич — доктор исторических наук, профессор кафедры дореволюционной отечественной истории, археологии и этнографии Мордовского государственного университета.

Иванов Ананий Герасимович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной истории Марийского государственного университета.

Кадерова Татьяна Николаевна — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры отечественной истории Мордовского государственного педагогического института.

Кожурин Юрий Федорович — доктор философских наук, профессор кафедры методологии науки и прикладной социологии Мордовского государственного университета.

Кручинина Альбина Никандровна — кандидат искусствоведения, профессор кафедры истории отечественной музыкальной культуры Санкт-Петербургской государственной консерватории.

Ксенофонтова Алевтина Анатольевна — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры страноведения Мордовского государственного университета.

Лобанова Ольга Валерьевна — аспирант отдела теории и истории культуры НИИГН.

Макарьева Наталья Валерьевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Омского государственного педагогического университета.

Максимов Иван Семенович — кандидат исторических наук, доцент кафедры дореволюционной отечественной истории, археологии и этнографии Мордовского государственного университета.

Моргачев Владислав Олегович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и культурологии Донского государственного технического университета.

Морозова Людмила Евгеньевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН.

Никонова Людмила Ивановна — доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом истории, археологии и этнографии НИИГН.

Осипенко Марина Васильевна — кандидат физико-математических наук Российского научного центра «Курчатовский институт».

Персидская Наталья Юрьевна — кандидат исторических наук, преподаватель кафедры дореволюционной отечественной истории, археологии и этнографии Мордовского государственного университета.

Рогатых Любовь Федоровна — кандидат юридических наук, доцент кафедры уголовного права и криминологии Санкт-Петербургского юридического института Генеральной прокуратуры Российской Федерации.

Рогачев Владимир Ильич — доктор филологических наук, заведующий кафедрой отечественной истории Мордовского государственного педагогического института.

Сабурова Татьяна Анатольевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Омского государственного педагогического университета.

Савченко Валентина Николаевна — преподаватель общественных дисциплин Белгородского строительного колледжа.

Симорот Светлана Юрьевна — кандидат юридических наук, доцент кафедры государственно-правовых дисциплин Хабаровского государственного технического университета.

Смирнов Юрий Николаевич — доктор исторических наук, профессор Самарского государственного университета.

Смирнова Валериана Борисовна — кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Мордовского государственного университета.

Суворов Дмитрий Владимирович — старший преподаватель кафедры социальных гуманитарных дисциплин Гуманитарного университета (г. Екатеринбург).

Федосеева Елена Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Мордовского государственного университета.

Феклина Лидия Алексеевна — кандидат исторических наук, директор Ковылкинского филиала Мордовского государственного университета.

Худяков В. А. — кандидат педагогических наук (г. Челябинск).

Чумакова Татьяна Витаутасовна — доктор философских наук, старший научный сотрудник сектора истории АН и научных учреждений Санкт-Петербургского филиала Института истории, естествознания и техники РАН, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского отделения Института человека РАН.

Шаронов Александр Маркович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела филологии и финно-угроведения НИИГН.

Шкердина Надежда Олеговна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела теории и истории культуры НИИГН.

Шмидт Вильям Владимирович — кандидат философских наук (г. Москва).

Щербаков Александр Сергеевич — старший преподаватель кафедры истории и культуры Уфимского государственного нефтяного технического университета.

Щукин Дмитрий Сергеевич — кандидат исторических наук, преподаватель кафедры страноведения Мордовского государственного университета.

Юрченков Валерий Анатольевич — доктор исторических наук, профессор, директор НИИГН.

Юрченкова Нина Георгиевна — доктор философских наук, профессор кафедры этнокультуры Мордовии Мордовского государственного университета.

Научное издание

СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ
В РОССИИ XVII — XVIII ВЕКОВ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции

Редакторы *А. Е. Мирошкина, Т. П. Савинова*
Корректор *Е. С. Панкова*
Макет *О. И. Федосеевой*

Подписано в печать 23.08.2005. Формат 84 × 108 $^{1}/_{32}$.
Бумага офсетная. Гарнитура «Kudriashov». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28,56. Уч.-изд. л. 30,79. Тираж 500 экз. Заказ ц

ГУ «Научно-исследовательский институт гуманитарных наук
при Правительстве Республики Мордовия».
430000 г. Саранск, ул. Л. Толстого, 3.

Отпечатано в ГУП РМ «Ковылкинская районная типография»
Министерства печати и информации Республики Мордовия.
431350 г. Ковылкино, ул. Пролетарская, 2 б.