

# Народные представления о государственной власти в России XVII века



«НАУКА»

63.3/2  
41

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

*П.В.Лукин*

# Народные представления о государственной власти в России XVII века



МОСКВА  
«НАУКА»  
2000

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 00-01-16077д

Ответственный редактор  
член-корреспондент РАН Б.Н. ФЛОРА

Рецензенты:  
академик Л.В. МИЛОВ  
доктор исторических наук Е.Н. ШВЕЙКОВСКАЯ

2223140

Лукин П.В.

Народные представления о государственной власти в России  
XVII века. — М.: Наука, 2000. 294 с.  
ISBN 5-02-010206-7

Монография посвящена исследованию народных социально-политических представлений в XVII в. на основе впервые привлекаемых для этой цели источников: следственных дел о "непригожих речах" ("дела о слове и деле государевом") и старообрядческих сочинений. Рассмотрен ряд ключевых проблем: сакрализация царя и царской власти, пределы царской власти в народном сознании, восприятие массовым сознанием официальной идеологии. Особое внимание уделено народному самозванчеству, которое предстает не в качестве проявления "социального протеста", а как специфический для России элемент народных социально-политических представлений.

Для историков, преподавателей, студентов и всех, кто интересуется прошлым России.

П-2001-1-№ 19

SBN 5-02-010206

Свердловская  
обл. универсальная  
научная библиотека  
им. В. Г. Белинского

П.В. Лукин, 2000  
Издательство "Наука", 2000

## ВВЕДЕНИЕ

В последнее время особое внимание отечественной исторической науки привлекают проблемы, связанные с духовной жизнью людей прошедших эпох, с тем, что разные историки называют "менталитетом", или "картинами мира", или "системами представлений". В этом смысле изучение народных представлений о государственной власти, о том, какой она должна быть и какой является в реальности, — задача первостепенной важности. Она состоит в том, что эти зачастую "неосознанные" народные представления лежали в основе всей системы ценностей, существовавшей в сознании людей, и в значительной степени определяли их отношение к конкретной социально-политической ситуации. Западноевропейские историки уже давно и плодотворно занимаются исследованием этого круга проблем. Безусловно, крупнейшие заслуги здесь принадлежат французской исторической науке в лице так называемой школы "Анналов". Поистине пионерской работой в области изучения народных социально-политических представлений стал классический труд М. Блока о "королях-чудотворцах"<sup>1</sup>, вышедший в 1924 г. Несмотря на то, что основной задачей автора было исследование сохранявшейся в течение столетий народной веры в способность английских и французских королей путем возложения рук излечивать заболевания, известные некогда под общим названием "золотуха", он пришел также к очень важным выводам более общего характера: о принципиальном отличии средневековых представлений о монархе как носителе сверхъестественных, сакральных свойств, от современного рационалистического восприятия государственной власти. Последователи М. Блока предложили разработку самых разных аспектов этой интереснейшей темы. Не касаясь конкретных выводов, сделанных западными, прежде всего французскими, историками на материале своих стран<sup>2</sup>, нужно отметить некоторые наиболее су-

<sup>1</sup> Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. (1-е изд.: Bloch M. Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Strasbourg, 1924).

<sup>2</sup> Краткий обзор изучения истории менталитета в западной историографии см.: Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М., 1996.



щественные для нас их достижения в области отбора источников и методики их исследования. Так, автор известного труда о менталитете обитателей деревни Монтайю на юге Франции в конце XIII — первой четверти XIV в. Э. Леруа-Ладюри<sup>3</sup> пользуется материалами следствия, проводившегося инквизицией с целью выявления еретиков (катаров), составлявших большинство ее населения. А современная французская исследовательница А. Фарж в своей работе об общественном мнении во Франции XVIII в. опирается, в частности, на записи критических высказываний о короле узников Бастилии<sup>4</sup>. В целом же, для этих и ряда других трудов зарубежных специалистов характерны прежде всего системный подход к источникам и постоянный учет того обстоятельства, что мирозерцание современного человека может существенно отличаться от представлений людей далеких по времени эпох.

Необходимо признать, что в этом направлении специалистам по истории России предстоит сделать очень и очень много. В частности, чрезвычайно плодотворным с этой точки зрения может оказаться изучение истории XVII столетия — этого "бунташного века", ставящей перед своими исследователями столько интереснейших вопросов и загадок!

Нельзя сказать, что такого рода проблемы ранее не привлекали внимания отечественных историков. Еще в 1967 г. крупный фольклорист К.В. Чистов написал великолепную книгу о русских народных социально-утопических легендах<sup>5</sup>, где попытался реконструировать бытовавшие в низах российского общества XVII—XIX вв. представления о возвращающемся царе-избавителе и высказал несколько интересных и важных соображений о природе такого любопытного явления, как самозванчество. Уже несколько десятилетий в рамках так называемой семиотической концепции Б.А. Успенский изучает сакрализацию монарха в России, в частности, в XVII в.<sup>6</sup> Плодом многолетних изысканий стала монография известного исследователя русской общественной мысли Л.Н. Пушкарева<sup>7</sup>. Весьма любопытны работы молодых историков О.Г. Усенко<sup>8</sup> и А.М. Кан-

<sup>3</sup> Le Roy Ladurie E. Montaillou, village occitan de 1294 a 1324. P., 1975.

<sup>4</sup> Farge A. Dire et mal dire: L'opinion publique a 18-e siècle. P., 1992. Любопытно, что понятие "mal dire" буквально переводится на русский язык как "непристойные речи".

<sup>5</sup> Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.

<sup>6</sup> Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Избр. труды. М., 1994. Т. 1; Он же. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Там же.

<sup>7</sup> Пушкарев Л.Н. Духовный мир русского крестьянства XVII—XVIII вв. по пословицам. М., 1994.

<sup>8</sup> Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII—XVIII вв. Тверь, 1994. Ч. 1.

тора<sup>9</sup>. Ряд интересных соображений высказан в монографии американского исследователя М. Чернявского<sup>10</sup> (например, вывод о том, что образ русского царя воспринимался дуалистически: его сущность как личности понималась как человеческая, а его функция носителя государственной власти — как сакральная, божественная). Это, конечно, далеко не полный перечень, но в данном случае нас интересует не подробный разбор всех имеющихся в историографии мнений по частным вопросам (об этом будет говориться при рассмотрении конкретных сюжетов), а оценка уровня разработанности темы и перспектив дальнейшего ее изучения.

Все работы вышеупомянутых авторов не лишены, на наш взгляд, серьезных недостатков, прежде всего в двух отношениях — методологическом и источниковедческом.

Во-первых, это тенденция говорить *a priori* на основании нескольких текстов о представлениях русских людей XVII в. как о некоем едином целом и абстрагироваться от возможных различий систем представлений разных социальных групп и слоев общества (М. Чернявский, Б.А. Успенский).

Во-вторых, имеется как бы противоположная первой тенденция — использование для характеристики социально-политических представлений конкретного социального слоя, будь то крестьянство (Л.Н. Пушкарев) или посад (А.М. Кантор), источников, чье социальное происхождение определить очень трудно, например, пословиц. При этом подходе пословицы, сохранившиеся в нескольких рукописных сборниках XVII — начала XVIII в., искусственно разделяются; те из них, которые, по мнению ученого, вряд ли могут отражать идеологию "угнетенных классов", отбрасываются<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Кантор А.М. Некоторые вопросы общественной мысли демократических слоев посада центра России 2-й половины XVII в. в повествовательных источниках // Культура средних веков и нового времени. М., 1987; Он же. Письменные источники по изучению общественной мысли демократических слоев русского населения 2-й половины XVII в. // Источниковедение и историография городов Сибири конца XVI — 1-й половины XIX в. Новосибирск, 1987; Он же. Община, мир, государь, бунт: проблемы социального развития в общественной мысли демократических слоев посада 2-й половины XVII в. // Реформы 2-й половины XVII — XIX в.: подготовка, проведение, результаты. М., 1989; Он же. Общественный перелом в России конца XVIII в.: судьбы городской мысли // Русская культура в переходный период от средневековья к новому времени. М., 1992.

<sup>10</sup> Cherniavsky M. *Tsar and People: Studies In Russian Myths*. N.Y., 1969.

<sup>11</sup> Надо отметить, что такой подход, проявившийся в некоторых трудах Л.Н. Пушкарева, подвергся, на наш взгляд, справедливой критике в советской историографии. См.: Богданов А.П., Чистякова Е.В. Некоторые проблемы изучения истории общественно-политической мысли в России 2-й половины XVII в. // Вopr. истории. 1986. № 4.

В-третьих, исследователи общественной мысли и народных представлений используют практически только опубликованные источники и из-за этого зачастую оказываются "в плену" у публикаторов, которые, как правило, ставили перед собой достаточно специфические задачи. Неточности и несколько неверно расставленные акценты, к которым привело это даже такого тонкого исследователя, как Б.А. Успенский, будут показаны ниже.

В-четвертых, многие историки уделяют повышенное внимание источникам, связанным с различными формами социального протеста: крестьянскими войнами, городскими восстаниями (тем более, что они в значительной своей части опубликованы), и, таким образом, народные представления о государственной власти изучаются именно в русле "социального протеста", что, думается, обедняет их реальное содержание. Ярким примером такого подхода являются работы А.М. Кантора. Опираясь на делопроизводственные документы, связанные с городскими восстаниями XVII в., он приходит к неверному, на наш взгляд, мнению, что в представлении "демократических" слоев посада «образ... "государя" лишен религиозного ореола... "государский" идеал демократических масс посада — ограниченного законами и выборной властью правителя — носил последовательно антифеодальный характер»<sup>12</sup>.

Итак, главными проблемами являются правильный выбор источников и правильная методика их исследования. Между тем сам А.М. Кантор отмечает, что для изучения народных представлений большое значение имеет делопроизводственная документация, отложившаяся в архивах московских приказов, оговариваясь при этом, что "сложность обращения к данным источникам заключается в том, что они не только не опубликованы, но еще и не выявлены"<sup>13</sup>. Однако источники, которые, думается, могут пролить свет на рассматриваемые проблемы, все же имеются. Это, в первую очередь, следственные дела по так называемым "непригожим речам", а также во многом дополняющие их старообрядческие сочинения XVII в. Разумеется, идеальных источников не существует, все они обладают как достоинствами, так и недостатками. И тем не менее в определенном отношении данные источники представляются

<sup>12</sup> Кантор А.М. Община, мир, государь, бунт... С. 36. Характерно, что А.М. Кантор в этой статье при оценке уровня идеологии посадских людей исходит из устаревшей концепции о складывании в XVII в. всероссийского рынка.

<sup>13</sup> Он же. Письменные источники... С. 68. Показательно в этой связи, что Е.Н. Швейковская на материале как раз "неопубликованных" и "невыявленных" делопроизводственных документов этого типа пришла к очень интересным выводам о представлении крестьян Севера России XVII в. о земле и власти. См.: Швейковская Е.Н. Государство и крестьяне России: Поморье в XVII в. М., 1997. С. 259—277.

наиболее адекватными для нашей темы. Об этом будет подробно говориться ниже, при их характеристике, в соответствующих главах.

Но главная проблема заключается в другом. Исследователя общественного сознания всегда подстерегают опасности. Главной из них является то, что М. Блок назвал "манией судить", т.е. рассматривать представления людей, живших, например, в XVII в. с точки зрения взглядов своего времени. Следствием этого неизбежно будут искаженные, неверные выводы, грешащие подчас модернизацией и анахронизмом. Надо сказать, что сознание этого не было исключительной прерогативой зарубежной науки. Русский философ, историк и богослов Г.В. Флоровский писал в 1921 г.: «В пределах исторического понимания вообще нет места "суду" и приговорам»<sup>14</sup>. А еще задолго до возникновения школы "Анналов" один из первых исследователей процессов о "слове и деле государевых" Г.В. Есипов, задавшись вопросом, почему Петр I, преобразуя Россию не отменил "страшный обычай" "слова и дела", в своем ответе на него прекрасно сформулировал основную методологическую проблему для будущих историков народных представлений: "Разрешение этого вопроса принадлежит истории, но не той односторонней истории, из которой мы знали, что тогда-то вззошел на престол Петр, тогда-то мы сражались и взяли такие-то города, столько-то убитых и раненых, такой-то заключен мир с иностранною державою и пр. и пр. Нет, нам нужна рядом с этим история нашего народа, какие нравственные начала или понятия служили основой для каждой народной единицы, чтоб сознать, что преступно... Мы видим ясно, что между нравственными началами и понятиями нашими и современников Петра разница страшная, и какими путями совершился этот переход, что сохранили мы хорошего или дурного от нашей старины, что мы приобрели нового хорошего или дурного. Кого мы должны благодарить за хорошее, кто виноват в приобретении дурного? Обвинять всегда гораздо удобнее и легче, нежели оправдывать, но когда дело идет об оценке фактов и нравственных побуждений исторических личностей, которые находятся в непосредственной связи с идеями и юридическими понятиями, существовавшими тому назад двести лет, обвинения и оправдания, основанные только на наших современных понятиях, будут всегда ошибочны"<sup>15</sup>. Думается, эти слова русского историка второй половины XIX в. почти полностью сохраняют актуальность и сейчас.

<sup>14</sup> Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 145.

<sup>15</sup> Есипов Г.В. Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 91–92.



Автор выражает искреннюю благодарность коллективу кафедры истории России до начала XIX в. Исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, где было выполнено это исследование, и прежде всего Л.В. Милову и Б.Н. Флоре, а также всем исследователям, в разное время способствовавшим моей работе, среди которых в первую очередь хотелось бы отметить Е.А. Агееву, В.А. Кучкина, Г.А. Леонтьеву, Е.Б. Смилянскую, Е.Н. Швейковскую.

## САКРАЛИЗАЦИЯ ЦАРЯ И ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ XVII в.

### СЛЕДСТВЕННЫЕ ДЕЛА О "НЕПРИГОЖИХ РЕЧАХ" КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ XVII в.

Следственные дела о "непригожих речах" привлекали внимание специалистов еще в начале века. В 1911 г. Н.Я. Новомбергский опубликовал значительную часть следственных дел из фонда Разрядного приказа, хранившегося тогда в Московском архиве Министерства юстиции<sup>1</sup>. Ученый планировал осуществить полную публикацию следственных дел по "непригожим речам" из фонда Разряда, но не успел сделать этого, издав лишь дела, относящиеся к первой половине XVII в. — до 1649 г., когда было принято Соборное уложение царя Алексея Михайловича<sup>2</sup>. К тому же даже за этот период были изданы не все дела. В 1912 г. вышла книга историка-правоведа Г.Г. Тельберга<sup>3</sup>, в которой он особое внимание уделяет следствию и судопроизводству по "непригожим делам". В частности, что особенно для нас важно, Г.Г. Тельберг подвергает скрупулезному анализу виды документов, которые появлялись в связи с такого рода делами: изветы, отписки, расспросные речи и др. Однако он не ставил перед собой задачу исследовать содержание дел о "непригожих речах", он их рассматривал с чисто юридической точки зрения, как источник по истории законодательства и судебно-следственной практики в области политических преступлений.

<sup>1</sup> Новомбергский Н. Слово и дело государевы: Процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 г. М., 1911. Т. 1.

<sup>2</sup> Этот рубеж произволен, поскольку, как будет показано ниже, в Соборном уложении нет ни слова о "непригожих речах", и процессы, ведшиеся до его издания, ничем принципиально не отличаются от процессов второй половины XVII в. См.: Тельберг Г.Г. Очерки политического суда и политических преступлений. М., 1912. С. 35.

<sup>3</sup> Тельберг Г.Г. Указ. соч.

Нельзя сказать, что отечественные историки общественной мысли совершенно не замечали следственных дел о "непригожих речах". Так, К.В. Чистов в своей работе эпизодически ссылается на публикацию Н. Новомбергского. А.П. Богданов и Е.В. Чистякова упоминают о следственном деле о "непригожих речах" сына боярского из г. Карпова Андрея Покушелова, опубликованном среди прочих столбцов Московского стола Разрядного приказа<sup>4</sup>. В 1991 г. о "непригожих речах", опираясь на ту же публикацию Новомбергского, писала Н.Б. Голикова, но ее, так же, как и Тельберга, интересовало не само содержание этих дел, а история политического сыска<sup>5</sup>. Материалами Новомбергского пользовался в своей работе о русской культуре XVII в. и А.М. Панченко<sup>6</sup>.

Между тем еще в 20-е гг. С.В. Бахрушин написал небольшую статью (опубликованную, правда, лишь в 1987 г.)<sup>7</sup>, где обратил внимание историков на этот вид источников, который доселе практически игнорировался.

Однако задача С.В. Бахрушина была очень узкой, он вовсе не стремился дать сколько-нибудь полный обзор "государевых дел" как источников по социально-политическим представлениям. В статье он использовал лишь публикацию Новомбергского и некоторые дела, связанные с Сибирью (историей которой он долго и плодотворно занимался) и отложившиеся в фондах Сибирского приказа и Приказных дел старых лет (ныне в РГАДА)<sup>8</sup>. При этом его интересовала лишь эпоха Михаила Федоровича.

Но главное — в другом. С.В. Бахрушин отнесся к подавляющему большинству следственных дел о "непригожих речах" с определенной пренебрежительностью, заявив, что их "главную массу составляют случаи бессмысленной пьяной ругани по адресу высочайших особ, в которых за пьяной выходкой невозможно уловить ни

<sup>4</sup> Акты Московского государства. СПб., 1894. Т. 2, № 444.

<sup>5</sup> Голикова Н.Б. Организация политического сыска в России XVI—XVII вв. // Государственные учреждения России XVII—XVIII вв. М., 1991.

<sup>6</sup> Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3 (XVII — начало XVIII в.) (1-е изд.: Л., 1984). Недавно опубликованная статья Ю.Б. Симченко (Симченко Ю.Б. Анализ политических и государственных процессов 1630—40-х гг. по книге Н. Новомбергского // Русские: Историко-этнографические очерки. М., 1997) является студенческой работой и не представляет никакого интереса.

<sup>7</sup> Бахрушин С.В. Политические толки в царствование Михаила Федоровича // Бахрушин С.В. Труды по источниковедению, историографии и истории России периода феодализма. М., 1987.

<sup>8</sup> Большая заслуга С.В. Бахрушина еще и в том, что он отверг мнение Г.Г. Тельберга об исключительных функциях Разряда в области ведения "государевых дел", основанное на публикациях Новомбергского, и отметил, что их следует искать и в архивах других приказов (см.: Бахрушин С.В. Указ. соч. С. 89).

малейшего намека на какую-нибудь политическую мысль"<sup>9</sup>. Безусловно, элемент пьяной ругани в "непригожих речах" присутствовал, и очень часто. Но даже эта пьяная ругань, если разобраться, вовсе не бессмысленна, а связана со вполне определенными представлениями о государственной власти и ее носителях. При этом сам С.В. Бахрушин ниже замечает, что, как правило, в "государевых делах" совершенно невозможно обнаружить то, о чем так часто писали историки XIX — начала XX в.: четко выраженные элементы "политической мысли". "Гораздо чаще отражаются в них социальная злоба и настроения, чаяния и требования"<sup>10</sup>. Именно эти "злоба и настроения, чаяния и требования", которые для удобства будут именоваться "представлениями", станут предметом нашего исследования.

Итак, что же собой представляют следственные дела о "непригожих речах"?

"Непригожие" (или иначе "непристойные", "неподобные", "невежливые", "невместимые") речи — это высказывания, которые, с точки зрения российских органов власти XVII в., наносили ущерб "государской чести". "Действительно, как об этом можно заключить из обильных источников эпохи, честь московского государя могла нарушаться в такой же степени словом, как и действием, и не только словом прямо оскорбительным, но и словом неосторожным и легкомысленным, и не только действием тяжкопреступным и глубоко опасным для государства, но и таким, серьезность которого непонятна кодексам наших дней (например, прописка государева именованья)"<sup>11</sup>, — писал Г.Г. Тельберг. Он же разделил "непригожие слова" на 4 разновидности:

- в которых обнаруживался или предполагался умысел к одному из тяжких преступлений, зафиксированных в 1649 г. Соборным уложением: к измене, бунту, "злому делу на государево здоровье" (например, высказывание поместного казака г. Переславля Залеского Ивашки Панова: "Я де царю горло перережу"<sup>12</sup>) и т.п.;

- бранные и оскорбительные суждения по адресу личности царя;

- "невместные" суждения о государственных делах;

- разного рода обмолвки (которые, впрочем, иногда бывают весьма любопытными) и прописки в царской титулатуре (как правило, в челобитных).

За произнесение "непригожих слов", в зависимости от их характера, полагались соответствующие наказания — от кратковременного заключения в тюрьму до урезания языка и ссылки в Сибирь. В особо

<sup>9</sup> Бахрушин С.В. Указ. соч.

<sup>10</sup> Там же. С. 90.

<sup>11</sup> Тельберг Г.Г. Указ. соч. С. 58.

<sup>12</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. С. 414.



жких случаях "преступники" приговаривались к смертной казни, но этот приговор приводился в исполнение крайне редко.

Порядок следствия, суда и вынесения приговоров по "государевым делам" подробно описан Г.Г. Тельбергом. Нас это в данном случае не интересует. Отметим лишь, что, хотя ему "среди богатой и разнообразной практики "государевых дел"... не приходилось встречать указаний на извет", сделанный иноземцем<sup>13</sup>, такие примеры есть<sup>14</sup>.

Следственное дело по "непригожему делу" состоит из целого ряда отдельных документов. Каждый из них нужно рассмотреть и сделать вывод, на какой из них нужно опираться в первую очередь.

Несомненно, первым и основным источником для нас является *известная челобитная*, с которой, собственно, и начиналось дело как таковое. Даже если извет был сделан устно, он сразу же записывался, и, таким образом, опять же принимал форму изветной челобитной. По Г.Г. Тельбергу, извет в данном случае — это "заявка о противогосударственном умысле или совершенном уже преступлении"<sup>15</sup>. Извет адресовался органам правительственной власти, как правило, воеводе (в Москве — непосредственно в приказ). Извет XVII в. следует отличать от вульгарного доноса последующих времен: изветчик выступал открыто, анонимного извета быть не могло. Кроме того, изветчик шел на немалый риск, так как в "государевом деле" не могло быть невиновного, виноватым оказывался либо обвиняемый, либо сам изветчик, если извет признавался "затейным". В изветной челобитной должны были быть изложены все обстоятельства дела: имя, место жительства и сословное положение преступника, где, когда и в связи с чем сказал он "непригожее слово", и, главное, изветчик был обязан *дословно* повторить это непригожее слово.

Иногда по каким-то причинам изветной челобитной в деле может не оказаться, или, вопреки обязанности, изветчик, смущенный "непристойностью" речей обвиняемого им человека, опускал их одержание, оставляя лишь указание на самый факт их произнесения. В таких случаях нам необходимо использовать другие документы.

Отсутствие в деле изветной челобитной может быть восполнено *типской царю*, в которой воевода, как правило, полностью излагал одержание челобитной и запрашивал Москву об инструкциях, или *ответной грамотой*, где воеводе приказывалось либо провести все

<sup>13</sup> Тельберг Г.Г. Указ. соч. С. 125.

<sup>14</sup> См.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 989. Л. 500—

55 (объявление государева дела полковником Фр. Ульфом).

<sup>15</sup> Тельберг Г.Г. Указ. соч. С. 117.

следственные мероприятия на месте, либо отослать обвиняемого вместе с извetchиком и свидетелями (если они были) в Москву; в царской грамоте обычно тоже подробно излагалось содержание "непригожих речей".

Кроме того, важные дополнения и нюансы могут быть обнаружены в *расспросных речах* и *очных ставках*. Расспросные речи являются записью допросов, которым подвергаются по порядку извetchик, обвиняемый (он допрашивается строго "против извetchной челобитной") и свидетели с обеих сторон (если таковые есть). Разновидностью расспроса является расспрос "у пытки", к которому прибегали, если допрашиваемый "запирался". Расспрос "у пытки" заключался в том, что обвиняемому или извetchику при допросе демонстрировали орудия пытки, тем самым "ненавязчиво" намекая на возможные последствия. Обвиняемый может либо "запереться", т.е. отвергнуть обвинение, либо полностью или частично сознаться. Особенно же интересными для нашей темы иногда могут оказаться показания свидетелей, которые могут пояснить общий контекст, в котором были сказаны "непригожие речи", а иногда и дополнить их по существу.

Очная ставка представляет собой запись одноименного следственного мероприятия, и в этом смысле как источник близка к расспросным речам.

Очень часто расспросы и очные ставки производились на месте сразу же после получения властями извetchной челобитной, без всякой инструкции из Москвы, а затем расспросные речи с очными ставками "подклеивались" к отписке и высылались в центр — в соответствующий приказ.

Все материалы следствия обобщались в *выписке в доклад*, на основании которой царь и боярская дума выносили приговор. Бывает так, что в деле не сохраняется ничего, кроме выписки в доклад, и тогда приходится ограничиваться ею. Это облегчается тем, что в этом, иногда даже чрезмерно многословном документе, все исходные документы излагаются практически дословно.

Каковы особенности следственных дел о "непригожих речах" как источника для изучения народных социально-политических представлений, каковы в этом отношении их достоинства и недостатки?

Важнейшими достоинствами данного типа источников являются следующие его особенности.

Во-первых, как уже отмечалось выше, "непригожие" и "непристойные" слова представляют собой своего рода "прямую речь" людей XVII в., и в этом они выгодно отличаются от, например, записок иностранцев или памятников официальной идеологии, которые часто привлекаются для исследования народной культуры и народных представлений того времени. Между тем, при изучении

такой тонкой материи, как представления людей о чем бы то ни было, их духовный мир, всегда важно, чтобы все это адекватно отражалось в источниках. Зачастую же многие ошибки историков связаны с тем, что они опираются на материалы, созданные носителями иной культуры.

Во-вторых, автор "непригожих речей" (фактический или предполагаемый, как в случае с ложным изветом) всегда известен. И, что самое главное, известны не только его имя и место жительства, но и его сословие и социальное положение. Таким образом, здесь сразу же отпадает повод для дискуссий о том, взгляды каких слоев и групп населения отражают рассматриваемые высказывания: это известно заранее. В этом отношении следственные дела о "непригожих речах" выигрывают по сравнению со многими другими видами источников, например, с пословицами и художественными произведениями.

В-третьих, данный тип источников не связан своим происхождением с какими-либо определенными событиями. Следственные дела о "непригожих речах" встречаются практически равномерно в течение всего XVII в. и отражают народные представления не только в экстремальных ситуациях, но и в спокойные времена. В этом их преимущество по сравнению, например, со следственными делами в отношении участников крестьянских войн и городских восстаний. Между тем, некритическое использование последних может привести исследователя к преувеличению радикализма общественных настроений в XVII в. Примером такого преувеличения служат, на наш взгляд, работы А.М. Кантора о "демократических" слоях посада.

Возникает вопрос: поскольку речь идет о следственных делах, не искажены ли в них каким-либо образом действительные взгляды простых людей XVII в.? Не подгонялись ли они под существовавшие юридические шаблоны, как это часто имело место в средневековой Западной Европе?<sup>16</sup> Но в отличие от западноевропейских стран, где вплоть до очень позднего времени языком делопроизводства была латынь, с помощью которой не всегда могли быть адекватно переданы действительные мысли участников процесса, в России всегда употреблялся родной язык. Кроме того, центральное правительство было заинтересовано именно в том, чтобы узнать, что на самом деле было сказано, и ориентировало в этом направлении местные органы власти, проводившие следствие. Поэтому они всячески добивались даже дословного повторения матерной брани по адресу царя.

<sup>16</sup> См., например: Bloch M. Feudal Society. Chicago, 1961. Vol. 1. P. 77–78.

Есть еще одна проблема, которая, на первый взгляд, может поставить под вопрос использование значительной части следственных дел. Совершенно очевидно, что не меньше половины изветов было ложными, и многие из обвиняемых никаких "неподобных речей" не произносили, став жертвами оговора. Думается, однако, что это нисколько не мешает использованию такого рода дел для освещения нашей темы. Ведь нас интересует не столько то, говорили ли на самом деле обвиняемый те или иные "непригожие речи", а сама возможность их произнесения. То, какие именно высказывания могли быть сделаны с точки зрения людей XVII в., уже достаточно свидетельствует об их представлениях. К тому же необходимо учитывать и то, о чем совершенно справедливо писала Н.Б. Голикова в работе о политических преступлениях первой четверти XVIII в.: "Довольно часто суд признавал ложными и правдивые изветы, если обстоятельства складывались так, что изветчик не мог доказать своей правоты"<sup>17</sup>. Сказанное полностью относится и к XVII в.

Единственным, как нам кажется, недостатком рассматриваемого источника можно считать определенную отрывочность зафиксированных в следственных делах высказываний: они даются вне широкого контекста, чаще всего никак не обосновываются. А во время следствия обвиняемые стремились, естественно, либо всячески откреститься от своих слов, либо объяснить их "малоумием", "простотой" или, "на худой конец, "пьянским обычаем". Однако этот недостаток с лихвой окупается отмеченными выше достоинствами.

Может также создаться впечатление, что использование следственных дел о "непригожих речах" в качестве источника для изучения народных представлений о государственной власти, при отсутствии должного критического подхода, несет в себе опасность преувеличения "оппозиционности" последних. Однако эта опасность, на наш взгляд, — кажущаяся. Ее можно избежать, во-первых, принимая во внимание не только собственно "непригожие речи", но весь диалог, как правило, возникавший в результате их произнесения и отражавшийся в следственных делах. Во-вторых, необходимо использовать этот материал не иллюстративно, для подтверждения тех или иных априорных концепций, но, напротив, рассматривать его как можно глубже, с учетом общего контекста.

Встает и более общий вопрос. Изветчиками и обвиняемыми по "государевым делам" в XVIII в. были представители самых разных социальных слоев и сословий. Среди них можно встретить

<sup>17</sup> Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I: По материалам Преображенского приказа. М., 1957. С. 53.



помещичьих и черносошных крестьян, посадских людей, служилых людей по прибору (стрельцов, казаков, пушкарей), священников и монахов, провинциальных детей боярских. Мы присоединяемся к мнению А.П. Богданова и Е.В. Чистяковой, писавших: "Для понимания мотивов поведения масс в XVII в., характера их участия в политических событиях приходится рассматривать не только специфические черты собственно их массового сознания... но и те элементы, которые были присущи политической мысли общества в целом."<sup>18</sup> В данном случае, поскольку речь идет именно о представлениях, а не о четко выраженных идеологии и требованиях различных социальных групп и сословий, в нашей работе будут рассматриваться следственные дела, участниками которых были представители всех вышеуказанных слоев. При этом все обнаруженные различия в их представлениях будут отмечаться и объясняться. Естественно, в понятие "народные представления" не включаются взгляды высших сановников, духовных и светских, которые по-видимому отличались принципиальным своеобразием.

Еще одна проблема заключается в том, насколько обоснованно в рамках одной работы рассматривать "непригожие речи" за весь XVII в. Ведь, на первый взгляд, существенным рубежом здесь следует признать Соборное уложение 1649 г., надолго определившее порядок судопроизводства в России. Действительно, вторая глава Соборного уложения называется "О государьской чести, и как его государское здоровье оберегать", и в ней впервые политические преступления отделяются от уголовных. Однако парадоксальным образом, как подчеркивает Н.Н. Покровский, "в ней опущены как раз весьма разнообразные деяния, трактовавшиеся тогда как наносящие урон государевой чести, как оскорбление величества: "непристойные речи" о самом государе, его семье и предках, о его распоряжениях, грамотах, гербе, титуле, ошибки в произнесении и написании этого титула, пропуск молитвы за государя или отказ присоединиться к здравице в его честь и т.д."<sup>19</sup> Собственно о том же писала еще раньше и Н.Б. Голикова, отмечая принципиальную разницу между следствием по политическим преступлениям в XVII в. и в петровскую эпоху: "Хотя в заглавии второй главы Соборного Уложения говорилось о "государевой чести", в ее тексте

---

<sup>18</sup> Богданов А.П., Чистяков Е.В. Некоторые проблемы изучения истории общественно-политической мысли в России второй половины XVII в. // *Вопр. истории*. 1986. № 4.

<sup>19</sup> Покровский Н.Н. Сибирские материалы XVII—XVIII вв. по "слову и делу государеву" как источник по истории общественного сознания // *Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма*. Новосибирск, 1988. С. 58.

22.03.140  
не было ни одной статьи, которая устанавливала бы наказание за словесное оскорбление царя или членов его семьи, за порицание поведения государя или осуждения его мероприятий, за составление "прелестных писем", за искажение царского титула, за осквернение царского изображения и другие подобные деяния."<sup>20</sup> Однако, пожалуй, наиболее авторитетным свидетельством в этом смысле может быть признана помета на одном из "государевых дел" конца XVII в. "князя-кесаря" Ф.Ю. Ромодановского, гласящая: "А за непристойные слова что чинить, того в государеве указе и в Соборном Уложении не напечатано и в новоуказных статьях не написано."<sup>21</sup> Поэтому ни Соборное Уложение, ни тем более значительные законодательные памятники не могут служить в качестве основания для хронологических рамок работы, посвященной исследованию общественного сознания на базе следственных дел о "непригожих речах". Более того, любые попытки создания периодизации на основе памятников государственного законодательства неизбежно окажутся искусственными и даже вредными, поскольку, как показывает изучение конкретных дел, следствие и суд по "государевым делам" практически не изменились в течение всего XVII в. Лишь при Петре I произошли серьезные изменения в этой области. Сначала, еще в конце XVII в., судопроизводство по политическим преступлениям было явочным порядком сосредоточено в Преображенском приказе. А в соответствии с петровским указом от 25 сентября 1702 г., «все судопроизводство по "государеву слову и делу" полностью изымалось из компетенции любых центральных и местных правительственных органов и сосредоточивалось в Преображенском приказе»<sup>22</sup>.

Итак, рубежом законодательного регулирования политических преступлений следует признать конец XVII — начало XVIII в., т.е. время от фактического создания единого государственного органа для этих целей — Преображенского приказа — до принятия указа 1702 г., окончательно закрепившего за ним эти функции. Примечательно, что это же время можно признать рубежом и для народных социально-политических представлений, отразившихся в материалах следственных дел, поскольку именно тогда они приобрели совершенно новые черты, связанные с восприятием образа царя-реформатора, прорубающего "окно в Европу". Причем эти принципиально новые элементы народных представлений родились, разумеется, не одновременно с воцарением Петра, а

<sup>20</sup> Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I. С. 35.

<sup>21</sup> Цит. по: Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I. С. 37.

<sup>22</sup> Покровский Н.Н. Законодательные источники петровского времени о "слове и деле государевом" // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 80.

сложились постепенно, по мере распространения слухов о странном поведении нового царя. Поэтому переломным этапом здесь следует считать середину 90-х годов XVII в.

Заслуживает также обоснования в нашей работе и употребление вместо распространенного "слова и дела государева" термина "непригожие речи". Дело в том, что в XVII в. "согласно ... обычному толкованию, "государевым делом" считалось все, что ... должно было интересовать царя, а поэтому в приказные избы и в центральные приказы с предварительным объявлением "слова и дела" поступала чрезвычайно пестрая масса изветов"<sup>23</sup>. Помимо политических дел в изветах по "слову и делу государевым" могла идти речь о хищениях государственной казны, злоупотреблении властью и взяточничестве должностных лиц, колдовстве и ведовстве, и даже о находке кладов или руды. Связано это было, по очень точному определению Н.Н. Покровского, с тем, что "в системе официальных понятий феодальной монархии вся власть исходит от государя, и любое дело, интересующее власть, любой вопрос, по которому эта власть делает какие-либо распоряжения, — это "государево дело"<sup>24</sup>. Таким образом, понятие "государево дело" — слишком широкое, и в данном случае правильнее использовать более специальный термин "непригожие речи", четко характеризующий именно тот тип "государева дела", о котором пойдет речь ниже.

Следственные дела о "непригожих речах" хранятся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА), в фондах московских приказов и местных приказных изб. Сколько-нибудь точно определить их количество не представляется возможным, в силу того, что теоретически они могут находиться чуть ли не в любом из фондов, содержащих приказное делопроизводство XVII в. Однако практически ситуация выглядит несколько иначе. Как показало выборочное исследование описей фондов московских приказов и местных приказных изб, в подавляющем большинстве из них содержатся буквально единицы "государевых дел". Нами были полностью изучены следственные дела о "непригожих речах" из фондов Разрядного и Сибирского приказов и фонда так называемых "Приказных дел новой разборки", представляющего собой коллекцию документов, сформированную в МГАМИД. В нее вошли документы из приказов, ведавших главным образом Севером России. Это позволяет с большой долей вероятности утверждать, что нами была изучена как минимум половина всех следственных дел о "непригожих речах" за XVII в., хранящихся в РГАДА.

<sup>23</sup> Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I. С. 34.

<sup>24</sup> Покровский Н.Н. Сибирские материалы... С. 24.

## "ПОСТАВЬ ДЕ СВОИ ВОРОТА, А ТО ДЕ ВОРОТА ГОСУДАРЕВЫ"

Даже самое беглое знакомство с материалами так называемых "непригожих речей" показывает, насколько большую роль играли в общественном сознании XVII в. институт царской власти и персона царя.

Одно из наиболее характерных подтверждений этого — постоянные ссылки участников государевых дел на "волю" великого государя. Так, мельник дворцовой Касплинской волости (под Смоленском) Аврамка Иванов, извещавший в 1673 г. на своего тестя Самошку Станиславова, в расспросе заявил, что, когда они ехали домой из гостей (естественно, "напився пьяни"), "тесть ево Самошка учал ево, Аврамка, бить рогатиною, и он де, Аврамка, ему, Самошке, говорил, за что де ево бьет, волен де в нем великий государь"<sup>25</sup>. То есть главным аргументом Аврамки Иванова, пытавшегося избежать побоев, был не призыв к родственным чувствам и не доказательство своей невиновности, а напоминание о "воле великого государя", о том, что именно государь "волен" в каждом человеке. Что означает эта странная для современного уха формула? В целом ряде дел она конкретизируется.

В 1643 г. священник Ивановской церкви г. Рыльска Петр, обвиненный в произнесении "непристойных слов", оправдываясь, рассказывал, что, поссорившись "с хмелю" со своими коллегами, заявил им: "Дьяволы, попы, не старина, не мостовщина да не расцаревщина, что хотите меня среди миру без г[осударева] ведома убить"<sup>26</sup>. Таким образом, без *государева ведома* убить человека и колотить его рогатиной нельзя. В основе этого представления лежала идея о принадлежности "всех чинов людей" государю. Порой даже может показаться, что эта принадлежность была абсолютной, что человек в каком-то смысле мог приравниваться в представлении некоторых русских людей XVII в. к неодушевленным предметам. Вот как это выглядит в показаниях извечника по государеву делу, ведшему в Можайске, можайского стрельца Куземки Яковлева сына Рывтинского: "Можайтин де посадский человек Тимошка Иванов сын Калинин мая де в 21 д[ень] гнал в Можайску на посаде с горы через Можая реку стрелецкия лошади и учал де стрельца Семку Макарова спрашивать про лошади, чьи де лошади, та де земля наша. И стрелец де Семка ему, Тимошке, сказал: земля де государева, а мы де и лошади у нас государевы ж. И тот де Тимошка ему, Семке, сказал: та де земля наша, государева де земля, и луги, и лошади на

<sup>25</sup> РГАДА. Ф. 145. Оп. 2. № 116. Л. 91.

<sup>26</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 276. С. 520.



Москве.<sup>27</sup> Следовательно, государь "волен" в каждом из подвластных ему людей на том основании, что они являются как бы его собственностью, наряду с землей, лугами и лошадьми<sup>28</sup>.

Представление о том, что во всех людях "волен" государь, и они являются его собственностью, могло подчас приобретать прямо-таки анекдотические формы: государевой собственностью объявлялся не только человек в целом, но и части его тела по отдельности. Вот как это выглядит в показаниях свидетеля по "государеву делу" курского тюремного сидельца сына боярского Серого Сергеева (1626/27): «...в прошлом де во 135 г. у Антошка Плотникова на беседе я был и, напився де пьян, тюремный сторож Сенька учал меня лаять и я де ему молил: "мужик де, про что меня лаешь, бороду де тебе за то выдеру"! И он де, Сенька, молил: "не дери де моей бороды, мужик де я государев и борода де у меня государева."»<sup>29</sup>

Показательно, что во время конфликтных ситуаций (именно тогда пострадавший обычно вспоминал, что он не сам по себе, а "государев"), эта идея могла естественно приводить к актуализации представления о том, что авторитет царя распространяется в равной степени на всех подвластных ему людей без всяких исключений. Так, если верить извету суздальского мастера губных дел (т.е. палача) Афоньки Иванова сына Траницы, 20 мая 1636 г. живший у него в доме губной дьячок Степанка Григорьев сын Онтропов "...учал де его, Афоньку, лаять всякими неподобными лаями неведомо за что и быть; и он де, Афонька, учал ему, Степанку, говорить: "Степан, за что ты меня лаешь и бьешь? Да споди, государь здоров был, не лай меня и не бей, сильных у государя нет."<sup>30</sup> Иными словами, все подчинены государю, во всех он "волен", все принадлежат ему целиком и полностью. Люди, если и отличаются чем-то друг от друга, то только между собой, а по отношению к царю "сильных" нет, и именно это оказывается основой поддержания законности и порядка. Раз "сильных у государя нет", то все в равной степени подлежат его суду, и никто не может быть подвергнут наказанию "без государева ведома".

Царь мог выступать в народных представлениях в качестве своего рода абсолютной ценности, когда, для того чтобы указать какому-либо человеку на его место, он сопоставлялся с царем. Так, в марте 1677 г. обвиненный в проговоре сын боярский г. Козлова Сафощка Филатов в расспросе заявил: «В нынешнем де во 185 году

<sup>27</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 27. С. 29.

<sup>28</sup> Необходимо иметь в виду, что на основании этих слов делать далеко идущие выводы не стоит, поскольку даже и в этом деле мы имеем несколько иные взгляды на государеву собственность, высказанные обвиняемым. См. ниже.

<sup>29</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 43. С. 49.

<sup>30</sup> Там же. № 241. С. 439.

марта в 19 день становой голова Игнатий Копылов да селской голова Дмитрий Сизов стали де ево, Сафошку, выбирать без жеребья на Дон в гребцы на стругах. И он де, Сафошка, хотел ему, Игнатию Копылову, молвить такое слово: "Ты де мне легча великого государя."»<sup>31</sup>

Присутствовала в народных представлениях и идея о прямой зависимости личного благосостояния каждого индивида от "государевой милости". Особенно это характерно было, видимо, для всех категорий служилых людей, где эта взаимосвязь четко выражалась материально в форме жалованья. Обвиненный в 1661 г. в непристойных речах черкашенин Ивашка Колтун, живший в Лебедяни, в своем расспросе, описывая обстоятельства дела, в частности, сказал: «И он, Ивашко, у того пушкаря (Осипки Гончара; дело было в г. Каменном. — П.Л.) пил же. А как подпил и учел в то время говорить, что он, Ивашко, милостию божиею и великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белья России самодержца жалованьем хвалитца: "Пришел он, Ивашко, на Лебедин ис черкаские стороны, а живет в Лебедине пятой год и нажил великого государя милостью свою ковригу хлеба."»<sup>32</sup>. Совершенно очевидно, что Ивашка Колтун употребил здесь не просто фигуральное выражение, а искренне считал, что свою "ковригу хлеба" он получает не просто так, а лишь благодаря "государевой милости". Вообще, похоже, для русского человека XVII в., независимо от его классовой и сословной принадлежности, одним из любимейших занятий было похвалиться "на беседе" какой-либо "государевой милостью". Прекрасную возможность для этого предоставляло, например, целование креста, т.е. присяга. В марте 1676 г., например, драгун Федотка Колтаков из г. Доброго похвалился "милостию великого государя ... что поверстан из драгунов в дети боярские и ему, великому государю, крест целовал"<sup>33</sup>

Приобщение к "государевой милости" в форме целования креста могло становиться в представлении русских людей XVII в. символической гарантией благонадежности. Понятно, что особенно актуально это было в послесмутные годы. Например, когда поп Ильинской церкви села Рычонок Перемышльского уезда Иван Григорьев обозвал "вором" козельского белопоместного казака Диониску Федорова (июль 1625 г.), тот оправдывался следующим образом: "Я не вор, г[осударю] ц[арю] и в[еликому] к[нязю] М[илаилу] Ф[едоровичу] в[сеа] Р[оссии] крест целовал."<sup>34</sup> И так,

<sup>31</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 272. Л. 13.

<sup>32</sup> Там же. Приказной стол. № 346. Л. 391—392.

<sup>33</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 721. Л. 205.

<sup>34</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 20. С. 18.

главным доводом, приведенным Д. Федоровым в подтверждение своей благонадежности, стали не какие-то аргументы, основанные на логике (в современном ее понимании), а апелляция к символической ценности — целованию креста.

Более интимные и непосредственные варианты приобщения к "государевой милости", чем тривиальное целование креста, вызывали еще большую гордость у счастливицков. Согласно извету черного попа Покровской церкви Ржевы Володимеровой Ионы (1637), крестьянин Иосифова Волоколамского монастыря деревни Фаустовы Горы Власка Иевлев, некогда бывший зубцовским казаком, на пиру, "упився", похваляясь, обращаясь к крестьянину помещика С.Д. Извекова Томилке Филипову сыну Грибову: "Я де [не те]бе верста, как де я был в козаках, служил государю, и за службу де я был у государевой ручки, целовал де я государя в ручку."<sup>35</sup> В этой незатейливой на первый взгляд похвальбе бывшего казака заключено весьма любопытное представление. Совершенно очевидно, что Власка Иевлев считал, что он отличается от других ("я де не тебе верста"), не какими-то своими особыми природными достоинствами (будь то сословная принадлежность или человеческие качества), а тем, что он служил государю, причем, так, что сподобился небывалой "государевой милости" — целовал царя "в ручку". Однако "государская милость" эфемерна, что прекрасно подтверждает пример самого Власки Иевлева. Это в крайне непочтительной форме, но очень точно подметил собеседник Власки Томилка Грибов, ответивший ему: "Коли ты был в козаках, тогды де и была, а нынеча де ты той ж мужик пашенной, што и я, поцелуй де ты меня и с ручкаю в гузна."<sup>36</sup> Действительно, человек может быть выделен из общей массы только "государевой милостью", но, как только эта милость исчезает, человек снова перестает чем-то выделяться на общем фоне, разве что своими воспоминаниями. В общем, Власка Иевлев гордился не просто (и не столько) тем, что он был казаком, а тем, что этот вид службы позволил ему приобщиться к "государевой милости".

Есть еще одно подтверждение того, что поводом к похвальбе был не просто высокий (или особый) социальный статус, а близость к государю. Основанием для высокой самооценки мог являться любой социальный статус, даже относительно низкий, лишь бы он был отмечен такой близостью. Скажем, для громкого заявления на кабаке в апреле 1638 г. некоего Петрушки Данилова: "Я де здесь никому не судим"<sup>37</sup> основанием послужило то, что он был крестья-

<sup>35</sup> РГАДА. Ф. 210. Дополнительный отдел. № 38. Л. 24.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 228. С. 410.

янином дворцовой Борисоглебской рыболовской слободы (Ярославский уезд).

"Государева милость" могла проявиться через назначение человека на определенную должность, что тоже становилось поводом к похвалбе на беседе, пиру или за обедом. Так, 26 июля 1663 г. севский губной староста Роман Протопопов, извещавший на стародубца Григория Климова в государевом деле, «...в извете своем сказал: "Того ж де, государь, числа обедал он, Роман, у стольника и воеводы Ивана Полева и, сидячи за обедом, учал твоею государскою милостью хвалитца, что ты, великий государь, пожаловал ево, Романа, в губные старосты в Севск."»<sup>38</sup> Интересно, что в данном случае прямых оснований для апелляции к "государевой милости" не было, поскольку, как известно, губной староста — должность выборная, на что и обратил внимание облыжно обвиненный в "непристойных словах" Григорий Климов. Но даже тот признал, что "...будет де он, великий государь, его, Романа, в губные старосты пожаловал, и в том де ево, великого государя, воля"<sup>39</sup>. Таким образом, выборность губных старост — общий принцип, но "великий государь" выше него и волен его нарушить.

Характерно, что в качестве "государевой милости" могло восприниматься даже суровое наказание, "казнь", санкционированная государем. В мае 1666 г. капитан полка солдатского строя Сергей Папин обвинил дворцового крестьянина Ивашку Федорова сына Шлыкова в "бое и бесчестье". В ответ Шлыков припомнил Папину, что против того уже было возбуждено дело в прописке царского титула и, по словам Шлыкова, заявил: "За прописку де твою, что ты прописался царево титуло, зделую де то в Севске, что де тебе будет наказанье, да и не малое, а во Брянске де все ни во что бутто ставят, поскорее де здешнего я с тобою в Севске о той прописке розделаюсь."<sup>40</sup> Папин на это ответил: "Дурак, мал, ты, то не твое дело, хотя, мал, мне за мою страдничью вину от великого государя будет не токмо наказанье, хотя и казнь, и то, мал, не за тебя, мужика"<sup>41</sup>. Иными словами, лучше уж быть казненным "от государя", чем потерпеть менее жестокое наказание от обычного человека.

В данном случае Сергей Папин был готов (по крайней мере на словах) принять, пусть даже несоразмерное, наказание "от государя", но все-таки за свою "страдничью вину", за вину, которую, какой бы смехотворной она ни казалась современному человеку, он сам признавал. Но есть пример и еще более последовательного признания

<sup>38</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 494. Л. 419.

<sup>39</sup> Там же. Л. 420.

<sup>40</sup> РГАДА. Ф. 210. Севский стол. № 215. Л. 154.

<sup>41</sup> Там же.

царского всемогущества. Зимой 1685 г., перед сырной неделей, на свадьбе у крестьянина деревни Кондратова (Старорусский уезд, вотчина Иверского монастыря) Федыки Гарасимова "рассчитались" портной мастер Ивашко Ермолин и крестьянин деревни Внучкова Лукьяшко Игнатьев сын Шуровской, и Лукьяшка стал грозить Ивашке отсечением головы. "И он де, Ивашко, против того ему, Лукьяшке, сказал, что де без указа великих государей головы ему некому без вины отсечь"; и далее: "Хотя ты и у государевых житниц в ценовальниках, толко де тебе без указа великих государей головы мне не отсечь, а ты де не царь."<sup>42</sup> Здесь привлекает внимание, конечно, не общераспространенное и уже упоминавшееся представление о том, что только государь "волен" в каждом из подвластных ему людей, но исключительно любопытная проговорка Ивашки Ермолина о том, что ему некому без указа великого государя отсечь голову без вины. Полагал ли Ивашка, что государь имеет право казнить его и без вины?

По-видимому, однако, такие взгляды (тем более, если проговорка Ивашки Ермолина не простая случайность) не были типичными. В самом деле, как бы ни была "почетна" государева милость в любых ее видах, большинство людей, естественно, не могло смириться с наказанием, которое воспринималось как несправедливое. Единственным психологическим выходом из положения оказывалось неверие в очевидное — в то, что это наказание и в самом деле санкционировано государем. Не являлось тут помехой даже такое, казалось бы, бесспорное подтверждение, как государева грамота. Так, осужденный в январе 1672 г. за "нераденье и оплошку" рыльский приказной человек Семен Карпов отказался идти в тюрьму и "учинился непослушан", обвинив воеводу в том, что тот "своровал, ...великого государя грамоту купил", и поэтому он "в тюрьму де итти не смеет"<sup>43</sup> Семен Карпов отнюдь не отказывался подчиняться *истинной* государевой грамоте, которая, будучи государевой, не могла быть несправедливой, он, в силу своих представлений о государственной власти, решил, что несправедливая государева грамота является поддельной, состряпанной ворами. Итак, то, что может показаться нам абсурдным, было для человека XVII в. вполне естественным и понятным. Ему было легче представить, что составленную по всем правилам царскую грамоту сфальсифицировали "воры" во главе с воеводой<sup>44</sup>, чем поверить в то, что царь поступил несправедливо.

<sup>42</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2438. Л. 159.

<sup>43</sup> РГАДА. Ф. 210. Севский стол. № 238. Л. 222.

<sup>44</sup> Напомним, что С. Карпов был приказным человеком, следовательно, он был грамотен и должен был прекрасно разбираться в приказной документации.

Неотъемлемым элементом народных представлений о царе было представление о великом государе как о своего рода истине в последней инстанции. Воплощением этих взглядов было право челобитья царю, которым жители Российского государства постоянно активно пользовались. Прослеживается это и по материалам следственных дел о "непригожих речах". Причем интересно, что обращение к высшему авторитету возникало в самых разных случаях. Типичным случаем в этом смысле можно признать следующий. В 1620/21 г. между крестьянами Венитцкого погоста в Новгородской земле Игнашкой Кириловым и Якушкой Оверкеевым возник спор "о волостном деле". По показаниям Игнашки, "...Якушко де Оверкеев учал говорить, что всякие подати платити им всем поровну, по животом, а он де, Игнашко, учал говорить, что платить по писцовым книгам повытно, по жеребьям, хто на чом живет, а не по животом, и о том де пойдем к Москве бити челом государю, что де нам государь укажет"<sup>45</sup>. Характерно, что спорщики решили "побить челом" государю, даже не подумав о возможности обращения в какие-то промежуточные инстанции. В данном случае речь шла хотя бы о жизненно важной для крестьян проблеме — выплате тягла. Но угрозы "бити челом" царю возникали и в куда менее серьезных случаях. Так, в мае 1651 г. в извете на костромского посадского человека Митьку Калинина сына Щепетильника другой костромитин посадский человек Мишка Огарев заявлял: «В нынешнем де во 159-м году мая в 19 день пил де он, Мишка, на Костроме, на посаде, на мещанском кабаке, да тут же де был на кабаке костромитин Митька Калинин сын Щепетильник, и схватил де с него, Мишки, тот Митька шляпу, а в шляпе де было денег два рубли, и он де, Мишка, учал де ему, Митьке, говорить: "Стану де я на тебя бить челом государю."»<sup>46</sup> Конечно, специфическая атмосфера кабака располагала к широковещательным заявлениям, но очевидно тем не менее, что ни у кого из присутствующих не вызвало удивления желание Мишки Огарева обратиться к государю с просьбой разрешить пьяный спор о шляпе и двух рублях.

Стремление многих русских людей XVII в. в любой спорной ситуации, независимо от ее серьезности, бить челом государю, было связано с представлением о царе как о гаранте общественного порядка. По-видимому, это представление было свойственно всем (или почти всем) слоям общества. Так, согласно извету стольника Михаила Федоровича Пушкина (Клин, 1691 г.) на межевщика дворянина Михаила Волчкова, после того, как между ними разгорелся конфликт по поводу размежевания земель Пушкина с

<sup>45</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 51. Л. 68.

<sup>46</sup> РГАДА. Ф. 210. Новгородский стол. № 101. Л. 3.

владениями Воскресенского монастыря Зосимовой пустыни, «...он де, Михайло Пушкин, говорил ему, межевщику: "Насилно де у меня земли он не отмежует, дай де Господи, великие государи наши здравствовали, и они де, великие государи, к нам милостивы, безвинно у нас земель отнять не велят."»<sup>47</sup> Таким образом, стольник Михайло Пушкин был уверен в сохранении справедливости постольку, поскольку существует высший авторитет, ее гарантирующий, — великий государь.

Признание особого, высочайшего, ни с чем не сравнимого статуса царя выражалось не только через постоянное обращение к праву челобитья, но и с помощью целого ряда специальных ритуалов. Наиболее ярким из них была широко известная по многим источникам "государева чаша". Вот как об этом писал голландец Николаас Витсен, посетивший Россию в составе посольства в 1664 г.: "У русских принято пить за здоровье царя либо при первом, либо при последнем тосте; и мы это здесь испытали на себе: когда не могли или не хотели больше пить, обязаны были еще выпить, так как царь все же должен долго жить. В этом [тосте] никто не смеет отказать; русским отказ стоил бы жизни или немилости царя."<sup>48</sup>

Ритуал этот строго соблюдался, как показывают наши материалы, на всех этапах русского общества. Где бы ни собирались русские люди — на кабаке, "на беседе", "на пиру", — они непременно должны были поднять первую чарку крепкого вина за здоровье государя, символизируя тем свою преданность и почтение к нему. В каком-то смысле этот обычай можно сопоставить с целованием креста, поскольку социальная и психологическая сущность обоих ритуалов была сходной.

Часто с "государевой чашей" были сопряжены всякого рода казусы (что естественно, учитывая специфическую атмосферу русского застолья). Об одном из таких казусов рассказал в расспросе в мае 1627 г. проходивший свидетелем по государеву делу кашинец сын боярский Оверкей Вотолин: «В нынешнем во 135-м году в Николин день внешней были у меня в гостях покровский поп Иван да гверскаго архиепискупа сын боярской Урак Раковский и учили за государя бога молить, и ево, государеву, чашю пить, и перво государеву чашю подал мне, Оверкею, да жене моей, и я и жена моя государеву чашю выпили, и после нас стал звать того сына боярсково Урака Раковсково, и он молвил, Урак: "Рад де государеву чашю пить, толко не ис твоих поганных рук, недастойными де ты руками приимаешься за государеву чашю, добыл де ты у жонки робенка, да

<sup>47</sup> Там же. Приказной стол. № 1286. Л. 65—66.

<sup>48</sup> Витсен Николаас. Путешествие в Московию: 1664—1665. СПб., 1996. С. 161.

сам де ты и задавил, а се де ты мне ведомой недруг, тяжба де у меня з братом с твоим и с тобою, и потому де боюсь от тебя всяково зла, авось де ты насыпал сулемы, ведаючи, што мне, приняв у тебе, государева чаша пить". И поп против тово моыл, усмехнясь, утряснул де маленко, и я, Оверкей, на них завопил, на сына боярсково и на попа: "Урак, што ты бредишь, коли попу сыпать перед нами сдееть, а ты, батко, што, смеючись, за государевою чашею говориш, дайте тот ковш, я выпью за государево здоровье, в которой, сказываετε сулемы насыпано", да, приняв ис поповых рук, да и выпил...»<sup>49</sup>. Первое, что бросается в глаза при анализе этого отрывка, — огромное значение, которое придавалось участниками застолья "государевой чаше". Прежде всего при ее потреблении необходимо вести себя подобающим образом, — чинно и благолепно, т.е. не смеяться, как поп Иван, и не скандалить, как Урак Раковский. С другой стороны, поведение последнего также свидетельствует о его почтении к этому ритуалу. С точки зрения Урака, "государева чаша" — настолько священный обряд, что к нему не должны допускаться люди, в чем-то согрешившие, или, выражаясь его словами, к государевой чаше нельзя "приниматься недостойными руками". Ну и, разумеется, чрезвычайно показателен поступок Оверкея Вотоллина, выпившего чарку, несмотря на высказанное Ураком подозрение, что в ней может быть яд. Хозяин дома счел нужным пойти на это, лишь бы прекратить неподобающие препирательства во время столь священного обряда.

Насколько высокое место в системе народных представлений XVII в. занимали царь и царская власть, становится ясно даже из содержания самих "непристойных слов", авторы которых обвинялись в непочтительном отношении к самодержцу. Вот один из наиболее простых и в то же время типичных примеров. В 1668 г. галицкий рассыльщик Патрунька Прокофьев извещал на галицкого пушкаря Стеньку Карпова сына Борнякова: «В нынешнем де во 176-м году марта в 23 день был он, Патрунька, с ним, Стенькою, в гостях за речкою Кешмою в слободке у галиченина посадцкого человека у Конушки Жукова в дому. И Стенька де Борняков, побранясь с ним, с Патрунькою, говорил: "Не током де вас, приставов, собак, он уговорит, и царя уговорит."»<sup>50</sup> Очевидно, что царь для Стеньки Борнякова оставался высшим авторитетом. Желая подчеркнуть свои достоинства, он сопоставил себя с царем как с абсолютной ценностью.

В еще более чистой и непосредственной форме это отношение отразилось в словах миропольского копейщика Ивашки Филимонова, о которых нам известно по доносу приказного человека По-

<sup>49</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 2321. Л. 40—41.

<sup>50</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 384. Л. 491.



луехта Овсяникова (1679): «Марта де, государь, в 9-м числе миропольской копейщик Ивашка Филимонов, пришед в Мирополье в приказную избу, учал грозить ему, Полуехту, да подьячему Лучке Резанову и принес с собою нож за голенищем. Подьячий де Лучка Резанов, увидя у него, Ивашка, тот нож вынул, чтоб он, Ивашка, какова дурна на учинил, и он де, Ивашка, говорил перед ним, Полуехтом, в приказной избе непристойные слова: "Как он царевал преж сего, и впредь будет царевать, а ниhto ему глаза не выколет."»<sup>51</sup> Несмотря на то, что в непристойных словах Ивашки Филимонова не упоминается не только конкретный государь, но персона царя вообще, в них отражено очень интересное представление о том, что значит быть царем — "царевать". В сознании Ивашки Филимонова понятия "царь", "царевать" тесно связаны с представлениями о неуязвимости, полной безопасности. Когда он захотел показать свою независимость по отношению к миропольским приказным людям, он сразу вспомнил о понятиях, так или иначе восходящих к царю и царской власти. Итак, быть царем, "царевать" для Ивашки Филимонова означает быть неподвластным другим людям. Естественно, миропольский копейщик не провозглашал себя царем, он "просто" себя с ним сопоставил<sup>52</sup>.

Еще одним распространенным элементом народного сознания в XVII в. было представление о том, что государь "волен" не только в людях, но и в неодушевленных предметах. Выше уже упоминалось дело, один из участников которого объявлял собственностью царя землю, людей, лошадей и т.п. В материалах еще одного следствия имеется крайне любопытное указание на сходные представления. В 1622 г. коломенский стрелец Меркулко Иванов извещал на певчего дьяка коломенского епископа Рафаила Ивашка Кочурбанова: «Сентября де, г[осударь], в 15 д[ень] в другом часу ночи, пришед тот Ивашка к городовым воротам пьян, в ворота бил палкою, а то стрелец Меркулко был на карауле. И учал де, г[осударь], тот стрелец Ивашку Кочурбанову говорить: "поставь де свои ворота, а то де ворота государевы."»<sup>53</sup> Тут очень важно то, что стрелец Меркуло считает ворота коломенской крепости персонально принадлежащими царю, не отделяя, таким образом, личности царя от управляемого им государства. Поэтому, имея в виду Россию XVII в., вряд ли можно говорить о народных представлениях о государстве отдельно от представлений о личности царя и сущности царской власти. Здесь, по-видимому, речь должна идти о единой (хотя и весьма сложной, состоящей из множества элементов) идеологической системе.

<sup>51</sup> Там же. № 786. Л. 204.

<sup>52</sup> О тесной взаимосвязи между таким "безобидным" сопоставлением и вполне реальным самозванчеством см. ниже.

<sup>53</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 233. С. 417.

Еще одним подтверждением этого является частое отождествление русскими людьми XVII в. понятия "Москва" и персоны самодержца. Так, например, в феврале 1692 г. старорусский стрелец Евдокимко Кирилов сын Бабин извещал на крестьянина Иверского монастыря, погоста Рамышева Старорусского уезда Тимошку Иванова сына Росхожего: "...будучи среди торгового ряду старорушанин посадкой человек Сенка Соколов начал у того мужика, который с ним, Евдокимком, приведен в приказную избу (т.е. — с Тимошкой Росхожим. — П.Л.), лошади торговать и давал тому мужику за тое лошадь полтора рубли, и тот де мужик избранил бранною речью Москву..."<sup>54</sup> Ясно, что старорусский крестьянин бранил Москву не как город и даже не как столицу Российского царства, а как синоним великого государя, что очень хорошо осознавали и в Новгородском приказе, где велось следствие по этому делу.

### **"НЕ ГРОЗИ ДЕ МНЕ, ГРОЗИ ДЕ БОГУ ДА ГОСУДАРЮ"**

Отечественные историки уже давно обратили внимание на ту особую роль, которую играла фигура царя в русской общественной мысли XVII в. Было много попыток объяснить, почему русские люди относились к персоне монарха с таким пиететом. Одной из самых популярных теорий стала концепция так называемого наивного монархизма. Суть ее состоит в том, что русскому народу, прежде всего крестьянам, были присущи представления "о надклассовой сущности царской власти"<sup>55</sup>. Следствием этого являлось отсутствие "сколь-нибудь четкой программы социального переустройства, какого-либо ясно выраженного позитивного идеала"<sup>56</sup>. Отмечалось также, что "поддерживались эти иллюзии и официальной идеологией, выдвигавшей и обосновывавшей тезис о надклассовой сущности самодержавия"<sup>57</sup>.

Все это совершенно бесспорно и подтверждается множеством разнообразных источников. Однако остается вопрос: почему огромные массы народа придерживались "царистских иллюзий", несмотря на то, что на деле надежды на царскую власть оправдывались, мягко говоря, далеко не всегда? Что лежало в основе многолетней народной веры в царя? Неужели только наивность?

С другой стороны, уже несколько десятилетий продолжается изучение официальной идеологии государственной власти XVII в.,

<sup>54</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 4205. Л. 93.

<sup>55</sup> Шульгин В.С. Общественная мысль. // Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2. С. 38.

<sup>56</sup> Там же. С. 37—38.

<sup>57</sup> Там же. С. 38.

начатое русскими историками еще в конце XIX в.<sup>58</sup> Важным этапом этого изучения стала выдвинутая Б.А. Успенским концепция о сакрализации царя в "русском сознании" (термин самого Б.А. Успенского). Однако, хотя сам Б.А. Успенский и его последователи — сторонники так называемой семиотической школы — пользуются весьма широкими и расплывчатыми определениями вроде "русского сознания", "идеологии эпохи" и "русского религиозно-политического мышления" при анализе источников, на которые они ссылаются, становится ясно, что эти источники в подавляющей своей массе непосредственно связаны с официальной государственной идеологией. Поэтому вопрос о том, каким образом в представлениях простых людей отражалась эта официальная идеология, утверждавшая в той или иной форме в течение XVII в. божественность высшей власти в государстве, остается пока открытым.

Ответить на него, думается, в какой-то мере могут помочь материалы следственных дел о "непригожих речах".

При чтении документов, связанных с государевыми делами, бросается в глаза частое параллельное упоминание русскими людьми XVII в. понятий "Бог" и "государь" ("великий государь"). Порой они настолько сближаются, что превращаются практически в синонимы, а иногда даже в устойчивую формулу "Бог и великий государь", "Бог да государь" и т.п. Так, в апреле 1677 г. некий Ивашка Алексеев сын Лишкин в ответ на "непристойное слово" стрельца Аверчки Рычагова (г. Михайлов) потребовал, "чтоб он (Аверчка. — П.Л.) боялся Бога и великого государя"<sup>59</sup>. Аналогичный случай произошел в апреле 1685 г. в Старорусском уезде. В ходе ссоры между двумя крестьянами Снежского погоста Трофимкой Анисимовым и Яшкой Хиловым из-за каких-то денежных дел Яшка «учал... ево, Трофимка, бранить и говорить: "Я де тебе ноги переломаю". И он де, Трофимко, сказал ему, Яшке: "Я де тебя не боюсь, а боюсь де Бога и великих государей и потом властей своих, и они де мне ног не ломали"»<sup>60</sup>. Нетрудно заметить, что оба эти высказывания почти уравнивают высшую потустороннюю силу — Бога со смертным царем. Это не должно выглядеть преувеличением, поскольку во втором случае прямо говорится: "... боюсь де Бога и великих государей и потом властей своих..." (курсив мой. — П.Л.), т.е. Бог с государем стоят как бы на одной ступени в иерархической системе ценностей Трофимки Анисимова.

<sup>58</sup> См.: Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883; Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916; Савва В.И. Московские цари и византийские василевсы. Харьков, 1901, и др.

<sup>59</sup> РГАДА. Ф. 210. Московский стол. № 529. Столпик 3. Л. 238.

<sup>60</sup> Там же. Ф. 159. Оп. 3. № 2232. Л. 238; № 2438. Л. 1.

Однако боязнь высших сил — это только одна из возможных форм отношения к ним. Вторая и не менее важная — надежда на их помощь и содействие. И здесь тоже Бог и государь часто объединяются. Примером этому может служить извет сидельца Болховской тюрьмы холопа окольничего Степана Гавриловича Пушкина Якушки Григорьева на другого тюремного сидельца Микитку Сорокина: "В прошлом де во 163-м году (1654. — П.Л.) декабря в 6 день болховские тюрьмы сидельцы Талетцкого острогу полковый казак Ивашка Коморичев да Микитка Сорокин ходили для милостыни в мир и, пришед из миру в тюрьму, меж себя побранились, и Никитка де тому Ивашку говорил: "На кого де ты, мужик, блядин сын, надеешься?" И Ивашко де против тово отмолив: "Надеюсь де я на бога да на государя, холоп де я ево, государев"»<sup>61</sup>.

Любопытно также, что "Бог да государь" могли восприниматься даже как своего рода коллективный опекун. В августе 1623 г. казаки станицы Купреяна Иванова (дело велось в Калуге) показали: «Были де они на нижнем кабаке и при них побранились меж себя пьяны их же станицы казаки Васька Вешняков, Митрошка Микифоров. И Васька де Митрошке говорил: "живешь де ты подле дяди". И Митрошка де молил: "у меня де Бог да государь дядя"»<sup>62</sup>. Характерно, что Митрошка Микифоров, по-видимому, был сиротой, поэтому и считал своим ближайшим "родственником" и защитником "Бога да государя".

Люди иногда пытались найти и конкретное применение своей вере в "Бога да государя". В июле 1648 г. ливенец сын боярский Степанко Мезинцев извещал на ливенца же сына боярского Панкрашку Мезинцова: "В нынешнем во 156 г. перед Дмитриевым днем, а в котором числе, того не упомнит, были де мы в гостях у ливенца, с[ына] б[оярского], у Аристка Потапова, и тот де Панкрашка Мезинцев почел задирать со мною и браниться за то, что брат его родной Пантелей, как сжег у меня одонья ржи, и я де ему почел говорить: "поди де от меня, Панкратка, прочь, расправляюсь де я с тобою Богом да государем, и г. (?) воеводы и губными старосты"»<sup>63</sup>. На первый взгляд, может показаться, что "государь" просто упоминается в одном ряду с воеводами и губными старостами, но при более внимательном чтении, становится очевидным, что в словах С. Мезинцева единство "Бога да государя" в полной мере сохраняется, а все остальные персонажи остаются на втором плане.

Но самое поразительное заключается в том, что подчас это единство встречается и в самих "непригожих речах". Например, по

<sup>61</sup> Там же. Ф. 210. Белгородский стол. № 346. Л. 122—123.

<sup>62</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 170. С. 312.

<sup>63</sup> Там же. № 311. С. 566.

словам попа Покровской церкви села Козьминки Сокольского уезда Андрея и капрала Ивана Ходакова, сокольский драгун Богдашко Ведищев 20 мая 1651 г. утверждал во время "размолки", что он "страшен Богу да государю"<sup>64</sup>. Правда, сам Ведищев это отрицал, настаивая на том, что на самом деле его фраза была совершенно безобидной и, напротив, подчеркивала его преданность верховной власти: "Страшен де я Бога да государя, а вас не боюсь"<sup>65</sup>. Для нас, однако, существенно, что как в первом, так и во втором случае в полной мере просматривается единство "Бога да государя".

Есть и случай, когда обвиняемый в произнесении подобного же "непригожего слова" признался, что действительно молвил его "в сердцах". В июле 1642 г. козловец Степан Казначеев сообщил: «Был де он в городе в ряду и почел де он, Степан, говорить козловцу сыну боярскому Остафью Гольцову, что отдай мою саблю. И он де, Остафий, почел ему говорить: "Не грози де мне, грози де Богу да государю"»<sup>66</sup>. О сущности и мотивах такого рода странных высказываний будет идти речь ниже, здесь же важно опять-таки констатировать объединение понятий "Бог" и "государь", пусть и в весьма специфическом контексте "непригожего слова".

Может быть, речь идет "просто" об устойчивом словосочетании, формуле, реально не влиявшей на сознание русских людей XVII в.? Поэтому важно отметить и другой контекст, в котором это словосочетание ("Бог да государь") употреблялось.

В 1676 г. приезжий человек, крепостной крестьянин Ф.Г. Плещеева "иконник" (т.е. иконописец) Тимошка Ананьин, живший в деревне Мордовке Суздальского уезда, обвинялся в Ржеве Володимировой ржевским стрельцом Микифоркой Степановым сыном Новоторжцем в произнесении "непристойных речей" и в расспросе сказал: «В нынешнем де во 184-м году генвоя в 15 день на кружечном де дворе стрельцу Тараски Варашилову против ево, Микифоркова, извету про величества великого государя никаких слов не говаривал, а говорил де я: "На иконне де пишу лик царя небесного оброз", и стал де меня спрашивать стрелец Тараска Ворашилов: "Чей де крестьянин?" И я де сказал: "Божей и великого государя, потом государя своего Федора Григорьевича Плещеева крестьянин"»<sup>67</sup>.

Здесь по существу речь идет о самом важном для каждого человека во все времена — его самоидентификации. К сожалению, среди простых русских людей XVII в. невозможно провести социологический опрос, чтобы выяснить, кем они себя считали, как они понимали свое место в обществе и в мире. Поэтому приходится

<sup>64</sup> Там же. № 155. С. 259.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 73. С. 131.

<sup>67</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 716. Л. 175—176.

довольствоваться случайными упоминаниями, сохранившимися в источниках, созданных вовсе не с целью осветить мировоззрение крестьян, посадских людей, мелкого служилого люда и т.д. Но и те данные, которые сохранились, в частности, в материалах "слова и дела государева" заслуживают самого серьезного анализа.

Характерен сам вопрос. В большом количестве изученных нами следственных дел не удалось обнаружить ни одного, где бы кто-либо из участников задал бы другому вопрос в форме "Кто ты?" или схожей. Зато вопрос "Чей ты (крестьянин, холоп, человек)?" встречается неоднократно. Думается, это неслучайно. По-видимому, сознание "человека XVII в." (как бы ни была условна и далека от реальности эта формула) не предполагало существование личности вообще, вне связи, во-первых, с сословной принадлежностью, во-вторых, с принадлежностью какому-либо лицу.

Итак, что же отвечает крестьянин Тимошка Ананьин на вопрос "Чей ты?" (т.е. кому он принадлежит?)? Выяснилось, что, по его мнению, в первую очередь он — человек Божий и великого государя и лишь *потом* принадлежит своему хозяину — помещику Ф.Г. Плещееву. Любопытно, что стрелец Тараска Ворошилов спрашивал у Тимошки Ананьина, чей он *крестьянин*, т.е. явно хотел узнать, кто его реальный владелец, и все равно "иконник" счет нужным идентифицировать себя вышеуказанным образом. Итак, в представлениях Тимошки Ананьина, крепостного крестьянина, существует некая иерархия ценностей, в которой наивысшее место занимают Бог и великий государь. Им принадлежат все люди и при этом, видимо, на схожих основаниях. Иными словами, государь владеет людьми на том же (или почти на том же) основании, что и Бог, т.е. как высшая, верховная сила<sup>68</sup>. Своему непосредственному владельцу же Ананьин принадлежит уже на качественно иной основе — на основе крепостной зависимости.

Однако социальный строй, существовавший в России XVII в., подразумевал наличие "государевых людей" как таковых, т.е. принадлежавших ему не только как верховному правителю или высшей силе, сопоставимой с Господом Богом, но на основе вполне земного феодального права. Такими "государевыми людьми" считались очень многие категории населения — от всех групп служилых людей до черносошных крестьян. Поэтому очень важно знать, как себя определяли представители этих социальных групп. Отчасти это можно проследить и по нашим источникам.

<sup>68</sup> Это можно проиллюстрировать также словами Якова Рейтенфельса, писавшего в 70-е годы XVII в.: "... все его (московского царя. — П.Л.) подданные открыто признают, что все они целиком и все их имущество принадлежат Богу и царю..." (Рейтенфельс Я. Сказания о Московии // История России и дома Романовых в мемуарах современников: Утверждение династии. М., 1997. С. 312).

В 1686 г. новоосколец Меркул Расохин, извещавший государево дело на черного старца Иону, сообщил: «В нынешнем де во 194-м году февраля под 14 число в ночи сидел де у новооскольца сына боярского у Ивана Климова в дому и пил вино с черным старцам с Ыоною, и в то де время он, черной старец, спросил у него, Меркула: "Чей де ты крестьянин?", и он де, Меркул, сказал: "Я де Божей да ваш, великих государей, человек, и он де, старец, против того молвил: "Коли де ты государев человек, а как де ты будешь в монастыре, тогда де ты и меня назовешь государем"»<sup>69</sup>. К сожалению, неясна точная сословная принадлежность Меркула Расохина. С одной стороны, старец Иона спрашивает его, чей он крестьянин, с другой, во-первых, в материалах дела он проходит как просто "новоосколец", что обычно характерно для служилых людей, во-вторых, трудно себе представить, что крестьянин мог пить вино "в дому" у сына боярского (хотя, правда, из материалов следственных дел известен даже случай, когда помещик пригласил на обед своих крепостных). В любом случае ясно, что Меркул Расохин — "государев человек", и в этом качестве он себя и определяет. Но показательно, что и он говорит о себе: "Я де Божей да ваш, великих государей, человек". Тем самым в сознании Меркула реальная принадлежность его государю как "государева человека", т.е. на основе феодального права сливается с сакрализованной принадлежностью "Богу да государю" как высшим ценностям.

В еще более четком виде это представление зафиксировано в материалах дела, относящегося к более раннему времени. По словам белозерца Бориса Веневитинова, другой белозерец, Прокофий Тюплев, рассказал ему, что «в нынешнем де во 156 г. в Дмитриеву субботу (ноябрь 1647 г. — П.Л.), говорил де на беседе у белозерца у Дорофея Ильина, белозерца ж, и тверитина и рязанца Ивана Федорова сына Мятлева кр[естьянин] Гаврилка Савельев, прозвище Томилка, побранясь с кр[естьянином] с Нестерком Ларионовым, что отписан на г[осударя], по челобитью Федора Шарова, из Ларионовы вотчины Остафьева. И Иванов де кр[естьянин] Мятлева Томилка почал его, Нестерка, лаять матерны и спросал: "чей де ты крестьянин?" А Нестерка спросал его, Томилка, а ты де чей крестьянин?" И он де, Томилка, сказал: "я де государя своего И.Ф. Мятлева крестьянин". Да он же, Томилка, спросал его, Нестерка, опять: "ты де, блядин сын, чей крестьянин?" И Нестерка сказал: "я де Божий да г[осударя] ц[аря] и в [еликого] к[нязя] А[лексей] М[ихайловича] в[сеа] Р[осии] крестьянин". И он де, Томилко, сказал ему, Нестерку, матерны и с государевым именем"»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1199. Л. 259—260.

<sup>70</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 214. С. 374.

Один из участников этого не самого дипломатичного диалога Гаврилка (Томилка) Савельев, определив себя как крестьянина своего помещика, задает вопрос собеседнику о том, чей он крестьянин, явно желая получить ответ, кому, какому владельцу он принадлежит в юридическом смысле. Возможно, зная, что Нестерка "отписан на государя", Гаврилка надеялся поставить его этим вопросом в трудное положение. Однако в ответе Нестерки звучит уже знакомое нам слияние принадлежности "Богу да государю" как высшей ценности с принадлежностью государю отписанного на царя крестьянина как "государева человека". Именно это и вызвало, на первый взгляд, неадекватную реакцию со стороны Гаврилки Савельева<sup>71</sup>.

Таким образом, в сознании русских людей XVII в., независимо от их социального статуса, присутствовало представление о "Боге и государе" как о высшей ценности. Однако можно ли в связи с этим говорить об обожествлении царя, царской власти в народных представлениях XVII в., и если да, то в каком смысле? Иными словами, полностью ли сливались в народном сознании Бог и государь, или их взаимоотношения были более сложными и неоднозначными?

Между прочим, некоторые данные о том, что обожествление царя в народном сознании XVII в. в принципе было возможно, в следственных делах есть. К февралю 1667 г. относится крайне любопытное государево дело, возникшее в результате извета прапорщика Осипа Соболякова на войта села Юринова под Севском Федьку Юринова. В допросе Осип Соболяков сказал: «Посылан де он, Осип, из Новагородка Северского в Севеск з драгуны, а с ним были в провожатых солдаты, и приехал в село Юриново и послал к войту к Федьке Юринову подорожную великого государя за красною печатью с салдаты с Куземкою да з Гришкою для подвод. И тот де Федька у подорожной великого государя печать искусал зубами, а он, Осип, учал ему, Федьке, говорить про печать и про подводы под себя и под салдат, и тот де Федька ему сказал: "Указу де великого государя не слушаю и подвод не дам". И он де, Осип ему, Федьке, почал говорить: "В ково де ты, мужик, веруешь, что великого государя указу не слушаешь, подвод не дашь?" И Федька ему, Осипу, сказал: "Верую де я Спасу да чернцом, а назвал чернцов манархами, а царю де я вашему не верую и креста не целовал, и целовать и веровать не хочу, и веровать не верую. А есть ли бы были у меня [очи], и разумом бы своим царем вашим владел, и поверх бы деревья ходил"»<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Отметим, что реакция Гаврилки вовсе не была случайной; она связана с определенной путаницей в народных социально-политических представлениях XVII в. Об этом см. ниже.

<sup>72</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 596. Л. 372—373.



Бросается в глаза уже вопрос Осипа Соболякова, вызванный реакцией на откровенные "непристойные слова": "В ково де ты, мужик, *веруешь*, что великого государя указу не слушаешь..?" Этим вопросом прапорщик несомненно хотел удостовериться, признает ли войт высшую идеологическую ценность России XVII в. — "Бога да государя". В идеале "правильный" ответ, по-видимому, должен был бы звучать так: "Верую я в Бога да в великого государя, крест я ему целовал" и т.п. Однако Федор Юринов продолжил "воровать" и выдвинул свое понимание главного объекта веры. Может показаться, что он полностью отвергает авторитет царя, последовательно отрицая его роль как высшей ценности. Но на самом деле, речи войта показывают, что в его сознании произошло абсолютное обожествление царя, пусть и со знаком минус. Федька, заявляя, что он царю "вашему" не верует и креста ему не целовал, провозглашает, что он верует "Спасу да чернцом" (т.е. монахам, а в данном контексте, возможно, духовенству в целом). Таким образом, для него вера в православного Бога — Иисуса Христа (Спаса) и его служителей на земле (чернцов) делает невозможным веру в государя и совершение ритуала, связанного с признанием его авторитета — целование креста. Очевидно, что Федор Юринов воспринимает веру в великого государя, хотя и отрицая ее, как веру религиозную, сопоставимую с классической православной верой. Иными словами, для него верить и в Спаса, и в государя — все равно, что верить в двух богов, вещь невозможная для подлинного христианина. Поэтому вера в Спаса и чернцов-"манархов", если верить доносу Осипа Соболякова, вытеснила в его сознании веру в царя и бояр.

Правда, в отношении пассажа Федьки Юринова возможна и другая трактовка. Он как житель территории, еще недавно входившей в состав другого государства — Речи Посполитой, мог, таким образом, отрицать свою лояльность России путем отрицания авторитета ее правителя. Однако в любом случае чрезвычайно характерно, что он воспринимал русского царя как бога, только "неправильного", "вашего". Подтверждением этого служит его весьма своеобразное высказывание: "А есть ли бы были у меня очи, и разумом бы своим царем вашим владел, и поверх бы деревья ходил". В представлении войта гипотетическая власть над царем могла быть связана с обладанием сверхъестественными способностями. Он, фактически, приравнивает "владение" царем к такому специфическому занятию, как хождение поверх деревьев. В этом сопоставлении царь выступает как фигура, безусловно, сакральная, хотя и с негативным оттенком.

## "ДЛЯ ЧЕВО МЕНЯ ТЫ НАЗЫВАЕШЬ ЦАРЕВЫМ СЫНОМ У НАС ДЕ ТО ЗЕМНОЙ БОГ"

Для того, чтобы понять характер и степень сакрализации царя и царской власти в народных представлениях XVII в., нужно, в частности, подвергнуть тщательному анализу различные наименования, употреблявшиеся русскими людьми XVII в. в отношении великого государя. При этом необходимо иметь в виду и то, что отсутствие определенных эпитетов, известных, например, по памятникам официальной идеологии, может также служить своего рода источником. Плодотворность такого подхода была уже продемонстрирована Б.А. Успенским. С точки зрения последнего, в XVII в., особенно при Алексее Михайловиче, происходит "глубокая перемена в представлениях о природе царской власти"<sup>73</sup>. В основе этой перемены лежала "византинизация русской культуры" и, вследствие этого, сакрализация царя по византийской модели. Действительно, широко известно, что в правление Алексея Михайловича связи с греками и обращение к византийской традиции стали гораздо более интенсивными. Наиболее ярко это отразилось в церемониях русского двора, а также в официальной идеологии. Но насколько эта "византинизация" проникла в народную толщу, и как она повлияла на собственно народные социально-политические представления?

Пожалуй, наиболее характерным "сакральным" эпитетом царя можно считать наименование его "земным богом". Б.А. Успенский, специально занимавшийся историей этого эпитета, считал, что в XVII в. "... свидетельства о бытовании этого выражения восходят к периферийным источникам (т.е. термин "земной бог" в отношении царя в XVII в. встречается только в документах, созданных иностранцами или в косвенных упоминаниях. — П.Л.)<sup>74</sup>, а «в собственно русских источниках название "земной бог" или "земное божество" фиксируется ... с середины XVIII в.<sup>75</sup>». Распространение этого выражения исследователь рассматривает как одно из проявлений византизации социально-политических представлений в России. Однако на самом деле наименование царя "земным богом" встречается в материалах следственных дел о "непригожих речах", причем одно из этих следственных дел опубликовано Новомбергским. В 1649 г. проходивший свидетелем по "государеву делу" курский сын боярский Иван Борзенко в своих показаниях рассказал: "Курчане де Иван Пашков (тоже сын боярский. — П.Л.) да дьячок Нежданка у него были, а он де, Иван, пьян был, а слышал де он от жены своей, что Иван Пашков бранился с дьячком, а говорил Иван дьячку: чей

<sup>73</sup> Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 127.

<sup>74</sup> Там же. С. 144.

<sup>75</sup> Там же. С. 95.

де ты? И дьячок ему сказал: я де государев, и Афанасья и Кирила церковный дьячок. А дьячок де Иван говорил: а ты де чей? И Иван де сказал: я де х[олоп] государев, наш де г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] А[лексей] М[ихайлович] в[сеа] Р[осии] выше Афанасья и Кирила. И дьячок де ему сказал: г[осударь] де ц[арь] бог земной, а Афанасью и Кирилу молится"<sup>76</sup>.

Второе обнаруженное нами наименование царя "земным богом" относится к 1654 г. Драгун Комарицкой волости Чемлижского стана деревни Липниц Екимка Гаврилов сын Мешок обвинялся в том, что он на крестинах у драгуна той же деревни Левки Прокофьева сына Котова назвал некоего Игнатку Козасовцова "царевым сыном". И, если верить извету, "... он де, Игнатка, за то ево слово учел бить по щекам и ударил Екимку с трожды и с четырьже посахам по плечам: "Для де чево меня ты называешь царевым сыном, у нас де то земной бог"<sup>77</sup>.

Свидетельствует ли наименование царя "земным богом" русскими людьми середины XVII в. о полном обожествлении фигуры монарха в народных представлениях, элементы которого уже были зафиксированы нами в высказываниях войта Федьки Юринова в 1667 г.? Думается, что в действительности все было несколько иначе. Отметим пока, что, во-первых, известные нам случаи наименования царя "земным богом" относятся к времени правления Алексея Михайловича, а, во-вторых, что этот эпитет, уже существовавший в народных представлениях в середине XVII в., в то время еще практически не применялся в официальной идеологии. С другой стороны, интересно, что нам не удалось обнаружить ни одного случая использования в отношении царя определения "святой", которое как раз именно в этот период получает широкое распространение в русской книжности под бесспорным греческим влиянием. Наоборот, есть пример крайне отрицательной реакции даже на эпитет "святой" в титулатуре патриарха ("святейший патриарх"), который никоим образом не был связан с сакрализацией личности предстоятеля русской церкви, а лишь подчеркивал его принадлежность к духовному сословию. В феврале 1626 г. костромские воеводы писали царю: «В нынешнем, г[осударь], во 134 г., февраля в 6 д[ень] прислана, г[осударь], твоя государева грамота к нам, х[олопам] т[воим], разспросить накрепко посадского человека Захарка Засухина: у Ильи пророка на обедне на отпуске многолетье отца твоего, в[еликого] г[осударя], с[вятейшего] п[атриарха] Ф[иларета] Н[икитича] М[осковского] и в[сеа] Р[осии] пел ли, и буде пел, и как он многолетье пел, и Гаврилка Могутов в те поры про отца твоего такое

<sup>76</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 299. С. 553.

<sup>77</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 288. Л. 360.

непригожее слово говорил ли: "как де умолит у Бога и станет прощать, тогда и свят будет"»<sup>78</sup>.

В следственных делах о "непригожих речах" встречается и наименование монарха "земным царем". Так, в 1671 г. в Землянске воронежец стрелецкий сотник Федор Иванов сын Пивоваров извещал на землянского посадского человека Ротьку Сапожника: "В нынешнем де во 179 году тово же числа (20 июля) в Землянском на торгу против двора черкашенина полкового казака Ивана Ревы говорил де он, Ротка, неистовныя речи: "Я де царя земного не боюсь, а не токмо де тебя, Федора Пивоварова"<sup>79</sup>. Эпитет "земной царь" явно подразумевает связь монарха с Царем Небесным, т.е. с Богом. Параллелизм "Царя Небесного" и "царя земного" в весьма характерной форме проявился, например, в "непригожих словах" неизвестного нам по имени старца-колодника, томившегося в 1645 г. в приказе Большого дворца. Согласно извету подьячего этого приказа Афоньки Мотякина, этот старец якобы говорил: "... я де [не боюсь] земного царя, боюсь де небесного, слуга де я небесного царя, а не земного..."<sup>80</sup>. Употребление терминов "царь земной" и "Царь Небесный" в таком контексте бесспорно указывает на присутствовавшую в народных представлениях взаимосвязь "великого государя" и Бога. Характер этой взаимосвязи в какой-то степени проясняет еще один эпитет в отношении царя, встречающийся в одном из "государевых дел". В 1676 г. козловец сын боярский Иван Аленинской извещал на козловского же стрельца Осташку Чернеева, что в том же году «... октября в 2 день в Козловском де уезде в селе Топтыкове на беседе у вдовы Микифоровской жены Борсукова у Марьи козловской стрелец Осташка Чернеев росчитался во брани с козловцом сыном боярским села Назарьева с Микитою Ряпчиковым ... и стрелец де Осташка Чернеев козловцу сыну боярскому Миките Ряпчикову в росчете молвил: "Ты де, жонку подговоря, бега". И он де, Микита Ряпчиков, противу того ему, стрельцу, молвил: "В вине де моей волен великий государь помазаник божий"»<sup>81</sup>. По существу, выражение "помазаник божий" предполагает вполне определенную форму взаимоотношений между царем и Богом: Бог дарует царю некую благодать (или "харизму" — греческий термин, которым обычно пользуются современные ученые), на основании которой царь получает свой статус и право исполнять свои функции. Таким образом, анализ наименований царя, встречающихся в следственных делах о "непригожих речах", показывает, что сакрализация царя и царской власти в народных представлениях XVII в. (по

<sup>78</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 24. С. 25.

<sup>79</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 678. Л. 203.

<sup>80</sup> Московская деловая и бытовая письменность XVII в. М., 1968. С. 233.

<sup>81</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 743. Л. 105.

крайней мере, в представлениях значительной части людей XVII в.) имела место. Но при этом необходимо иметь в виду следующее. Называя царя "помазанником божьим", простой русский человек XVII в., конечно, не проделывал в голове никакого логического анализа, он употреблял это выражение, скорее всего, чисто автоматически. Как писал, имея в виду средневековую Западную Европу, М. Блок в своей "Апологии истории": "Помазание короля наверняка трактовалось в XII в. как священнодействие — слово, несомненно, полное значения, но в те времена еще не имевшее гораздо более глубокого смысла, который придает ему ныне теология, застывшая в своих определениях и, следовательно, в лексике"<sup>82</sup>. И все же само бытование подобного термина в народе весьма показательно.

Своеобразным проявлением сакрального статуса царя в народных представлениях стало признание его особого места по отношению к православной церкви.

Очень характерным материальным воплощением этого взгляда служит дело по обвинению в "непригожих речах" тобольского Софийского дома сына боярского Бориски Матвеева (Енисейск, январь 1629 г.). Проходивший свидетелем тобольский сын боярский Борис Толбузин "в роспросе сказал": "... в нынешнем де ... во 137-м году звал ево, Бориса, Максимко Перфирьев к себе пива пить, и как де он пришел к Максимку Перфирьеву и в те поры вышел ис казенки Бориско Матвеев пьян и учал ему, Борису, говорить: присланы де вы в Енисейской острог для сыскного дела, а за твое государево дело не стоят, Василей де Аргамаков (енисейский воевода. — П.Л.) еретик и изменник, продает тунгусским людям сабли и пансыри, а в церкви де устроил себе по царски место и ставитца по царски"<sup>83</sup>. В обвинениях Бориса Матвеева по адресу воеводы отразилось представление о том, что царь во время церковной службы занимает какое-то особое место в храме. Вероятно, он что-то слышал о так называемом "царском месте", устраивавшемся для монарха в московских соборах и церквях<sup>84</sup>. И, хотя сведения сибирского дворянина были весьма неточны и расплывчаты, главным для него было, очевидно, то, что "великий государь" участвует в богослужении не наравне с другими верующими, но "ставитца по царски".

Кроме того, очень любопытно, что Борис Матвеев, обвиняя воеводу в поведении, близком к самозванчеству, т.е. в преступлении, направленном против царя, называет его "еретиком и изменником". Тем самым он дает понять, что для него оскорбление монарха — не только измена, но и ересь. Безусловно, это следует признать еще од-

<sup>82</sup> Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М., 1986. С. 95.

<sup>83</sup> РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. № 16. Л. 288.

<sup>84</sup> См., например, об этом: Забелин И.Е. Домашний быт русских царей. М., 1872. С. 325 и сл.

ним подтверждением того, что в народных представлениях XVII в. царь воспринимался в качестве фигуры сакральной.

Есть и другие примеры. 17 сентября 1689 г. приходской поп Архангельской церкви г. Суджи Лаврентий Захарьев сообщил: «Сево числа в Судже в соборной церкви за многолетное здоровье великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и великие государыни благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всяя Великия и Малыя и Белья Росии самодержцев соборне молебствовали, а после молебства были они на дворе великих государей в Судже, где жи[вут?] воеводы, у воеводы у Кондратья Борисовича Борисова, ели хлеб, а после стола с судженским успенским протопопом Васильем Шевандриным был у них о скуфьях и о шапках сщот, и он де, Лаврентей, ему, протопопу, говорил, что в новых шестадневах московской печати напечатано, что попом, приходя в церковь, шапок не сывая. А он де, протопоп, ему, Лаврентью, сказал: "Ты де говоришь своим вымыслом, а в книгах тово не напечатано... И он де, Лаврентей ему, протопопу Василью, сказал: "Будет де ты московской печати шестадневам не веришь, а то на великих государей хулу возлагаешь"»<sup>85</sup>. Здесь прежде всего обращает на себя внимание то, что, с точки зрения попа Лаврентия, сомнение в истинности Шестоднева (книги "божественной") представляет собой "хулу" прежде всего не на Бога и даже не на церковь, а на великих государей. В этом смысле очень важно, что речь идет не просто о шестодневах, а о "шестодневах московской печати", т.е. поп Лаврентий подчеркивает, что главное в шестодневах — то, что их издание санкционировано светской властью, царем ("московская печать"). Наконец, характерно, что это высказывание, ставящее царя как бы выше церкви, принадлежит не мирянину, а представителю духовного сословия, приходскому священнику. Поп Лаврентий, отстаивая право не снимать шапок в церкви как символ высокого положения своего сословия, ссылается не на какие-либо исконные сословные привилегии или на присущий священническому чину особый статус, а на священную книгу, подтвержденную авторитетом великих государей.

Еще одним подтверждением того, что в глазах множества простых людей XVII в. царь являлся подлинной сакральной ценностью, может служить признание его превосходства над всеми сановниками, включая церковных, в том числе и патриарха. Следы этого представления могут быть обнаружены в следственном деле 1626 г. по обвинению тюремного сидельца холопа боярина Д.М. Пожарского Богдашки Шишкина в "непристойных словах". Выступивший в роли извечника тюремный сиделец Орстик Сениюшин заявил: «В нынеш-

<sup>85</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1515. Л. 144—145.

нем де во 132 г. перед Петровым заговейным в субботу принесли к ним в тюрьму милостыни хлеба и они де почели меж себя тое милостыню делить, а с ними де тут же в тюрьме сидит б[оярина] к[нязя] Д.М. Пожарского человек Богдашка Шишкин, и осердясь де тот Богдашко, учел их лаять: "по что де вы милостыню заделаете, хотя бы де тут в тюрьме сидел князь, или боярин, или де бы г[осударь] с[вятейший] патриарх, и я б де и тому про милостыню не спустил". А говоря де то слово излаля матерны»<sup>86</sup>.

Несколько иначе та же история звучит в изложении свидетелей. Четыре тюремных сидельца, очевидцы "воровства" Богдашки Шишкина, показали: «Посылан де тот Богдашка из тюрьмы в мире брать милостыни, и, пришед из миру пьян, и учинилась у него побранка с разбойником, с Орсиком Сенюшкиным, про милостыню; и тот де Богдашка говорил сидельцу Орсику: "за что де меня изобижаєте в милостыне, яз де не боюся ни князей, ни бояр, ни вас, сидельцев, только бы де князи и бояре сидели в тюрьме со мною, опричь государя"»<sup>87</sup>. При этом, по словам еще одного тюремного сидельца, Федьки Бешеного, когда на следующий день "тот де Федька наутрие его, Богдашка, допросил: "которому ты патриарху лалял, один де у нас государь патриарх на Москве?" ... Богдашко ему сказал: "много де патриархов на свете".

Таким образом, патриарх Филарет, несмотря на свой титул, не смог убедить холопа Богдашку Шишкина, в том, что он — тоже "великий государь". Тюремный сиделец мог представить рядом с собой в тюрьме бояр и князей, даже "государя святейшего патриарха", но никак не царя. В его представлении, патриархов на свете много, а царь, великий государь — один. Конечно, раз уж Богдашко знал о существовании других патриархов помимо московского, он должен был знать и о существовании носителей высшей светской власти в зарубежных странах (например, о польском короле, о котором прекрасно знала вся Россия послесмутного времени). Но великий государь, с точки зрения Богдашки, тем не менее единственный в своем роде и находится на принципиально более высокой ступени в его иерархии ценностей, чем все остальные. Этот взгляд, думается, может быть связан только с признанием за царем специфического сакрального статуса.

Отражением сакрального статуса царя может служить и распространение в XVII в. в народе представление о том, что для обращения к великому государю нужно получить санкцию свыше — со стороны какого-либо святого. В 1673 г. тобольские воеводы писали в своей отписке в Москву: "В нынешнем во 181-м году марта в 17 день

<sup>86</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 237. С. 431.

<sup>87</sup> Там же. С. 431—432.

на праздник твоего великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белья России самодержца... святого праведного Алексея [человека] Божия подал нам, холо[пам] вашим, Матвей гру[зинец] за рукою челобитную ево, написано есть де [за ним], Матвеем, ваше великих государей великое царьственное страшное тайное дело, а сказать де ему опричь тебя, великого государя, никому невозможно, и мы, холопи ваши, ево, Матвея, допрашивали, зачем ему того дела сказать нельзя, и Матвей нам, холопом вашим, сказал, что будто ему о том было явление и опричь тебя, великого государя, того дела иному никому не сказывать"<sup>88</sup>. Хотя в этом следственном деле не сохранилось содержания "великого царьственного страшного тайного дела", важно, что грузинец Матвей решил его известить после "явления", т.е. после того, как ему явился некий святой и повелел это сделать.

Это далеко не единственный пример. В ряде случаев известны даже конкретные святые, которые побуждали людей извещать "государево слово и дело." Так, в 1653/54 г. крестьянин Верховной волости Галицкого уезда вотчины боярина Н.И. Романова Ивашко Сипов, извещавший государево дело на другого крестьянина этой же волости Фомку Павлова, рассказал: "Пришел де он, Ивашка, к Москве молитца Богородице да Филипу митрополиту, и он, Ивашко, ходил в соборную церковь, и Филип де митрополит велел сказать за собою государево дело..."<sup>89</sup> Интересно, что здесь в роли святого-побудителя выступает именно святой Филипп митрополит, хотя Ивашко Сипов молится, наряду с ним, также и Богородице. Дело это происходило спустя год или два после официальной канонизации митрополита Филиппа, и показательно, как быстро распространилась популярность в самых широких слоях населения (напомним, что речь идет о крепостном крестьянине достаточно отдаленного от Москвы уезда) нового культа. При этом необходимо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, митрополит Филипп был необычным святым, его подвиг заключался в отстаивании "правды" перед лицом государя; пропаганде этого подвига служила помпезная церемония перенесения его останков из Соловков в Москву в 1652 г., организованная Никоном при участии Алексея Михайловича. Во-вторых, как известно, важнейшим элементом русской народной религиозности было специфическое восприятие культа святых вообще, выражавшееся, в частности, в их так называемой "специализации". "Крестьянина мало интересовали подробности жизни святого, какие подвиги христианского смирения он совершил, он мог это просто не знать и часто действительно не знал.

<sup>88</sup> РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. № 885. Л. 1—2.

<sup>89</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1202. Л. 4.



Но он хорошо помнил, что например, Флор и Лавр покровительствуют лошадям, Власий — коровам, Настасий — овцам, Василий — свиньям, Мамонтий — козам, Терентий — курам, а Зосима и Савватий Соловецкие — пчелам. С этой целью составлялись специальные списки святых, в которых указывалось, в каких случаях к какому святому обращаться за помощью..."<sup>90</sup> Вполне возможно, что в обстановке пропаганды нового общегосударственного культа в народной среде могло возникнуть представление о том, что св. Филипп "отвечает" за поиски "правды" перед государем простых людей и, в частности, за главное средство таких поисков — извещение "государева слова и дела". Однако, конечно, пока материала для далеко идущих выводов недостаточно.

Подобный же случай, произошедший в 1686 г. в Москве, привел к образованию огромного следственного дела из нескольких десятков листов, хотя по существу действия и побудительные мотивы его главного героя ничем не отличаются от действий крестьянина Ивашки Сипова, которому св. Филипп в соборной церкви велел сказать "государево дело".

12 апреля 1686 г. в 6-м часу утра в хоромы великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича был задержан "неведомо какова чину человек", требовавший, чтобы о нем доложили великому государю и великой государыне царице Наталии Кирилловне. "А в роспросе сказался приказу Большие казны подъячей Тимошкою зовут Назарьев родом города Калуги церкви Архангела Михаила попов сын... и сидит в приказе Большие Казны он, Тимошка, другой год. И на первой де неделе великого поста в понедельник в ночи явился ему чудотворец Никола и говорил ему, чтоб он, Тимошка, выменил образ Всемилоственного Спаса да ево, чудотворца Николая, он де, Тимошка, того часа встал и наутрее, пришед в Ъконной ряд, две иконы, Всемилоственного Спаса Нерукотворенного да Николая чудотворца выменил, промену дал два рубли, две гривны. И тому де ныне дней с пять явился ему чудотворец Николай вдругоред и велел ему итить к святейшему патриарху и Спасов образ и свой нести с собою, а велел итить тайным обычаем, чтоб про то никто не ведал и чтоб он, святейший патриарх, благословил образом Николая чудотворца великого государя царя и великого князя Иоанна Алексеевича всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержца, а образом Всемилоственного Спаса — великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича всеа Великия и Малыя и Белья Росии

<sup>90</sup> Шульгин В.С. Религия и церковь // Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2. С. 293. При этом, разумеется, эти черты народной религиозности вовсе не являлись исключительной спецификой русского массового сознания, но были распространены повсюду.

самодержца, и им, великим государем... стрелецких полков собрать письма, каковы им розданы, а какие письма того ... не сказал и, собрав письма, учинить приказ тайных дел, а у тех дел быть столповому боярину князю Михаилу Алегуковичю Черкасскому, и привести ево к вере в том, что делать ему правду, мзды ни с кого не имать"<sup>91</sup>. В данном случае побудить подьячего Тимофея Назарьева отправиться в царские хоромы явился Никола Чудотворец, что вполне объяснимо, поскольку этот святой считался главным народным заступником, и его функции были наиболее универсальны. В этом следственном деле представлена вся процедура извещения государева слова. Нетрудно заметить, что она насквозь пронизана религиозными, сакральными представлениями. Сначала к подьячему приказа Большой казны является во сне чудотворец Никола, сообщает ему некую тайну, имеющую государственное значение, и велит идти к царским хоромам. При этом Тимофей Назарьев, по велению св. Николы, запасается двумя иконами, Всемилоственного Спаса и самого Николы (он их, разумеется, не покупает, а "выменивает" на деньги). Далее он должен пойти с этими иконами к патриарху, причем "итить тайным обычаем"; патриарх же должен благословить иконами малолетних царей (заметим, что и здесь соблюдается средневековый иерархический принцип: старшего государя Иоанна надо благословить иконой Спаса, а младшего — Петра — иконой св. Николы). Лишь после этого великим государям сообщают суть дела. Вся эта сложная и запутанная последовательность действий, больше всего похожая на религиозный обряд, далеко не случайна. Каждый эпизод имеет свой определенный смысл; понять его можно, только зная особенности народной религиозности в России XVII в.

Еще один интересный момент — противопоставление царя и черта, часто встречающееся в "непригожих речах". Это противопоставление могло возникать в самых разных конфликтных ситуациях. Например, в 1651 г. казак из г. Карпова Микитка Яковлев на очной ставке с казачьим головой Прокофием Косиновым заявил: «Сказывал де он за собою государево слова, говорил де Прокофей Косинов сыну боярскому, а кому именем, и он, Микитка, не сказал: "хто де тебя верстал в дети боярские?" И тот де сын боярской молил ему, Прокофью: "Верстал де меня воевода Яков Хитрово по государеву указу и по грамоте", и он де, Прокофей, молил: "Чорт ли де Якову грамоту такову дал".»<sup>92</sup> Если верить казаку Миките Яковлеву, Прокофий Косинов вспомнил о черте, пытаясь объяснить поперстание в дети боярские недостойного, с его точки зрения, человека.

<sup>91</sup> ГРАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 1314. Л. 1—4.

<sup>92</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 338. Л. 660.

Выше уже говорилось о том, что царская грамота или царский указ не могли восприниматься массовым сознанием в XVII в. как неправильные, ошибочные; если в них обнаруживалась какая-либо несправедливость, люди могли объяснять это тем, что эта грамота — поддельная, фальшивая. Существовал и более экзотический вариант такого объяснения — предположение о том, что "неправильная" грамота прислана не от царя, а от черта. В 1693 г. лебедянские стрельцы Иван Пегарев и Александр Стародубцов сообщали: «Ездили мы с наказною памятью в Лебедянской уезд в села на Ракитну, на ...ховец (?), на Романов, на Перевалы, на Сугробы для высылки полковые и городовой службы всяких чинов людей, чтоб они ехали в город на Лебедянь к смотру слушать указ великих государей и боярской отписки, и в селе Перевали Трафим Яковлев сын Чаплы-гин у церкви Божии о наказною память порочит, и указ великих государей и боярскою отписку и наказ назвал воровски: "Разве де тот указ от чорта".»<sup>93</sup> Любопытно, что выражение "от чорта" упот-ребляется применительно именно к царскому указу, а не к боярской отписке.

Обязанностью всех служилых людей в России XVII в. была служба великому государю. Если кто-то из них плохо выполнял свои обязанности, о нем могли сказать, что он служит не государю, а черту, как, например, случилось в 1675 г. с солдатом белгородского полка Аничкой Петелиным. Вот что об этом написано в извете воронежца сына боярского городской службы Викулы Богатырева: «Ноября в 1-м числе был он в гостях у воронежца ж у Ивана Зоболева, да тут же был поп один да розных чинов людей 6 человек, и из них де один белгородского полку салдат Аничка Петелин оворил: "Мы не служим великому государю", он де, Викула, к тому во слову молвил, что и они служат тому ж великому государю, и Аничка де Петелин учал говорить, что они служат не государю, орту»<sup>94</sup>. Аналогичный случай произошел в сентябре 1637 г. в тульской тюрьме, где тюремный сиделец солдат Сенька Юрлов извещал а тюремного сидельца тульского посадского человека Оничку Аврилова сына: «Говорил де тот мужик про государя невежливое слово, побранился с ним, Сенькою. И он, Сенька, молил ему: "ты де ужик, посадский человек, а я служу праведному государю". И тот е мужик говорил: "ты де служишь чорту, а не государю"»<sup>95</sup>.

Иногда в таком противопоставлении представители темных сверхъестественных сил могли называться не "чертями", а по-другому, например "лукавыми". В 1689 г. в Маяцком житель этого

<sup>93</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1363. Л. 236.

<sup>94</sup> Там же. № 826. Л. 391.

<sup>95</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 261. С. 480.

городка Гаврила Истомин заявил: «В нынешнем де во 197-м году июля в 20 день в шинку де маяцкого жителя Кирея Шапочникова маяцкой житель Леонтей Ольшанец, побранясь де с ним, Гаврилою, да с товарищем его, Гавриловым, с Павлом Белым о сенных покосех о Сидорове Заимище, которые сенные покосы в Сидорове Заимище даны де им, Гаврилу с товарищи, по указу великих государей и по грамоте ис приказу Великия Росии, и сказал де он, Леонтей Ольшанец, им, Гавриле: "Вас де сенными покосы не великие государи пожаловали, пожаловали де вас лукавые"»<sup>96</sup>.

Наконец, самое колоритное противопоставление зафиксировано в следственном деле 1639 г. по обвинению можайского кречетника Петра Савелова. Сотник можайских стрельцов Михайло Бакин доносил: «Шел де он от торговища в город и на площади де кречетник Петр Савелов учал меня Мишку бранить: "прислан де ты в Можаяск в сотники от всех дьяволов". И я, Мишка, учал ему говорить: "прислан де я от праведного государя, а не от дьяволов"»<sup>97</sup>. "Праведный государь" противопоставляется тут не какому-то отдельно взятому черту, а всему сонму дьяволов.

Конечно, все эти высказывания нельзя понимать как отождествление царя с темными потусторонними силами в каком бы то ни было смысле. Но общий контекст, в котором возникают упоминания черта, дьяволов и лукавых, представляет значительный интерес. Во всех вышеприведенных случаях человек, недовольный каким-либо действием, санкционированным великим государем (будь то поверстание в дети боярские, царская грамота, назначение на определенную должность, тот или иной вид пожалования), заявляет, что это действие исходит не от великого государя, а от представителя темных сверхъестественных сил. При этом предположение о том, что это чисто идиоматические выражения (что-то вроде пословичных "не так страшен черт, как его малюют" или "у черта на рогах"), принято быть не может, ведь понимание черта (лукавых, дьявола) в этом контексте абсолютно исключительно и не может быть заменено чем-либо другим. То есть здесь не случайно упоминается именно черт (и почти никогда, скажем, "пес" или "свинья"), это не просто элемент бессмысленной ругани; думается, здесь все-таки, пусть и в достаточно расплывчатом виде, просматриваются следы представления об антитезе "праведного государя" и темных сил потустороннего мира. Это, на наш взгляд, является еще одним свидетельством принадлежности "великого государя" в народных представлениях XVII в. не только к мирской, но и к сакральной сфере.

<sup>96</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1273. Л. 38.

<sup>97</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 196. С. 343—344.

В отечественной исторической науке укрепилось мнение о том, что представления о царстве антихриста на земле и наступлении "последних времен" распространились в народе после никоновских реформ под влиянием старообрядческой агитации. Однако имеются свидетельства, что такие представления, по крайней мере в среде духовенства, существовали и ранее. В 1650 г. (т.е. за два года до начала деятельности Никона и раскола Русской церкви) служка суздальского Спасо-Евфимьева монастыря Микифорко Овтомеев извещал на келаря Галактиона государево дело. В расспросе Микифорко Овтомеев сказал: «В прошлом де во 158-м году перед петровским заговейном послали ево, Микифорка, к Москве для монастырского дела, и он де, Микифорко, пришел в монастырь к келарю Галактиону просить хлеба на дорогу, и в те де поры келарь говорил непристойные слова: "Время де идет последнее, посылают де подо Псков силу на православную крестьянскую веру, не долго де царствовать, и Борисово де время минетца", а которово Бориса, и про то не сказал»<sup>98</sup>. Здесь речь идет о городском восстании во Пскове в 1650 г. и карательном походе царских войск, под "Борисом" понимается, конечно, всесильный Б.И. Морозов. Царь здесь антихристом не называется (как впрочем не называли его и старообрядцы вплоть до конца XVII в.), однако его судьба ("не долго де царствовать") тесно связывается с его действиями, которые келарь Галактион, видимо, осуждает и считает результатом "последнего времени", т.е. времени, после которого, согласно средневековым взглядам, должны наступить царство антихриста и Страшный суд. Таким образом, представления о "последних временах" и подпавшем под власть темных сил царе могли возникать и вне прямой связи со старообрядчеством.

Примечательно, что в вышеуказанных словах келаря Галактиона просматривается определенная параллель с гораздо более ранними антимосковскими выпадами, читающимися в Строевском списке Псковской третьей летописи (по А.Н. Насонову, — это свод игумена Псково-Печерского монастыря Корнилия 1567 г.)<sup>99</sup>. В двух статья летописец, описывая действия московского великого князя и русского царя, ясно намекает на то, что они являются признаком близости "последних времен". В первом случае этот намек еще несколько завуалирован. Излагая обстоятельства присоединения Пскова к Москве, летописец осуждает коварство и жестокость великого князя Василия Ивановича по отношению к псковичам и отмечает: "А все то за наше сгрешение так бог велел быти Зане же

<sup>98</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 338. Л. 204.

<sup>99</sup> См. Насонов А.Н. Из истории псковского летописания // Ист. зап. 1946. Т. 18.

написано Пакалиспей глава 54: пять бо царей миноуло, а шестый есть, но не оу бе пришел; шестое бо царство именуует в Руси Скивскаго острова; си бо именуует шестый; и седьмы по том еще; а осмый антихрист. Се бо христос в святом Еуангелии глагола: да не боудет бежество ваше зиме ни в соуботоу; се оубо приде на ны зима. Сему оубо царствоу рашширяться и злоденствоу оумножиться"<sup>100</sup>. Здесь привлекает внимание, в первую очередь, даже не столько удивительное и, по-видимому, случайное совпадение (и в летописи XVI в., и в "непригожих речах" суздальского монаха XVII в. фигурирует Псков), а мотивы, лежащие в основе рассуждений о начале в России "последних времен" и близости "царства антихриста". И там, и здесь, это связывается с подвергающейся осуждению деятельностью носителя высшей власти. Любопытно также и то, что в обоих случаях осуждаются поступки правителя, нарушающие внутренний мир.

Еще резче о том же пишет псковский летописец в статье о женитьбе Ивана IV на Анастасии Романовой и венчании его на царство: "Да тоя зиме (1547. — П.Л.) месяца февраля 2, князь великий женися, и поят княгины Настасью во вдовья оу Романовския Юрьевича, и быша венчаны царскими оутварми, и восхоте царство оустроити на Москве; и яко же написано в Пакалиспей, глава 54: пять бо царев миноуло, а шестой есть, но не оубо бе пришло, но се абие оуже настало и приде..."<sup>101</sup> Тут, видимо, уже прямо говорится о том, что "последние времена", не только близки, но "настали и пришли". И в этом наблюдается практически дословное совпадение со словами келаря Галахтиона: "время де идет последнее".

Последующие же намеки на отождествление царя и антихриста (или на их какую-либо взаимосвязь), сохранившиеся в следственных делах, скорее всего являются отражением старообрядческой идеологии. Например, в 1670/71 г. в Переяславле Рязанском был обнаружен лист с "личинами" и "подписями". Началось следствие. Проходивший свидетелем площадной подьячий Артюшка Карпов в расспросе сказал: «Ямской охотник Авдюшка Епихин подал чеобитную известную за рукою своею, и к той де челобитной он, Авдюшка, велел ему, Артюшки, приложить руку, и тое де челобитную писал он же, Артюшка, по ево ж Авдюшкину веленью, и не знает де он, как Авдюшка ево, Артюшку, обольстил, и писал вне ума. А что де на листу написаны личины, и тот де лист был у него, Авдюшки, а вынес де он, Авдюшка, тот лист с личинами на другой день, как тот лист племянник его Васька Епихин с окна снял, а показал де ему,

<sup>100</sup> Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 225—226.

<sup>101</sup> Там же. С. 231.

Артюшки с Колистраткою Суворовым одну сторону, на которой стороне ево, Артюшкино, имя потписано и Авдюшки Епихина и Колистратка Суворого, а на другой де стороне того листа не показал, что де на нем было написано, И после де того числа дня с три тот же лист он, Авдюшка, вынес в тое ж пищею избу и показал де им на том же листе на другой стороне написаны три личины, а над ними де написано "антихрист", а над четвертым лицом потписано "царь государь царица"»<sup>102</sup>. В данном случае не так уж важно, было ли вызвано художественное творчество рязанского ямского охотника старообрядческой агитацией или собственными размышлениями, как в случае с келарем Спасо-Евфимьева монастыря в Суздале Галахтионом в 1650 г. (впрочем, конечно, такие размышления не могли возникнуть на пустом месте, а лишь на основе определенных источников, будь то литература "духовного" содержания или обычные для средневекового общества "слухи и толки"). Более существенно то, что этот круг представлений о царе тоже имеет непосредственное отношение к религиозным, сакральным мотивам.

К сожалению, значительным недостатком наших источников (в отличие, скажем, от литературных или публицистических произведений) является определенная отрывочность приводимых в них высказываний. Авторы "непригожих речей", свидетели по делу и даже изветчики вовсе не стремились мотивировать свои слова, более или менее четко их обосновать. Обвиняемые же, напротив, всячески отkreщивались от сказанного ими, объясняя свои проступки "малоумием" или "пьянским обычаем". Поэтому на основании следственных дел о "непригожих речах" нельзя сделать окончательного вывода о характере и степени сакрализации монарха в народных представлениях XVII в. И все же, думается, можно предположить, что, несмотря на превращение царя в XVII в. в глазах народа в некую сакральную ценность, сопоставляющуюся с Богом, полного обожествления носителя высшей власти в государстве не произошло. Некоторые косвенные указания подтверждают это предположение. Так, очевидно, главный божественный атрибут — бессмертие — ни в коей мере не распространялся на царя. Это видно, в частности, на материале уже упоминавшегося дела 1627 г. о ссоре за "государевой чашей" вдового попа Покровской церкви Задубровской слободы Кашинского уезда Ивана и сына боярского тверского архиепископа Урака Раковского. Когда ссора достигла кульминации, рассказывает в своих показаниях главный свидетель, хозяин дома кашинец сын боярский Оверкей Вотолин, «...стал ево (Урака Раковского. — П.Л.) поп называть: "Недорогой де ты человек, холоп Сенши Годунова, и Сенша тот де твой недорог был, коли ды нас изобижал и

<sup>102</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 420. Л. 34—35.

разорял". И Урак против тово молвыл: "Я де Сенши не знал, знал де я Семена Никитича Годунова, и в том де не запираюсь, што у него служил". И поп против тово молвыл: "Да уже Сенша твой извелся, ныне де, да споди, государь здоров был царь и великий князь Михаило Федорович всеа Руси, да ево государев ближней приятель Иван Никитич, а Сенша де извелся". И Урак молвыл: "Батко, хто де бессмертен, и цари не бессмертны, царь де Борис, не царь ли был, век сво[й] отжил, в блаженный покой не отошел ли?"<sup>103</sup> И так, тот же самый Урак Раковский, опасавшийся, как бы священная "государева чаша" не была осквернена "погаными руками" попа Ивана, и продемонстрировавший этим исключительное почтение к государю, тем не менее прекрасно знает, что цари, в отличие от Господа Бога, не бессмертны и в этом похожи на простых смертных, которым уготован "вечный покой". При этом Урак приводит пример одного из предшествующих великих государей — Бориса Годунова, который действительно, отжив свой век, "отошел в вечный покой".

Кроме того, земной царь занимал в существовавшей в народных представлениях иерархии сакральных ценностей место, все же значительно более низкое, чем "Царь Небесный". Об этом свидетельствует целый ряд косвенных данных, своеобразных проговорок, которые могут быть при внимательном чтении обнаружены в следственных делах. Уже цитировался эпизод, когда во время ссоры в 1654 г. двух тюремных сидельцев болховской тюрьмы один спросил у другого: "На кого де ты, мужик, блядин сын, надеешься?", и тот ответил: "Надеюсь де я на бога да на государя, холоп де я ево, государев"<sup>104</sup>. Здесь характерно не только то, что, как и во всех остальных случаях, в устойчивой формуле "надеюсь я на бога да на государя", земной владыка идет всегда на втором месте и никогда на первом, но и то, что участник диалога считает нужным мотивировать, почему он, собственно, надеется на государя — потому что он его холоп; надежда на Царя Небесного никакой мотивировки не требует.

Очень часто среди "непристойных слов встречаются заявления типа "Я де не боюсь земного царя боюсь де небесного"<sup>105</sup>. Как будет показано ниже, они не являются ни принципиальным отрицанием института царской власти, ни даже отказом считать монарха наделенным сакральными функциями, но так или иначе они свидетельствуют, что в массовом сознании между Богом и государем сохранялась значительная дистанция: государь, хотя и был царем (и в этом смысле сопоставлялся с Богом — Царем Небесным), но по существу

<sup>103</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 2321. Л. 41—42.

<sup>104</sup> Там же. Белгородский стол. № 346. Л. 122.

<sup>105</sup> См., например: Там же. № 678. Л. 203; МДБП. Отд. 5. № 12. С. 232—233 и др.



оставался смертным, и в этом смысле приближался ко всем остальным людям. В связи с этим заслуживает более пристального внимания понятие "земной бог". Думается, в народных представлениях наименование царя "земным богом" не означало его обожествления. Оно скорее всего употреблялось для подчеркивания сакральной функции царя — царской власти над подвластными ему людьми. Интересно при этом, что ни в одном из других источников XVII в., где упоминается наименование царя "земным богом", прямо не говорится, что русские обожествляют своего государя, но всегда делаются определенные оговорки. Например, у Юрия Крижанича в его "Политике": "Земной бог. Король *подобен* (курсив мой. — П.Л.) некоему богу на земле"<sup>106</sup>. То же и у Исаака Массы (1612 г.), согласно которому, "с помощью некоторых туземцев, которые от русских крестьян в деревнях научились русскому языку, московиты рассказали дикарям (т.е. коренному населению Сибири. — П.Л.) про своего царя, утверждая, что это *почти* (курсив мой. — П.Л.) земной бог"<sup>107</sup>. Ту же самую оговорку делает и Иоганн Корб, когда пытается объяснить причины удивительной покорности "москвитов" кровавому тирану Ивану Грозному: "Как бы то ни было, благоговение ли к имени царя, который представляется живущим под его правление *как бы* Богом, врожденное ли к государю почтение, доверенность ли, наконец, людей, созданных для рабства, и испытанному уже правлению, только подданные его сохранили верность свою к Ивану Васильевичу"<sup>108</sup>.

Таким образом, обожествление царя в XVII в. не было присуще народным представлениям о государственной власти. Конечно, массовое сознание не было монолитным, и отдельные его носители вполне могли воспринимать царя как некое божество (элементы такого восприятия уже отмечались выше в случае с войтом Юриновым), но такие взгляды по-видимому не только не были общепринятыми, но и сколько-нибудь распространенными.

<sup>106</sup> Крижанич Юрий. Политика. М., 1997. С. 275. Далее у Крижанича следует ссылка на 81-й псалом: "Я сказал — вы боги, и сыны всевышнего все вы", также, понятно, не имеющий никакого отношения к обожествлению светских властителей. Между прочим, эти слова Крижанича вообще вероятнее всего отражают его личные взгляды, а не предствления жителей России.

<sup>107</sup> В оригинале: "...dezellve by na eenen aertschen god te zijn". См. Массе Исаак. [Покорение Сибири] // Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1932. Т. 1. (XIII—XVII вв.). С. 251—252.

<sup>108</sup> Корб И.Г. Дневник путешествия в Московское государство Игнатия Христофора Гварииента, посла императора Леопольда I к царю и великому князю Петру Алексеевичу в 1698 г., веденный секретарем посольства Иоганном Георгом Корбом // История России и дома Романовых в мемуарах современников: Рождение империи. М., 1997. С. 204.

С другой стороны, в XVII в. в народе бытовали и представления противоположного порядка. В 1637 г. поп Явленской церкви Переяславля Рязанского Федор, поссорившись с чумаком рязанского городского кабака Ивашкой Никитиным, извещал на него государево дело: «В нынешнем де во 145 г. июня в 10 д[ень] в полдни пошел де было он с кабацким откупщиком выпукать свое платье, а с собою нес в мешке котлик медный путный да мех заячий. И как де будет в Рязанских воротах, и, подмета де его городского кабака чумака Ивашко Никитин, ухватя с ярыжными, взволок его на кабака сильно, а сказал, что будто на нем многия напойные деньги; а только де напойных денег было на нем 5 алтын 2 деньги; и его де Федора с кабака не спустил, а велел его чумака ярыжным опивать. И как де его опили, и тот де чумака снял с него охопень да кафтан зелен киндяшной, крест серебрян, сапоги, рубашку, портки и, сняв, дал ему на него рубашку черемискую. И тут де он на кабаке ночевал, и разговорна де стала про богатых людей, кто каков в прежние годы был беден, а ныне богат. И чумака де Ивашко молил такое слово: "ныне де государь царь на Москве, а и он де бывал наш брат мужичий сын, полно де ныне Бог его возвысил"»<sup>109</sup>. Хотя в данном случае мы, скорее всего, имеем дело с ложным изветом, сама ситуация кажется вполне реальной. Здесь мы сталкиваемся с представлением о царе, вероятно, лишенным каких-либо явных признаков сакрализации. Государь здесь выступает не как носитель сакральных функций, сопоставимых с божественными, а как "первый среди равных": вчера он был "наш брат" мужичий сын, а сегодня, по воле божьей, вознесся на престол Российского царства; завтра же, тоже по воле божьей, он вполне возможно, его потеряет. Нетрудно заметить, что подобное представление могло родиться только в результате Смуты, и понять катаклизм какого колоссального не только социально-политического, но и социально-психологического значения произошел в России в начале XVII в. В обстановке Смутного времени, когда цари один за другим сменяли друг друга, и обстоятельства их воцарения зачастую были весьма двусмысленными, мистический ореол, окружающий российский престол, очевидно, несколько потускнел. Тем показательнее выглядит тот уровень сакрализации царя и царской власти, который фиксируется нашими источниками в течение XVII в.

Итак, можно сформулировать следующие выводы.

1. В течение всего XVII в. царь являлся в представлении русского народа сакральной ценностью высочайшего значения, уступающей только Богу. Это представление проявлялось весьма многообразно: в постоянном сближении царя с Богом, выражавшемся в

<sup>109</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 255. С. 468—469.

чрезвычайной распространенности формулы "Бог да великий государь"; в бытовании целого ряда специфических эпитетов и наименований царя, так или иначе сопоставлявших носителя высшей власти в государстве с Богом; в идее о том, что поведать царю "правду" (например, в форме извещения "государева слова и дела"), можно только, предварительно получив указание свыше, от какого-либо святого, и т.д.

2. Источником для этих представлений служили не сами по себе византийские теории, а определенным образом воспринимавшаяся, понимавшаяся, а иногда извращавшаяся народной средой официальная государственная идеология, элементом которой, особенно в правление Алексея Михайловича, могли становиться те или иные идеи, заимствованные у греков. При этом частью народных социально-политических представлений становилось только то, что соответствовало им в принципе.

3. Сакрализация царя и царской власти в народных представлениях XVII в. не означала обожествления монарха как личности, обожествлялась скорее его функция — правителя России. Этому не противоречит возможность появления у отдельных людей других взглядов: от практически полного обожествления до отказа признавать за царем его место в иерархии сакральных ценностей.

"НЕПРИГОЖИЕ РЕЧИ"  
В СИСТЕМЕ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
О ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ В XVII в.

Феномен так называемых "непригожих речей" впервые привлек внимание историков, как указывалось выше, в конце XIX — начале XX в., однако, не стал тогда предметом сколько-нибудь внимательного изучения. Историк-правовед Г.Г. Тельберг интересовался не содержанием "непригожих речей", а следственными и судебными процедурами, проводившимися для расследования "государевых дел". Н.Я. Новомбергский не успел реализовать свой замысел — опубликовать исследование по этой теме. Тем не менее, по-видимому, можно предположить, что господствующие среди специалистов дореволюционной эпохи взгляды отразились в какой-то степени в статье С.В. Бахрушина, опубликованной уже после смерти ученого, но задуманной и написанной в первые послереволюционные годы<sup>1</sup>. По мнению ученого, среди "непригожих речей" "главную массу составляют случаи бессмысленной пьяной ругани по адресу высочайших особ, в которой за пьяной выходкой невозможно уловить ни малейшего намека на какую-нибудь политическую мысль"<sup>2</sup>.

В советское время материалы "государевых дел" также использовались крайне редко, эпизодически. Но сам феномен "непригожих речей" объяснялся уже совершенно иначе. Характерным примером тут может служить точка зрения Л.В. Черепнина, который в 1945 г. на основании анализа нескольких дел, опубликованных Н.Я. Новомбергским<sup>3</sup>, пришел к выводу, что в 20—30-е годы XVII в. "народные массы настойчиво ожидали новую крестьянскую войну"<sup>4</sup>. Именно об этом, по мнению Л.В. Черепнина, свиде-

<sup>1</sup> Бахрушин С.В. Политические толки в царствование Михаила Федоровича // Бахрушин С.В. Труды по источниковедению, историографии и истории России периода феодализма. М., 1987.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Л.В. Черепнин почему-то считал, что Новомбергский издал "большинство" "государевых дел". Как указывалось выше, это не соответствует действительности.

<sup>4</sup> Черепнин Л.В. "Смута" и историография XVII в. (Из истории древнерусского летописания) // Ист. зап. 1945. № 14. С. 103.

тельствуют настроения, отразившиеся в "непригожих речах". Более глубокое объяснение предлагает Н.Н. Покровский. Он считает, что "идеям официального монархизма XVII в. о государственной воле как о единственном источнике власти в государстве противостояли представления "наивного" народного монархизма об "истинном государе", "милостивом царе", правящем "по правде", опираясь на мир, "землю" в борьбе с боярами и воеводами, предающими эту "правду", изменяющими таким образом государеву делу"<sup>5</sup>. Н.Н. Покровский далее специально подчеркивает, что, хотя "... эта категория судебно-следственных материалов довольно обыденна для XVII в. (дела о "непригожих речах". — П.Л.), она отнюдь не свидетельствует о крахе народного "наивного" монархизма, изживании политической утопии о "добром царе", правящем "по правде" в союзе с "миром"<sup>6</sup>. Как будет показано ниже, это предположение Н.Н. Покровского, на наш взгляд, в значительной степени справедливо, однако из его статьи все же остается до конца неясным, во-первых, в чем же конкретно состоял народный монархизм (и в частности его "наивность"), и во-вторых, как он отразился в "непригожих речах".

Все эти расхождения в оценках, а также то, что эти оценки делались на основании случайных упоминаний отдельных следственных дел, делает необходимым целостный анализ содержания "непригожих речей" с точки зрения отразившихся в них народных представлений о государственной власти.

Внимательное чтение материалов по "слову и делу государеву" показывает, что произносившиеся обвиняемыми "непристойные слова" могут быть условно разделены на две части: более или менее мотивированные заявления и то, что С.В. Бахрушин охарактеризовал как "бессмысленную пьяную ругань". При этом, вопреки Бахрушину, вторая часть составляет вовсе не "главную массу" "непригожих речей". Поэтому имеет смысл рассмотреть эти две группы наших источников по отдельности, помня вместе с тем, что они представляют собой единый комплекс.

Думается, основным побудительным мотивом, толкавшим людей на произнесение того или иного типа "непригожих речей", в самом общем виде следует признать определенные народные представления о том, что должен и чего не должен делать царь. Когда какие-то действия царя или царской администрации противоречили этим представлениям, люди могли реагировать на них в специфической, свойственной русскому общественному сознанию XVII в. форме так

---

<sup>5</sup> Покровский Н.Н. Сибирские материалы XVII—XVIII вв. по "слову и делу государеву" как источник по истории общественного сознания // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 25.

<sup>6</sup> Там же. С. 48.

называемых "непригожих речей". Этот тезис будет проиллюстрирован на множестве конкретных примеров, но вначале следует принять во внимание еще одно обстоятельство. Народные представления XVII в. о государственной власти, конечно, не были едиными. Помещики и крестьяне, служилые люди по прибору и монахи представляли себе государственную власть по-разному и ждали от нее разного, чему примером, в частности, являются многие следственные дела о "непригожих речах". Однако, как уже отмечалось выше, мы присоединяемся к мнению А.П. Богданова и Е.В. Чистяковой о том, что "для понимания мотивов поведения масс в XVII в., характера их участия в политических событиях приходится рассматривать не только специфические черты собственно их массового сознания (например, идеи несправедливости крепостнической эксплуатации, народные социальные утопии и т.п.), но и те элементы, которые были присущи политической мысли общества в целом"<sup>7</sup>. То, что такие "элементы" существовали в действительности, также показывает материал "непригожих речей".

Таким образом, сначала будут рассматриваться представления о государственной власти, присущие обществу в целом, а потом — свойственные отдельным сословиям, социальным группам или отдельным индивидуумам.

### **"О ЧЕМ ДЕ ОНИ ЕМУ, ГОСУДАРЮ, НЕ БЬЮТ ЧЕЛОМ, И ОН ДЕ, ГОСУДАРЬ, ЗА НИХ НЕ СТОИТ"**

Выше уже говорилось о том, что в народном сознании XVII в. государственная власть была определенным образом связана с сакральными ценностями, поэтому так называемые "непригожие речи" часто являлись отражением этого психологического феномена.

Весьма распространено в наших источниках наименование царя "праведным". В одном из следственных дел, отложившихся в архиве Новгородского приказа, это наименование присутствует в очень колоритном контексте. В 1677 г. стрелец московского приказа Левка Федоров, отправленный "на службу великого государя" в Псков, сообщал: "... октября де в 5-м числе пошел он, Левка, в Великий Новгород... для плотницкого запаса, и, как будет на Пшаском рятку, и учал хлеба просить, из двора чтоб ему дали милостину для праведного государя, и того де двора из ызбы в окно ему хлеба не дали и избрали ево, Левку, и з государем, а хто избранил, и того

<sup>7</sup> Богданов А.П., Чистякова Е.В. Некоторые проблемы изучения истории общественно-политической мысли в России 2-й половины XVII в. // Вопросы истории. 1986. № 4. С. 48.

он, Левка, не ведает, только двор знает"<sup>8</sup>. Обвиняемым оказался пономарь местной Воскресенской церкви Ивашка Гаврилов, правда, в ходе следствия Л. Федоров признался в ложном извете, заявив, что он все это рассказал "во иступлении ума своего, хмельным обычаем".

Наименование русского царя "праведным", столь часто встречающееся в том числе и в наших источниках, на первый взгляд, — традиционный штамп. Но на самом деле, оно предполагало целый комплекс разнообразных представлений о том, что должен и чего не должен делать царь в этой своей ипостаси "праведного государя".

Самое главное, государь должен быть благоверным. В апреле 1616 г. луховский посадский чиновник Митька Васильев сын Оголихин извещал на крестьянина князя В.С. Куракина Милютку Алексеева сына Кузнецца и по "государеву крестному целованью" сказал: "Сидели де мы на кабаке, сидел де со мною никольский кр[естьянин] Тихоновы пустыни Никонко Обросимов, да луховские посадские люди Лука Гаврилов, да Ивашка Коробов, а пел песню Веселой Пифанко про царицу Настасью Романовну, и яз де, Митька, молвил так: та государыня была благоверна. И сидячи де тут кн[язя] Василья Семеновича Куракина кр[естьянин] Милютка Кузнецц сказал: "что де нынешние цари?"<sup>9</sup>

Из слов Милютки Кузнецца становится ясно, что в его глазах "благоверность" — высшее достоинство монарха, и именно подозрение в отсутствии его у "нынешних царей" стало причиной произнесения им "непристойного слова". Конечно, вся эта ситуация — отзвук Смутного времени (чего стоит хотя бы само выражение "нынешние цари", совершенно немыслимое в более поздние времена, когда социально-политическое положение стабилизировалось), но дела это не меняет.

Внимание, с которым относились в народе к царской благоверности, проявляется еще в одном деле Новгородского приказа. В 1674 г. вятский земский староста Андрюшка Базезин обвинялся в том, что он "... декабря в 14 день на Вятке... в росчете с попами говорил про царское величество, будто великий государь, приходя в соборную церковь, не всем иконам покланяетца"<sup>10</sup>. В данном случае до жителей Вятки дошли какие-то слухи о том, что царь Алексей Михайлович не оказывает якобы должного почтения иконам, что, очевидно, вызвало у Андрюшки Базезина самую отрицательную реакцию.

<sup>8</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 575. Л. 229.

<sup>9</sup> Новомбергский Н. Слово и дело государевы: Процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 г. М., 1911. Т. 1.

<sup>10</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 450. Л. 13.

Благоверность царя должна была отражаться и в его поведении. В 1650 г. служка суздальского Спасо-Евфимьева монастыря Микифорко Овтомеев извещал на повара того же монастыря Ондрюшку Клементьева: «Как де он (Микифорко Овтомеев. — П.Л.) приехал с Москвы в Суздаль, и за монастырьскими де ворота сидели служки Ивашко Кошечев да Гришка Курбатов, да Ондрюшка повор, и он, Микифорко, говорил, что он был на Москве и слышал, что государь строит в Звенигороде Савы Сторожевского монастырь, и в те де поры говорил Ондрюшка повор такие слова: "В Звенигороде де государь монастырь строит, а иные разорает".»<sup>11</sup> Разумеется, здесь мы имеем дело с критикой политики светской власти по отношению к церкви со стороны представителя духовного сословия, но в данном случае важно, что осуждаются не только какие-то отдельные поступки царя, но его лицемерие, неискренность ("в Звенигороде монастырь строит, а иные разорает"). Таким образом, можно предположить, что, с точки зрения Ондрюшки Клементьева, поведение царя в этой ситуации не соответствует поведению "благоверного", "праведного" государя.

В народном сознании царь должен вести себя "правильно" не только, так сказать, в общественной, но и в личной жизни (если вообще для XVII в. можно допустить такое разделение, тем более когда речь идет о царе). Так, в мае 1626 г. калужский стрелец Париска Семенов обвинялся своим ярославским коллегой Мартынкой Фроловым в том, что он "говорил про государя, что государь женился дважды, а им, стрельцом, своево государева жалованья дать не велел, а после тово государю излаял"<sup>12</sup>. Характерно, что здесь критика царя за невыдачу жалованья служилым людям "по прибору" сочетается с осуждением его "неправильного" поведения. Женившись дважды, царь Михаил Федорович отступил, по мнению калужского стрельца, от идеального поведения праведного и благочестивого государя. Любопытно, что по существу в повторной женитьбе Михаила Федоровича на Евдокии Стрешневой ничего предосудительного не было, даже с позиций церковного права XVII в., ведь первая жена царя Мария Долгорукая умерла бездетной. Но, во-первых, всем еще была памятна темная история помолвки Михаила с Марией Хлоповой, а, во-вторых, очевидно, царю предъявлялись в народном сознании особые, очень жесткие моральные требования. Несоблюдение их и стало одной из причин "лая" калужского стрельца.

Выше уже отмечалось, что, несмотря на то, что царь оставался в XVII в. в народных представлениях сакральной ценностью высочайшего значения, все-таки дистанция между ним и Богом сохранялась.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 338. Л. 204.

<sup>12</sup> Там же. Приказной стол. № 2725. Л. 58.



В иерархии ценностей, по-видимому, господствовавшей в сознании подавляющего большинства жителей России того времени царь все же уступал Богу. Эта коллизия отразилась, например, в "непригожих речах" козловского стрельца Ивашки Конищева (1655). Вот как об этом рассказывается в показаниях козловского попа Семиона Моисеева: «В нынешнем де во 163-м году июля в 3 день был я в Козлове в Стрелецкой слободе на беседе у козловского стрельца у Ивана Мастина, и на той беседе у Ивана Мастина бранились меж себя козловские стрельцы Олфер Меринов с Иваном Конищевым. И Олфер Меринов Ивану Конищеву во брани гразил челобитьем, и Иван Конищев молвил Олферу Меринову: "Боюсь де я Бога, а царя не боюсь"»<sup>13</sup>. Конечно, Иван Конищев и не думал поставить под вопрос авторитет царя, он просто, опасаясь ложного челобиться, напомнил собеседникам о существовании сакральной ценности, более высокой, чем земной царь.

Видимо, имея это в виду, можно объяснить целую группу "непригожих речей", которые на первый взгляд представляются следствием бессмысленной похвалы. Вот лишь один пример.

В августе 1643 г. тюремный сиделец, крестьянин думного дьяка И.А. Гавренева Мартьянко, извещавший "государево дело" на тюремного же сидельца, "воровского денежного дела мастера" кадашевца Емельку, в расспросе сказал: «Нынешнего де 151 году от сего нисла (28 августа. — П.Л.) тому с неделю бранились де тюремные сидельцы: воровского денежного дела мастер кадашовец Емелька Ипатцкого монастыря з детенышем з Гришкою, и в той де брани Емелька учал бранить ипатцким влаstem, и стольника де Олексея Годунова человек Стенька Арапов говорил Емельке: "Влаstem де бранишь не своей версте, напрасно", и Емелька де к тому слову молвил непригожее слово, не токмо де он влаstem не вровень, и он де и тебе, государю, вровень."»<sup>14</sup>

Очевидно, тюремный сиделец Емелька не хотел поставить себя на одну доску с царем, он, может быть, сам этого четко не сознавая, исходил из общераспространенного представления о том, что царь, несмотря на свой высокий статус — смертный, "тленный" человек, и в этом смысле он "вровень" подвластным ему людям.

Быть "праведным" и "благочестивым", вести себя в соответствии со своим высоким статусом — все это важные, но не единственные обязанности царя в представлении русских людей XVII в. Цитировавшиеся выше "непристойные слова" келаря суздальского Спасо-Евфимьева монастыря Галактиона (извет служки Микифорки Овтонеева, 1650 г.): "Время де идет последнее, посылают де подо Псков

<sup>13</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 543. Л. 40.

<sup>14</sup> Там же. "Поместный стол". № 25. Л. 41—42.

силу на православную крестьянскую веру, не долго де царствовать..."<sup>15</sup>, показывают, что жестокое подавление псковского восстания могло подвергаться осуждению даже со стороны такого достаточно высокопоставленного лица, как келарь (вторая по значению монастырская должность после игумена) одного из крупнейших монастырей. Из слов Галактиона ясно, что его возмущение было вызвано прежде всего тем, что царь поднял оружие на своих единоверцев — "православную крестьянскую веру", нарушив тем самым внутренний мир и благолепие православной державы. Приходится еще раз сожалеть об отсутствии подробной мотивировки в записи слов обвиняемого, но с большой долей вероятности можно предположить, что келарь Галактион считал одним из главных достоинств "праведного" государя сохранение и поддержание внутреннего мира в стране. Интересно, что это высказывание суздальского монаха очень сильно напоминает слова из послания Ивана Неронова из Спасокаменного монастыря царице Марии Ильиничне, датирующегося 2 мая 1654 г. (т.е. послание написано менее, чем через четыре года после произнесения келарем Галактионом "непристойных слов"): "Да первее со враги церкви брань сотворит, потом на иноплеменник да идет (царь Алексей Михайлович. — П.Л.), никакo ослабу дая в сих: еда бо како тые брани не управив, скорбь и тщету тамо прияти будет, оскорбив святую его мать, родившую его во святей купели. Аще бо тоя безчестие отмстити будет, враги его покорит под нозе его..."<sup>16</sup>. То же и в послании Неронова протопопу Стефану Вонифатьеву от того же числа (при этом Неронов, фактически, обращался прямо к царю): "... молит тя грешной протопоп Иоанн, не первые изыти на брань, прежде даже не примириши церковь, от руку твою взыщет Бог неповинных кровь"<sup>17</sup>. Конечно, события здесь фигурируют разные: карательная экспедиция на Псков и преследования ревнителей "древлего благочестия", но оценки того, как должен себя вести царь, во многом совпадают. Его главная задача, как с точки зрения Галактиона, так и Неронова, — поддержание внутреннего спокойствия в стране, прежде всего спокойствия духовного. Безусловно, особый акцент на религиозных ценностях может быть отнесен на счет принадлежности обоих к духовенству, но в целом такого рода представления, видимо, были присущи всему обществу. Другое дело, что под внутренним миром представители разных классов и сословий могли понимать разные вещи.

Есть у царя и более конкретные обязанности, реакцией на неисполнение которых являются некоторые из известных "непригожих

<sup>15</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 338. Л. 204.

<sup>16</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И. Субботина. М., 1875. С. 81.

<sup>17</sup> Там же. С. 93–94.

речей". Согласно извету ефремовца сына боярского Лактюшки Степанова, «в прошлом де во 154 г. (1646. — П.Л.) весною, а которого числа, и он того не упомнит, ефремовец сын боярский Ивашка Ефанов сбирал в их медовой деревне с их братья на г[осударево] струговое дело деньги и у его де Лактюшкиных ворот тот Ивашка Ефанов про государя говорил неистовое слово: "о чем де они ему, г[осударю], не быют челом, и он де, г[осударь], за них не стоит".»<sup>18</sup> Из речей Ивашки Ефанова понятно, что он считал обязанностью царя *стоять* за подвластных ему людей. В данном случае эта обязанность выражается в долге внимательно относиться к челобитьям, не оставлять их без внимания. Принципиальная важность этого представления становится ясной, если вспомнить отмечавшееся выше огромное значение, которое придавалось в народном сознании праву челобитья государю как высшему авторитету. Люди верили, что с помощью челобитья царю их проблемы могут быть решены, и, если результат не соответствовал их ожиданиям, оказывались очень разочарованными. Естественной реакцией тут становились "непригожие речи".

В случае с челобитьем мы имеем, видимо, общепринятое представление. Но обязанность монарха *стоять* за подвластных ему людей могла пониматься по-разному представителями различных сословий и социальных групп. С точки зрения помещиков, государь должен "стоять" за их права и привилегии, например, охранять их земельные владения. Иллюстрацией тут может служить уже упоминавшееся дело о ссоре стольника М.Ф. Пушкина и межевщика дворянина М.С. Волчкова (Клин, 1691 г.), когда Михаило Пушкин, недовольный межеванием, заявлял: "Насилно де у меня земли он не отмежует, дай де Господи, великие государи наши здравствовали, и они де, великие государи, к нам милостивы, безвинно у нас земель отнять не велят"<sup>19</sup>.

В еще большей степени помещиков волновало сохранение за ними права владеть крепостными крестьянами. По извету холопа Гришки Фролова на ливенского поместного казака Овдейку Яковлева, в феврале 1625 г. «казак Овдейко, как был у крестьян своих, у Кирюшки да у Терешки Свиридовых, в деревне говорил, что "государь их не жалует, крестьян из-за них велит выводить, и их есть в сборе с 500 человек; кто из-за них крестьян выводит, и у тех вотчины их выжгут, а крестьян побьют; и найдут они иного государя"»<sup>20</sup>. Это, несомненно, очень сильные слова, в них так и чувствуются

<sup>18</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 116. С. 189.

<sup>19</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 1286. Л. 65—66.

<sup>20</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 200. С. 351—352. См. также РГАДА. Ф. 210. Дополнительный отдел. № 23. Л. 6.

отзвуки Смутного времени, когда казакам подчас действительно ничего не стоило найти себе "иного государя", готового хотя бы на словах удовлетворить все их требования. Но, если вдуматься, можно заметить, что по существу эти "непристойные слова" никоим образом на авторитет царской власти как таковой не покушаются. Речь просто идет о том, что, с точки зрения поместных казаков, государь не должен покушаться на их крепостнические права. Но он должен их именно жаловать. Привилегии помещикам, в том числе и такие основополагающие, как землевладение и обладание крепостными крестьянами являются следствием доброй воли монарха, того, что он за них стоит, их жалует. Максимум того, до чего могла подняться политическая мысль самых отчаянных из них в самые тяжелые для авторитета царской власти смутные и послесмутные времена — это идея о возможности найти "иного государя", который, конечно, будет иметь право (и обязанность) стоять за них и их жаловать, так же, как и предыдущий.

Примерно то же самое касается и крестьян, для которых обязанность государя "стоять" за них выражалась в том, что он должен был дать им выход. Но выход крестьянам должен быть именно дан в виде некоей милости свыше. Об этом, например, в очень яркой форме говорится в "непригожих речах" крепостного крестьянина помещика М. Вельяминова Микишки Лобозихина (с. Лучки Белевского уезда, 1651 г.). Согласно расспросу свидетеля, белевского сына боярского Петрушки Феоктистова сына Арцыбушева, «в прошлом де во 160-м году о Егорьеве дни осеннем был у отца ево у Феоктиста Микифора Вельяминова крестьяня Белевского уезда села Лучек, а чьи дети, того не ведает, да Микишка Лобозихин. И отец де ево Фетис почел говорить про государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси: "Государь де милостив". И тот де Микифоров крестьянин Вельяминова Микишка Лобозихин молил про государя бранным словом: "Я б де ево хлудом ушиб, нам де выходу не даст иза помещиков"»<sup>21</sup>. Несколько иначе об этом же эпизоде рассказывает другой свидетель, белевский крестьянин Серешка Емельянов: «В прошлом де во 160-м году о Егорьеве дни осеннем у белевца у Фетиса Арцыбушева с Микишкою Лобозихиным да с Ывашком Кандра[т]ьевым был, и Микишка де Лобозихин у Фетиса Арцыбушева говорил про государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси: "Государь де дал нас помещиком нашим на толоку, выходу де нам не даст"»<sup>22</sup>. Несмотря на то, что

<sup>21</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 51. Л. 199.

<sup>22</sup> Там же. Л. 201. Любопытно, что этот разговор происходит "о Егорьеве дни осеннем", т.е. в тот период, когда до окончательного закрепощения крестьян был возможен их переход. Следовательно, еще в середине XVII в. память в крестьянской среде о Юрьеве дне была очень живой.

обвиняемый, по некоторым показаниям, даже грозился "ушибить" царя хлудом (т.е. дубиной), и здесь бросается в глаза сознание зависимости от государственной милости: выход должен быть дан царем, государь дал крестьян помещикам "на толоку" и т.д.

Ниже будет показано, чем крестьяне, особенно в первой половине XVII в., мотивировали то, что царь обязан предоставить им эту милость (выход из-за помещиков).

В очень наглядной форме представления о желательном поведении царя выражены в следственном деле о "непригожих речах" солдат и стрельцов, сосланных в Казань за участие в "медном бунте" 1662 г. Беглый стрелец приказа Тимофея Полтева Микитка Данилов, проходивший свидетелем по этому делу, "в роспросе" между прочим заявил: "Да те ж де воры, бунтовщики (имеются в виду сосланные стрельцы. — П.Л.) и солдаты грозят на московских стрельцов и хотят побивать до смерти Яковлева приказу Соловцова, Семенова приказу Полтева, Артемонова приказу Матвеева, за то, что они их, бунтовщиков, имали и до смерти их побивали, а бояр побить и домов их разорять и грабить не дали, да и за то они на тех стрельцов грозятся, что их великий государь жалует, дает им свое жалованье многое, а им де, солдатам, дают государево жалованье малое, и их де, солдат, великий государь ставит ни во что и покидает"<sup>23</sup>. Ясно, что сосланные стрельцы и солдаты, так же, "как и авторы многих других "непристойных слов", осуждали царя за нарушение его основной обязанности — "не покидать" подвластных ему людей и "стоять" за них. Естественно, что для них, служилых людей "по прибору", она конкретизировалась по-своему: как обязанность вовремя платить жалованье и следить за справедливым его распределением между различными категориями стрельцов и солдат. Однако суть этого представления остается неизменной — речь идет о патерналистской "заботе" носителя верховной власти, наделенного особым сакральным статусом, о своих подданных. Забота эта должна была распространяться на все сословия русского общества, в соответствующих каждому сословию формах. Одной из отличительных черт образа идеального государя в народном сознании было его стремление строго и последовательно выполнять эту обязанность. Однако в реальной жизни интересы различных сословий могли противоречить друг другу, разными могли быть (и были) их ожидания по отношению к государственной власти, и, если эти ожидания не оправдывались, первой реакцией становились "непригожие речи": царь обвинялся в том, что он "покидает" или "ставит ни во что" представителей того или иного сословия. Иными словами, парадокс

<sup>23</sup> АМГ. СПб., 1894. Т. 2. № 626. С. 522. См. также РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 990. Л. 24—37.

сальным образом, зачастую "непристойные слова", "лай" и брань по адресу царя являлись как бы следствием исключительно высокого места монарха в народных представлениях XVII в.

В народном сознании XVII в. образ идеального "праведного", "благочестивого" государя был наделен еще некоторыми очень важными чертами. Одна из них — это отношение к его полицейским и судебным функциям, иначе говоря, пользуясь терминологией того времени, к тому, как и в каких обстоятельствах царь должен карать или миловать. На первый взгляд, тут есть некоторое противоречие. С одной стороны, зафиксировано множество "непригожих речей", авторы которых явно считают достоинством и даже неотъемлемой характеристикой "великого государя" строгость, "царскую грозу". Наиболее характерным примером здесь могут служить материалы следственного дела по извету старца Исаяи Вытегорского погоста недалеко от Олонца (1685) на посадского человека Вытегорского погоста Сенку Терентьева Дьячкова: «Да в нынешнем... во 194-м году ноября в 8 день Вытегорского же погоста бобыль Федька Аньфимов прозванием Федяха, идучи дорогою на поле, сказал он, Федька, мне же, старцу Исаяю, про ево же, Сенки Терентьева Дьячкова, похвальные речи словесно, что он же Сенка Терентьев в прошлых годах говорил такие речи: "Кабы де мне, Сенки Дьячкову, царем быть, и я бы Сенка, наодно переложил". Да в нынешнем де... во 194-м году, декабря в 5 день Вытегорского погоста ваш великих государей крестьянин Лентьевой горы Харка Матвеев, будучи в доме, сказал мне же, старцу Исаяю, словесно про ево же Сенкины похвальные речи, а сказал он, Харка, мне, что де он, Сенка Терентьев Дьячков, будучи на кабаке, говорил в прошлых годах речи: "Кабы де мне, Сенки, царем быть, и я бы, Сенка, бояр всех перевешал"»<sup>24</sup>.

Высказывания Сенки Дьячкова о том, чтобы "наодно переложить" и "перевешать" всех бояр, казалось бы, не оставляют сомнений в том, что он понимал под осуществлением царских полномочий. Однако у нас имеются высказывания совершенно другого характера. Так, в 1627 г. курский стрелец Фирс Шмараев, извещавший "государево дело" на курченина сына боярского Свиридка Духанина, рассказывал: «Посадили де меня, Фирсика, губные старосты Офанасей Бредихин да Тимофей Трифонов, сковав в железа, в тюрьму, и я де в тюрьме учел плакать и говорил так: "Свет государь-царь, коли бы ты, государь, ведал мою бедность, што мучю живот свой в тюрьме напрасна, и твоя б государева милость ко мне была, велел бы, сыскав, из бедности меня свободить". И то де мое слова услышел тот Свиридка Духанин и мне де, Фирсику, учел говорить: "Толко бы де про нас государь ведал, и нам бы де и добро была, ино

<sup>24</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 1. № 669. Л. 8.

е про то государю неведомо"»<sup>25</sup>. Здесь выражена не просто идея о том, что царь должен освободить несправедливо осужденного, помиловав его, но убежденность в том, что он так непременно и поступил бы, зная он подлинные обстоятельства дела. Беда лишь в том, что про то государю неведомо". Сама по себе эта мысль — проявление так называемого "наивного монархизма" и очень близка к представлению о том, что "неправильная" царская грамота либо поддельная, либо прислана от лукавого. Но в данном случае важно, что неотъемлемым достоинством государя Свиридка Духанин считает милость к осужденному. Конечно, можно предположить, что это связано с тяжелым положением курского дворянина: он сидел в тюрьме и кроме, как на царя, надеяться ему было в общем не на кого. Но это далеко не единственное свидетельство. Например, у нас есть свидетельство о том, что в качестве достоинства царя могло рассматриваться такое его свойство, как *смирность*. Об этом упоминается в извете тюремного сидельца Максимки Антонова Котунина (Пронск, 1625 г.): "В прошлом де во 133 г. о масляной неделе на беседе Пронскаго уезду Каменскаго стану в Микытине, поместье Ромоданова, в дер[евне] Ромоданове, у Микитина ж крестьянина Ромоданова, у Федулка Васильева сына Лотрова на беседе говорил де боярский человек из Касимова, а котораго боярина и как того человека зовут, того не знает, а говорил де он: да споди де государь здоров был на многия лета, дал де Бог смирна"<sup>26</sup>. Как же сочетались эти представления?

Ответить на этот вопрос в определенной степени может помочь же цитировавшееся выше следственное дело об обвинении в октябре 1676 г. козловцем сыном боярским Иваном Аленинским козловского же стрельца Осташки Чернеева в "непристойном слове". Иван Аленинский рассказывал, что после того, как Осташка Чернев "росчитался во брани" с сыном боярским из села Назарьева Микитою Ряпчиковым, первый "в росчете молвил: "Ты де, жонку подговоря, бегал. И он де. Микита Ряпчиков, противу того ему, стрельцу, молвил: "В вине де моей волен великий государь помазаник божий"<sup>27</sup>. Таким образом, Микита Ряпчиков отводит от себя обвинение, не приводя доказательства своей невинности, а ссылаясь на авторитет "помазаника божьего", на то, что последний "волен" в его вине. Иными словами, дело государя определять не только меру наказания виновного в том или другом преступлении, но и решать, виновен ли он вообще. Исключительно от воли государя зависит, будет ли он по отношению к обвиняемому "смирным" и "милостивым" или покарает его.

<sup>25</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 32. Л. 91—92.

<sup>26</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 34. С. 43.

<sup>27</sup> РГАДА. Ф. 210. № 743. Л. 105.

Разумеется, в действительности дело обстояло значительно сложнее. Ведь у людей были довольно четкие представления о том, что хорошо и что плохо, за что надо карать и за что миловать. При этом опять-таки у представителей разных слоев и социальных групп эти представления были различными. В результате право монарха быть "вольным в вине" подвластных ему людей могло оборачиваться своей противоположной стороной: лица, недовольные царскими решениями и приговорами, так же, как и люди, уверенные в том, что государь их "покидает", реагировали на это в специфической форме "непригожих речей". В этой связи надо особо подчеркнуть, что "непригожие речи" такого типа не являлись ни в коем случае ни принципиальным отказом признавать авторитет царской власти, ни даже сколько-нибудь осознанной, логически продуманной критикой ее действий. Это лишь симптом определенных проблем, существовавших в народных социально-политических представлениях. Поэтому утверждать на основании следственных дел о "непригожих речах", как это делает А.М. Панченко, что в XVII в. (при Михаиле Федоровиче) "рушились средневековые авторитеты, и прежде всего авторитет власти"<sup>28</sup>, думается, не следует. Ведь, как мы видели, все главные несущие конструкции авторитета царской власти оставались незыблемыми в народном сознании, и "непригожие речи" непосредственно их не затрагивали.

Своеобразно преломились народные представления о "правильном" поведении царя, пусть и в несколько комичной форме, в известном деле об игре в царя крестьян двух тверских сел, Васильевского и Михайловского, в 1666 г.

По сообщению тверского помещика стольника Н.Б. Пушкина (март 1666 г.), сделанного со слов его соседа, стряпчего А.М. Блохина, крестьяне двух его деревень, Васильевского и Михайловского, "завели неведомо какое воровство и выбрав меж себя неведомо кого начальным человеком и, называя его высоко, ходили с ним нынешней сырной недели в субботу и всполохи чинили с знамены и с барабаны и с ружьем"<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: (XVII — начало XVIII в.). С. 19. Спорной кажется и мысль А.М. Панченко о том, что авторитет царской власти в народном сознании резко упал в XVII в. по сравнению "с временем Ивана Грозного, когда создавалась русская концепция царской власти, когда ее авторитет казался незыблемым и неприкосновенным" (Там же. С. 20). Может быть, это и так, но ведь по существу источников, из которых можно было бы почерпнуть сведения о народных социально-политических представлениях в XVI в., практически не существует.

<sup>29</sup> Полосин И.И. "Игра в царя": (Отголоски Смуты в Московском быту XVII в.). // Изв. Тверского пед. ин-та. Тверь, 1926. Вып. 1. С. 59. Ср.: РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 524.



Показания свидетелей проливают свет на обстоятельства этого крайне любопытного дела.

Местный поп Федор: крестьяне селца Васильевского "на сыр-ной недели в субботу, собрався с 50 человек, с пищальми и с топор-ками и с кольем, и навязав на шесты фаты красные и иных цветов вместо знамен в двух местех приходили в ево ж Микитину (т.е. Н.Б. Пушкина. — П.Л.) вотчину в селцо Михайловское и пришед в село называли меж себя атаманом крестьянина Яковлева. Да ему ж де сказывали дети его духовные того же села Михайловского крестья-не Кирилко Микитин да деревни Яковлевы Федулка Кондратьев, тут они мужики называли меж себя высоким человеком — царем"<sup>30</sup>.

А помещик А.М. Блохин сообщил, что первоначально "царем" был избран крестьянин Митька Демидов, которого носили "сквозь село на носилках, а на голове у него была воронка". Впоследствии Митьку Демидова в роли "царя" сменил крестьянин Першка Яков-лев, который сразу же "обрушил царскую грозу": "в селе де Ми-хайловском по Першкину приказу его ж братья крестьяне били ба-тоги крестьянина — имени ему не упомнит, и он де им молился и говорил, что "государь пощади"<sup>31</sup>.

О характере этой так называемой "игры в царя", которая по-служила материалом для целого ряда концепций по поводу народных представлений о царе и царской власти в XVII в., пойдет речь ниже. В данном случае же важно отметить, что здесь зафиксированы мно-гие важнейшие черты стереотипа "правильного" поведения монарха, существовавшего в народном сознании XVII в. Ведь обычно, как мы видели, в "непригожих речах" черты этого стереотипа проявляются по отдельности. Действительно, крестьянский "царь" по-особому одет (у него на голове "воронка", а, по другим, сведениям "девичья лисья шапка"). Его сопровождает церемониальное шествие. Нако-нец, он демонстрирует свое право карать или миловать, явно сим-волически обрушивая на одного из своих товарищей "царскую гро-зу". Причем последний, битый батогами, реагирует на "царскую грозу" соответствующим образом: он не оправдывается, а умоляет "царя" сменить гнев на милость, т.е. воспользоваться своим царским правом "вольности в вине" подвластного ему человека — он молится и кричит: "государь, пощади".

Еще один весьма интересный аспект народных представлений о "правильном" поведении царя можно выявить, проанализировав "не-пригожие речи", в которых самодержец, каким-либо образом со-поставляется со своими предшественниками. И тут тоже мы сталкиваемся с некоторым противоречием.

<sup>30</sup> Полосин И.И. "Игра в царя". С. 59.

<sup>31</sup> Там же. С. 60.

С одной стороны, сразу же бросается в глаза, что прошлое (и в частности политика царей прошедших времен) оценивается как правило однозначно выше, чем настоящее. Тому есть множество примеров. Так, в 1646 г. одоевские тюремные сидельцы извещали "государево слово и дело" на своего товарища по несчастью крестьянина помещика Ф. Ворыпаева Демку Киреева сына Муковнина: "В нынешнем во 155 г. декабря, а которого числа, того не упомним, посадил де в тюрьму одоевец сын боярский за свою пеню в побеге кр[естьянина] своего Демку Киреева сына Муковнина и сидел он, Демка, с ними в тюрьме дни с 3, и, сидя, почал проклинать государя. И мы де демку учили разпрашивать: кого де ты, Демка, клянeshь, сидя? И он де, Демка, сказал нам: "клян[у] де я государя, чтоб ему пропасть; прежние де государи выход давали и тюрьмам роспуск бывал, а нынешний де г[осударь] к нам немилостив"<sup>32</sup>. Этот извет был признан ложным, однако, почти в точности такой же случай произошел в 1650 г.

"В нынешнем же во 158 г. июля в 20 д[ень] в ночи, сидети де в тюрьме, тюремные сидельцы и учили де меж собою говорить: при прежних де государях бывали выходы, а при нынешнем государе выходов нет. И тюремный же сиделец Андреев кр[естьянин] Кондаурова Ивашка говорил про царское величество хульные слова"<sup>33</sup>, — говорится в извете тюремного сидельца холопа Афоньки Андропова.

В обоих случаях речь идет о животрепещущем для русских крестьян XVII в. вопросе — отмене Юрьева дня и запрете на крестьянский "выход". Выше уже отмечалось, что в крестьянском сознании выход должен был быть возвращен, *дан* царем. Здесь мы видим, что одним из вариантов мотивации этой обязанности царя, могло быть обращение к истории. И не важно, что на самом деле все обстояло совершенно иначе: предшественники Алексея Михайловича в общем и целом были такими же сторонниками крепостничества, как и он. Эти исторические представления, пусть и мифологизированные, были важным элементом народного миропонимания. Люди рассуждали, по-видимому, примерно так: если раньше было лучше (а этот тезис — основа традиционного, средневекового взгляда на историю, господствовавшего в целом в России XVII в.), то, значит, прежние государи давали крестьянам выход, а раз так, то и нынешний должен дать выход. Этому способствовало и сохранение, как мы видели, в народе памяти о Юрьевом дне.

Нужно оговориться, что эти исторические представления вовсе не были ограничены, так сказать, утилитарным применением — для того, чтобы обосновать обязанность действующего монарха рас-

<sup>32</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 120. С. 198.

<sup>33</sup> Там же. № 149. С. 249.

пустить тюрьмы и дать выход. Сфера их действия была в народном знании гораздо шире. Показательно в этом смысле следственное дело о "непригожих речах" сторожа можайской тюрьмы Васьки Ермолина, возбужденное после извета тюремного сидельца Васьки Марионова, сообщавшего: «В нынешнем де в 134 г. (1626. — П.Л.) в масляной неделе приходил де тот сторож Васька Ермолин тюрьмы топить, и яз де, Васька, ему, сторожу Ваське, молил: была-де государская радость, а государь для своей царской радости нас тюремных сидельцев пожалует, велит из тюрьмы выпустить. И тот де сторож Васька Ермолин сказал: государь де женился мимо Хлоповой и тюремным де сидельцам не быть выпущенным. И я де спросил того сторожа Васьки: "почему ты ведаешь, что тюрьмам не быть распущенным?" И сторож де Васька сказал: одна де тамо сидит государева матушка, не велит на Хлоповой жениться. И сторож де Васька сказал: не умеет де государь матушку свою заступню, в медведную ошив, собаками травить, прежние де государи такую смутню, ошив в медведну, собаками травливали"<sup>34</sup>.

Обвиняемый "с пытки" признался: "...сиделец Васька такое подобное слово говорил, и я де, сторож Васька, против его сидельцевых дурных речей спроста молил: прежние де государи за то медведем травили, ошив в медведну. В том де я слове перед г[осударем] перед г[осударыней], виноват..."<sup>35</sup> Речь здесь идет об излюбленной теме "слухов и толков" в правление Михаила Федоровича: интимональных коллизиях в его личной жизни. Характерно, что предметом обсуждения в можайской тюрьме стала вторая "царская радость" — женитьба на Евдокии Стрешневой, и тем не менее в разговоре вновь всплыл излюбленный сюжет о том, как государева матушка, "инока" Марфа Ивановна, не дала своему сыну жениться на Хлоповой. Но пафос заявления Васьки Ермолина состоит в жалении о том, что нынешний государь не обрушивает, по примеру предшественников, "прежних царей", "грозу" на свою мать. По мнению сторожа можайской тюрьмы, действующий царь должен вести себя, как его предшественники, даже, если эти предшественники призвали травить собаками зашитого в медвежью шкуру живого человека. В основе этого высказывания, очевидно, лежат какие-то сохранившиеся в народной памяти воспоминания о терроре Ивана Грозного, в частности, слухи о его расправе с новгородским архиепископом Леонидом. По одной из версий, представленной в Псковском тописце, царь разгневался на архиерея "и взя к Москве и сан на м оборвал и медведно ошив, собаками затравил"<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 30. С. 40.

<sup>35</sup> Там же. С. 38.

<sup>36</sup> Цит. по: Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 492.

Однако в противоречии с этими представлениями об идеальном времени прежних царей находились воспоминания русских людей об ужасах Смутного времени, особенно острые в первой половине XVII в. Ведь эти ужасы тоже были в прошлом, тоже были историей.

Свидетельством путаницы в народных представлениях, возникшей в результате Смуты, может служить извет суздальского стрельца Игошки Максимова на казака Добрынинской станицы Ивашку Яковлева: «...в прошлом в 122 г. (1613/14 г. — П.Л.) извещал государя стрелец Игошка Максимов на казака на Ивашка Яковлева, что он, Ивашка, пил с ним, Игошкою, на кабаке и говорил Ивашка Яковлев Игошке: "которому де ты государю служишь". И Игошка де молил, что у нас один государь царь Михаил Федорович»<sup>37</sup>. Сама мысль о возможности существования нескольких государей, конечно, была крамольной и могла появиться только в обстановке Смутного времени. Но подобные разговоры, хотя и в менее "непригожей" форме велись и значительно позже. Так, в уже не раз упоминавшемся деле о ссоре в 1627 г. вдового попа Покровской церкви Задубровской слободы Кашинского уезда Ивана с сыном боярским тверского архиепископа Ураком Раковским между прочим читаем (в извете попа Ивана): «...и яз, государь, нищи твой богомолец, Ураку мовыл: "Коли ль служил ты Семену Годунову, тольды многих обидел, а соводни, да споди, государь здрав был, не велит никого обидеть"»<sup>38</sup>. То есть здесь, наоборот, нынешнее время в положительном плане противопоставляется эпохе господства Годуновых.

Вообще, память о Смутном времени была очень живучей, и отношение к нему было однозначно отрицательным. В апреле 1625 г., по сообщению кабацкого откупщика Осипки Федорова, рязский ямской приказчик Васька Шолкин, сидя на кабаке вспоминал: «В меж де усобную брань, как был в Калуге вор, и я де в те поры был у него на службе в Шацком, и собрався де Шацкого уезда мужики коверинцы, котыринцы, конобеевцы, и говорили де меж себя так: "сойдемся де вместе и выберем себе царя". А ямщик Кузька Антонов добавил: "От тех де было царей, блядиных детей, которых выбирали в межбусобную брань меж себя, наша братья, мужики, земля пуста стала"»<sup>39</sup>. Здесь, помимо экспрессивной формы высказывания, поражает самокритичность Васьки Шолкина.

Буквально теми же словами характеризовал Смутное время в том же году ильинский поп села Рычонок Перемышльского уезда Иван Григорьев. Извещавший на него козельский белопоместный казак Диониска Федоров заявил: "Пили де мы в ильинского попа

<sup>37</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 3. С. 3—4.

<sup>38</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 2321. Л. 19—20.

<sup>39</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 325. С. 584.

Ивана Григорьева, покупая вино, и тот де поп Иван учал меня лаять, азывая вором, и я де ему сказал: я не вор, г[осударю] ц[арю] и [еликому] к[нязю] М[ихайлу] Ф[едоровичу] крест целовал. И поп е молил мне: не г[осударю] целовали крест, целовали де вы, бедины дети, крест свинье, ужо де у вас, бедины дети, опять на крайне царь проявится с вашим воровством, ныне де вам, бединым детям, не по-старому воровать, царей заводить"<sup>40</sup>. Единственная разница этого высказывания и предыдущего состоит в том, что здесь главными виновниками безобразий Смутного времени оказываются не "наша братья, мужики", а казаки.

В несколько анекдотической форме тот же взгляд на Смутное время выражен в деле о пьяной ссоре нескольких священников в Рыльске в июле 1643 г. В ходе этого конфликта один из его участников, ивановский поп Петр извещал "государево дело", по его позднейшему признанию, "беспамятно, вне ума, в пьянстве". После того, взятый под арест, он отправил государю жалобную прошение, где между прочим писал: «В нынешнем, г[осударь], во 51 г. июля в 23 д[ень] был я, богомолец твой, у спасскаго попа Михаила на беседе во дворе и пришли, г[осударь], в те же поры ятницкий поп Гордей, да покровский поп Семен, да черниговец Аврентий Голиков, и учили они мне, богомольцу твоему, задорным словом убойственным угроживать. И я, богомолец твой, противу того их задорнаго слова учел им говорить с хмелю: "дьяволы, попы, не старина, не мостовщина да не расцаревщина, что хотите меня среди миру без г[осударева] ведома убить"»<sup>41</sup>. Здесь, что является истинно уникальным для массового сознания в России XVII в., понятие "старина" влечет за собой негативные ассоциации — с мостовщиной и "расцаревщиной", т.е. со смутой и беспорядком.

Безусловно, Смута нанесла очень серьезный удар по всей системе народных социально-политических представлений в целом и по их историческому аспекту в частности. Однако, во-первых, разрушить она их не смогла, и, как мы видели, в течение XVII в. прошлое рассматривалось прежде всего как золотое, идеальное время "прежних" царей, соответствовать поведению и действиям которых должен царь нынешний. Во-вторых, можно, по-видимому, предположить, что в народном сознании Смута и эпоха "прежних" царей не воспринимались ни как единое прошлое, ни даже, например, как два исторических периода, принципиально разных по своему характеру, но объединенных определенными причинно-следственными связями. Для человека XVII в. существовало как бы два прошлых: короче "прошлое" "прежних" царей, о котором вспоминали, когда

<sup>40</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 20. С. 18.

<sup>41</sup> Там же. № 276. С. 520.

надо было, скажем, подчеркнуть обязанность действующего государя действовать по образу и подобию своих предшественников, и "плохое" — Смутное время, воспоминания о котором носили более приземленный и реалистический характер.

Выше рассматривались те случаи произнесения "непригожих речей", которые являлись следствием общепринятых представлений о царе и царской власти, в частности о "правильном" поведении царя и его обязанностях. Теперь следует проанализировать "непригожие речи", в основе которых лежали представления, пусть и достаточно распространенные, но находившиеся в том или ином противоречии с официальной идеологией.

### **"ЯЗ ДЕ ТВОЕГО ГОСУДАРЯ НЕ БОЮСЬ, БОЮСЯ Я СВОЕВО ГОСУДАРЯ ИВАНА ФОМИЧА"**

Как известно, XVII в. был временем усиления царской власти, что нашло отражение и в государственной идеологии (сакрализация, распространение пышных византийских церемоний и т.д.). Вместе с тем, по общему признанию, в России в то время господствовал феодальный строй, характеризующийся специфической системой межличностных связей, основанных на господстве и подчинении. Существует целая группа следственных дел о "непригожих речах", рисующая определенный конфликт, возникавший в связи с этим в народных представлениях. В высказываниях обвиняемых по этим делам ясно выражена ситуация, которая реально сложилась в России XVII в.: с одной стороны, царь, претендующий на то, чтобы стать в известной мере сакральной ценностью высочайшего значения для всех жителей страны; с другой — существование на практике большого числа "государей", от которых зачастую жизнь простого человека зависела больше, чем от московского.

В роли своеобразного "заменителя" великого государя для крестьян и холопов часто выступал их помещик. Он мог быть *больше* царя. Так, в марте 1676 г. сын боярский села Демкина Добренского уезда Федотка Агеев сын Колтаков извещал на драгуна того же села Полиехтку Легонкого: «В нынешнем во 184-м году марта в 15 день был он, Федотка, в том же селе Демкине у драгуна у Савелья Дмитриева сына Кочергина на дворе и вшел де он, Федотка, в ызбу тово ж села Демкина з драгуном с Полиехткою Легонким, и драгун де Савка Кочергин у себя в ызбе поднес им вина по чарке. И Полиехтка де Легонкой ево, Федотку, учал называть сын боярским, и тем ты, Федотка, хвалился. И он де, Федотка, учал говорить и милостию великого государя царя и великого князя Феодора Алексеевича всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержца

хвалитца, что он, Федотка, поверстан из драгунов в дети боярские и крест ему, великому государю, целовал. И Полихтк де Легонкой против тово учал ему, Федотку, говорить: "Есть де кем хвалитца, наш де Фофон, болши вашего"»<sup>42</sup>. (Фофон — прозвище помещика Полихтки Легонкого).

Буквально теми же словами охарактеризовал своего господина в декабре 1645 г. находившийся в тюрьме холоп тульского помещика Герасима Ушакова. «Декабря де, г[осударь] в 7-же день, молил де он, Илюшка, в тюрьме: "да споди де г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] А[лексей] М[ихайлович] в[сеа] Р[осии] здрав был". И тюремный сиделец туленин Герасимов человек Ушакова Ивашка Алексеев против того слова молил: "мой де государь больше"»<sup>43</sup>, гласит извет тюремного сидельца черкашенина Илюшки Макарова.

Непосредственный "государь" мог быть и *лучше* государя великого. В январе 1695 г. талицкий казак Дорошка Фирсов сказал "государево слово и дело" на крестьянина дьяка Артемья Степанова Ромашку Гуторова: "В нынешнем де в 203-м году генваря в 4 день как он (Дорошка Фирсов. — П.Л.) был в гостях у талчан у Лариона да у Мартина Нестеровых, и в то де число был у них вышеписанной крестьянин дьяка Артемья Степанова Ромашка Гуторов, и во пьянстве он, Ромашка, говорил непристойное слово, что де ево помещик Артемей ему, Ромашки, лутче великих государей"<sup>44</sup>.

На худой конец, помещик мог оказаться *таким же*, как великий государь. Тот же самый Полихтк Легонкий, по свидетельству драгунов Савки Корчагина и Фатюшки Давыдова, на самом деле в ответ на похвалбу своего товарища о том, что тот поверстан в дети боярские заявил следующее: "Что де ты хвалишься, у нас де Фофон и мой таков"<sup>45</sup>.

Как указывалось выше, одним из главных аспектов народного отношения к великому государю был страх. Царя прежде всего боялись. Это отношение могло переноситься в "непригожих речах" этого типа и на "квазигосударя". Так, в 1636 или 1637 г. крестьянин Ивана Чуфарова Фомка Жуков, по словам холопов этого же помещика Алешки и Тимошки Ереминых, в ответ на призыв Тимошки: "Бойся де ты Бога да государя!", заявил: "Боюся де одного боярина своево Ивана Чуфарова"<sup>46</sup>.

Еще более грубой форме высказывание подобного типа зафиксировано в "непригожих речах" тюремного сидельца Микитки Зорокина (Болхов, 1654 г.). "Сказка" изветчика, тюремного же си-

<sup>42</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 826. Л. 69—70.

<sup>43</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 97. С. 161.

<sup>44</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1406. Л. 701—702.

<sup>45</sup> Там же. Приказной стол. № 721. Л. 205.

<sup>46</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 56. С. 71.

дельца, холопа окольничего С.Г. Пушкина Якушки Григорьева гласит: «В прошлом де во 163-м году декабря в 6 день болховские тюрьмы сидельцы Талетцкого острогу полковый казак Ивашко Коморичев да Микитка Сорокин ходили для милостыни в мир и, пришед из миру в тюрьму, меж себя побранились, и Никитка де тому Ивашку говорил: "На кого де ты, мужик, блядин сын, надеешься?" И Ивашко де против тово отмолив: "Надеюсь де я на бога да на государя, холоп де я ево государев". И Микитка де Сорокин казака Ивашка учал бранить, а говорил: "Мать де твою, напрям дорогой ты камен[ь], что холоп государев, яз де твоево государя не боюсь, боюсь де я своево государя Ивана Фомича, а твой де мне государь не дорог, тебя де убью, что сабаку, и государь де твой ничего не сделает"»<sup>47</sup>. Иван Фомич — это, видимо, помещик, "государь" Микитки Сорокина.

Тут, разумеется, наиболее интересны слова обвиняемого в "непригожих речах" о "твоем" и "своем" государях, в которых великий государь "всеа Великия и Малыя и Белья России" предстает не как верховный правитель огромной державы, а как один из многих мелких феодальных "государей". В этом смысле он сравнивается с неким безвестным Иваном Фомичом — у казака Ивашки (служилого человека "по прибору") свой государь — царь Алексей Михайлович, а у крестьянина (или холопа) Микитки — свой, Иван Фомич. Причем Микитка Сорокин явно выражает сомнение в том, что на него распространяется царская юрисдикция ("тебя де убью, что сабаку, и государь де твой ничего не учинит"). Так своеобразно преломились в сознании одного из простых людей сложности и противоречия социального строя России XVII в.

Чрезвычайно характерно, что в "непригожих речах" такого типа на непосредственного владельца могли распространяться какие-то элементы сакрализации царя, по крайней мере некоторые связанные с ней эпитеты. Показательным в этом смысле является следственное дело по обвинению в 1646/47 г. в Ливнах холопа Андрея Щепотева Федьки. Свидетели, ливенские казаки, в расспросе сказали: "За рекою де за Ливенкою в Покровской улице почил у них быть шум, и они де на тот шум на улицу вышли, и на той де улице дерутся Андреев человек Щепотева Федька с Ливенским полковым казаком с Минкою Киреевым да с сыном его с драгуном с Фомкою. И тот же Фомка говорил Андрееву человеку Щепотева Федьке: я де холоп государев. И тот же Андреев человек молил: мой де государь боярин, а на нем де весь свет положен"<sup>48</sup>. В данном случае речь идет не просто о "твоем" и "моем" государях. "Своему" государю прис-

<sup>47</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 346. Л. 122—123.

<sup>48</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 115. С. 188.



аиваются функции, традиционно, как в официальной идеологии, так в народном сознании, принадлежащие лишь царю. Слова холопа Федьки очень четко показывают, что титанические усилия правительства по внедрению в массы идеи о том, что все жители России, независимо от своего социального и сословного статуса, прежде всего, государевы холопы, в середине XVII в. еще не увенчались полным успехом. Для Федьки, если верить извету драгуна Ромки, государь — это прежде всего его хозяин. Хотя при этом ряд ли правильно было бы утверждать, что заявление Федьки носит антицаристский характер. Его слова "мой де государь боярин, нем де весь свет положен", по-видимому, могут означать лишь то, то "весь свет" для него свелся к скромным масштабам боярской отчины, а московский царь превратился в величину отдаленную и мало влияющую на его жизнь.

Наконец, самым крайним вариантом в "непригожих речах", связанных с этим кругом представлений, выступает отождествление своего помещика с царем. В качестве примера тут можно привести ело по обвинению в марте 1623 г. Проньки Кондратьева, крестьянина помещика Кавылы Ивашкина. Свидетели показали следующее.

Засечный сторож Ивашко Кердин: «Был де яз на кабаке и видел, дрались пьяны на кабаке на дворе Афанасьев человек Вельяминова Титко Мухоедов с Кавылиным кр[естьянином] Ивашкина, в рожей его знаю, а имени его не ведаю. И после того вшел яз в кабацкую избу ажно сидят на кабаке туленин с[ын] б[оярский] Иван Югданов сын Арсеньев да б[оярина] к[нязя] И.Б. Черкасского человек, в рожей знаю, а имени не ведаю, да кн[язь] Иванов же акладчик конский мастер, в рожей знаю, а имени не ведаю. И тот Кавылин кр[естьянин] говорил в избе при тех людях: "есть де мне по государе государь Кавыла Степанович Ивашкин"».

Кабацкий чумак, тульский посадский человек Ивашко Тентьев: «видел де яз на кабаке на дворе дрались пьяны Афанасьев человек Вельяминова Титки Мухоедов с Кавылиным кр[естьянином] Ивашкина (Пронькой Кондратьевым. — П.Л.), в рожей его знаю, а имени не ведаю. И вшед в кабацкую избу стал говорить Кавылин кр[естьянин]: "да буди г[осподи?] здоров был на Москве е царь, а нам де Кавыла Степанович царь"»<sup>49</sup>.

В двух этих свидетельствах есть некоторое противоречие. Если верить первому показанию, и Пронька Кондратьев заявил: "Есть де не по государе государь Кавыла Степанович Ивашкин", то его слова, явно отождествляющие собственного помещика с великим государем, следует рассматривать в контексте массовых представлений о самозванчестве. Если же слова обвиняемого вернее передаются

<sup>49</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 163. С. 291.

вторым свидетелем, то тогда — это исключительно точное выражение некоей двойственности, существовавшей в сознании крепостных крестьян и холопов. Действительно, Пронька Кондратьев отнюдь не отрицает "великого государя", он даже произносит традиционную формулу, подтверждающую лояльность ему: "Да буди господи здоров был на Москве де царь". Но для него реально важным является то, что этот царь — "на Москве", т.е. далеко. Настоящий же его владелец, по терминологии того времени, "вольный в нем" — местный "царь", помещик Кавыла Степанович.

В роли "заменителя" великого государя мог выступать не только помещик. В 1685 г. крестьянин деревни Мокравиц Снежского погоста Старорусского уезда, принадлежавшей Иверскому монастырю, Трофимка Анисимов извещал на крестьянина того же погоста деревни Хиловой (также вотчины Иверского монастыря): «В прошлом де во 193-м году апреля в 24 день пришел де он, Трофимко, из своей деревни в деревню Дедову Луку для своего дела и, будучи де той деревни у крестьянина у Ивашка Ларионова в доме, сошолся он, Трофимко, Иверского ж монастыря с крестьянином того ж Снежского погоста деревни Хилова с Яшкой Тимофеевым, и в то де время тот Яшка учал у него, Трофимка, просить денег зборных работнических на монастырьских работников роскладных десять денег, потому что де он, Яшка, у тех денег был зборщиком, и он де, Трофимко, сказал ему, Яшке, что де ево деньги готовы, толко б отдал он, Яшка, переборные деньги сорок алтын, и учал де тот Яшка ево, Трофимка, бранить и говорить: "Я де тебе ноги переломаю". И он де, Трофимко, сказал ему, Яшке: "Я де тебя не боюсь, а боюсь де Бога да великих государей и потом властей своих, и они де мне ног не ломали". И тот де Яшка против того сказал ему: "Наши де власти болше великих государей"»<sup>50</sup>. Здесь *больше*, чем великие государи, оказываются монастырские власти, выступая, таким образом, в функции своеобразного коллективного "квазигосударя". Характерно также, что, согласно извету, Яшка Тимофеев совершенно сознательно произнес "непригожие речи" в ответ на заявление своего оппонента, отражавшего, как мы знаем, общепринятую в XVII в. систему ценностей: сначала Бог, потом великий государь (иногда сливающиеся в двуединую формулу "Бог да государь") и только вслед за ними — непосредственный господин, в данном случае, монастырские власти.

Несколько иначе передают диалог между Яшкой и Трофимкой показания свидетеля, крестьянина деревни Морильниц Афоньки Михайлова: «...в прошлом де во 193-м году апреля в 24 день в деревне де Дедове Луки у Ивашка Ларионова он, Афонька, был, и в

<sup>50</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2232. Л. 238; № 2438. Л. 1.

то же время тут же у того Ивашка были Трофимко Костров да Яшка Тимофеев и будучи де во мшанике, где стоит пиво и пьючи пиво, Яшка учал у Трофимка просил (sic! — П.Л.) денег зборных, за что де не платиш, я де на тебе деньги доправлю, и в то де время тот Трофимко говорил ему, Яшке: "Волны де в том великие государи", и против того сказал ему, Трофимку, Яшка: "И наши де власти не плоше великих государей"»<sup>51</sup>. В этом варианте "непригожие речи" Яшки Тимофеева также являются ответом на апелляцию собеседника к авторитету "великих государей": Трофимко здесь ссылается не на сакральную формулу "Бог да государь", а на идею о том, что государь "волен во всем". Слова же Яшки в обоих "редакциях" отличаются лишь по форме, но не по существу. Высказывание о том, что непосредственный владелец *не плоше* великого государя — ничуть не менее "непристойно", чем заявление о том, что он его больше и лучше.

Монастырские власти фигурируют и в извете новооскольца Меркула Расохина, сообщившего в 1686 г.: «В нынешнем де во 194-м году февраля под 14 число в ночи сидел де у новооскольца сына боярского у Ивана Климова в дому и пил вино с черным старцем с Ионою, и в то де время он, черной старец, спросил у него, Меркула: "Чей де ты крестьянин, и он де, Меркул, сказал: "Я де Божей да ваш, великих государей, человек. И он де старец против того молвил: "Коли де ты государев человек, а как де ты будешь в монастыре, тогда де ты и меня назовешь государем"»<sup>52</sup>. Тут обращает на себя внимание самоидентификация с государем: черный старец Иона, по всей видимости, имеет в виду, что его собеседник является "Божьим да великих государей человеком" лишь постольку, поскольку не принадлежит никому лично. Как только он окажется в монастыре (правда, не очень понятно, то ли станет монахом, то ли монастырским крестьянином), то "государь" у него сменится — "тогда де ты и меня назовешь государем". Это существенно важный момент. В отличие от всех предыдущих авторов "непригожих речей", крестьян и холопов, путавших с великим государем своих господ, старец Иона, сознавая свою принадлежность к коллективному феодалу, монастырю, и в связи с этим — свое право распоряжаться подчиненными себе людьми, очевидно, считает себя "государем" в отношении последних.

Помещикам и монастырским властям люди принадлежали на основе феодального права. Однако в народном сознании "зачинителями" великого государя могли становиться и представители государственной власти, например, воеводы.

<sup>51</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2438. Л. 3.

<sup>52</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1199. Л. 259—260.

Так, в июне 1648 г. в Черни местный сын боярский Григорий Мальцов извещал на своего коллегу Якова Романова: «Почел де черненин, с[ын] б[оярский] Яков Романов у брата его родного у Иева Мальцова избу раскрывать, а сказал де ему, что тот Яков тое избу купил у Иевлевой жены, а тот де Иев послан на г[осудареву] службу на вечное житье в Новый Царев-Алексеев город, и он тому Якову почел говорить про тое Иевлеву избу: Иевлевым помещьем г[осударь] пожаловал его, Григорья. И тот де Яков молвил: "у нас де и на Черни государь"». Яков Романов же, оправдываясь, заявил: «И он де такое слово молвил тому Григорью: "до государя де далеко, а на Черни де есть по г[осудареву] указу начальник воевода"»<sup>53</sup>. На самом деле слова Якова Романова в обоих вариантах — и в ответе Григория Мальцова и в его собственном оправдании — прекрасно дополняют друг друга. В них отражаются все уже хорошо нам знакомые черты этого комплекса представлений, только вместо помещика здесь фигурирует представитель царской администрации. Великий государь существует, его значение не отрицается, но, так как до него далеко, то для жителей Черни более важен местный "государь" — воевода.

В этой же роли воевода выступает и в весьма резких "непристойных словах", произнесенных оскольским стрельцом Ивашкой Метелкой в феврале 1623 г. Свидетель стрелец Панка Ленивый показал: «Слышал де я как тот Мина Глазун (оскольский стрелец. — П.Л.) бранился с Ивашком с Метелкою, и Ивашко де Метелка молил ему, Мине: "не по что де нам к Москве, и на Осколе де у нас Москва, да споди де воевода Михаил Дмитриевич здоров был". Да после де того молил: "и г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] М[ихаил] Ф[едорович] в[сеа] Р[осии]"»<sup>54</sup>. Здесь, конечно, наиболее любопытны слова оскольского стрельца "не по что де нам к Москве, и на Осколе де у нас Москва". В его словах замещение великого государя "государем" местным приобретает более широкий характер: на место Москвы, т.е. далекой столицы царя и великого князя всеа России, встает скромный Оскол, где властвует значительно более близкий и оказывающий гораздо большее влияние на местных жителей воевода Михаил Дмитриевич. Интересно, что Ивашко Метелка прямо не называет воеводу "государем", но он явно это подразумевает, отождествляя Оскол с Москвой. Последняя здесь, очевидно, предстает как символ, даже синоним царской власти.

Чрезвычайно характерно, что, по-видимому, в известных случаях и сам воевода, возгордившись, мог отождествлять себя с царем именно по такой схеме. Вероятно, в этом смысле следует трактовать

<sup>53</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 290. С. 542—543.

<sup>54</sup> Там же. № 165. С. 294.

эпизод с Богданом Бельским (1602). По сообщению Конрада Буссова, Борис Годунов отправил его "воеводой и начальником над строителями на татарский рубеж, чтобы завершить постройку крепости Борисграда. Когда же крепость была выстроена, злодей посмел объявить, что он теперь царь в Борисграде, а Борис Федорович — царь в Москве"<sup>55</sup>. Высказывание видного сановника почти дословно совпадает, например, с цитируемым выше заявлением безвестного сына боярского Якова Романова насчет чернского воеводы о том, что "у нас де и на Черни государь". А во время томского восстания 1648 г. "непригожие речи" Богдана Бельского были фактически повторены местным воеводой О.И. Щербатым. «Восстание в Томске в апреле 1648 г. было ускорено самим воеводой О.И. Щербатым, жестко демонстрировавшим свое единовластие. Не отпустив в Москву челобитчиков от местных крестьян... О.И. Щербатый изорвал их челобитную и заявил: "Я здесь не Москва ли?"»<sup>56</sup>

С этой точки зрения, видимо, надо рассматривать и частые в XVII в. обвинения воевод в том, что они "государятся", т.е. претендуют на какие-то права и полномочия, принадлежащие в соответствии с народными представлениями царю. Так, в январе 1651 г. томский воевода Степан Скворцов в своей отписке информировал Москву, что некий томский казак Филка Петлик "говорил ... на съезде двора в избе затеяв воровски непристойное слово, будто я, Степан, государюся"<sup>57</sup>.

Подчас в специфической роли "квазигосударя" может выступать вообще любой могущественный человек, например, какой-нибудь московский чиновник, от доброй воли которого зависит то или иное жизненно важное дело. Об этом свидетельствуют "непригожие речи" путивльского жилого казака Кирюшки Родюкина, зафиксированные в извете путивльского же стрельца Мишки Коновалова. Последний сообщал: «Была де у нас меж себя брань в торгу (18 июня 1637 г. — П.Л.) и учал де ему, Мишке, тот Кирюшка угроживать твоею г[осударевою] зазывною грамотою. И он де, Мишка, против того ему говорил: "мне де от тебя откупаться нечем, поеду де я сам к Москве бить челом тебе, г[осударю], на тебя, на Кирюшку." И против де того слова Кирюшка ему, Мишке, говорил: "Я де государя не слушаю, откупил де я деготь в Володимерской

<sup>55</sup> Буссов Конрад. Московская хроника 1584–1613. М.; Л., 1961. С. 92. Примечательно, что в опубликованных материалах судебно-следственного дела Б.Я. Бельского никаких упоминаний об этих его словах нет. См. Флоря Б.Н. Из следственного дела Богдана Бельского // АЕ за 1985 г. М., 1986.

<sup>56</sup> Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество: Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991. С. 133.

<sup>57</sup> РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. № 220. Л. 53.

четы у дьяка у Тимофея Голосова, а не у государя, и пошлины де откупные плачу Голосову, а не государю." А был де он, Кирюшка в те поры пьян."»<sup>58</sup>

Здесь суровая школа "московской волокиты" привела путивль-ского казака к мысли о том, что главный "на Москве" — дьяк Тимофей Голосов, ему принадлежат и некоторые функции, традиционно присущие великому государю, такая, как, например, сбор откупных пошлин. Это следственное дело — иллюстрация того, как отражался в народном сознании социально-политический строй России первой половины XVII в. — страны, где, как известно, еще долго после объединения сохранялись "живые следы прежней автономии", и централизация только начиналась. Поэтому и слова Кирюшки Родиюкина вполне объяснимы: для него не существовало абстрактных понятий "государство", "государственная власть" и прочее, они были персонализированы. Для подавляющего большинства русских людей эти понятия воплощались в фигуре монарха, но у него, столкнувшегося с тем, что в Москве откупные пошлины принимает не лично государь, а дьяк Тимофей Голосов, возникла мысль, что раз он их принимает, то ему они и принадлежат. Естественно, об отрицании или даже существенном принижении роли великого государя высказывание путивльского казака не говорит, оно лишь показывает, что в 30-е годы XVII в. народные представления о государственной власти сохраняли еще множество архаических черт.

Интересно, что в подобном же контексте с великим государем могли сопоставляться лица, вообще, по-видимому, лишенные какого-либо особенно высокого статуса. Например, в 1628 г. в Курске местный сын боярский Кунай Реутов извещал на курского же сына боярского Исая Семенова: «В нынешнем де во 136 г. октября в 20 д[ень] был я на пиру у курченина сына боярского у Якова Непочатого, а тут же на пору был курченин сын боярский Исайко Семенов, и говорил де тот Исайко Семенов про государя непригожее слово: "Дивей де Сафонов хорошее государя на Москве мне стал."»<sup>59</sup> Трудно сказать, кто такой Дивей Сафонов и почему, собственно, он стал "хорошее" государя для автора "непригожих речей", но скорее всего, — это какой-либо покровитель, живущий в Москве и не обладающий таким положением, на которое можно сразу сослаться (как в случае с дьяком Тимофеем Голосовым).

Подобного рода "неформальный" покровитель фигурирует, видимо, и в "непригожих речах" холопа Ивашки Маркова, зафиксированных в извете его хозяина, старца "домовых приказных дел" митрополита Сарского и Подонского Павла Савонтея (Новосиль,

<sup>58</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 254. С. 465.

<sup>59</sup> Там же. Указ. соч. № 39. С. 46.

сентябрь 1667 г.): «Как де он, старец Савонтей, бил челом ... об очной ставки на него ... Ивашка, и он де, Ивашка, против ево, Савонтиева, челобитья говорил криком: "Не покинет де меня великий государь Иван Микифорович."»<sup>60</sup>

Случай такого же характера произошел в 1677 г. с козловцем сыном боярским Сафошкой Филатовым. Оправдываясь, он рассказал: «В нынешнем де во 185 году марта в 19 день становой голова Игнатий Копылов да селской голова Дмитрией Сизов стали де ево, Сафошку, выбирать без жаребья на Дон в гребцы на стругах. И он де, Сафошка, хотел ему Игнатью Копылову молвить такое слово: "Ты де мне легча великого государя", и спроста де в слове ошйбсь, молвил такое слово ему: "Государь де мне тебя легча"»<sup>61</sup>

Ситуация тут как будто ясна. Скорее всего во время спора о том, кто отправится гребцом на Дон, Сафошка Филатов отказывался, похваляясь, что его туда не пошлет не только какой-то становой голова, но и сам государь. В этом смысле не столь важно, как именно звучали слова обвиняемого, существенно то, что в его представлениях допускавших сопоставление царя с простым человеком, место великого государя явно не соответствовало общепринятому.

**"У НАС ДЕ НЕ ГОСУДАРЕВ УКАЗ  
И НЕ СОБОРНОЕ УЛОЖЕНЬЕ,  
СВОЙ СВЕТИТЕЛЬСКОЙ УКАЗ"**

Среди следственных дел о "непригожих речах" есть некоторое количество таких, причиной возбуждения которых стали высказывания, в той или иной степени связанные с соотношением сословного самосознания и представлений о государственной власти. Несмотря на малоисследованность сословной истории России, известно, что XVII век в России был эпохой консолидации сословий. В наших источниках есть определенный, хотя и незначительный, материал, который в какой-то мере может пролить свет на то, как этот процесс сочетался в народном сознании с представлениями об особой сакральной функции царской власти, также усиливавшимися на протяжении всего XVII в. В ряде случаев в сознании представителей тех или иных сословий возникал определенный конфликт, приводивший к появлению так называемых "непригожих речей". Наиболее яркий пример в этом смысле — "непригожие речи" представителей духовного сословия, почти все из которых относятся к середине и второй половине XVII в.

<sup>60</sup> РГАДА. Ф. 210. Севский стол. № 215. Л. 66.

<sup>61</sup> РГАДА. Ф. 210. Новгородский стол. № 272. Л. 13.

Выше уже цитировались слова черного старца Ионы из Нового Оскола (февраль 1686 г.), который в ответ на высказывание новооскольца Меркула Расохина: "Я де Божей да ваш, великих государей, человек", заявил: "Коли де ты государев человек, а как де ты будешь в монастыре, тогда де ты и меня назовешь государем."<sup>62</sup>

На первый взгляд, никакого специфически сословного самосознания здесь не просматривается, ведь, как уже отмечалось выше, основной смысл речей старца Ионы, по-видимому, очень близок к высказываниям крестьян и холопов о том, что их владелец "лучше", "больше" или в крайнем случае "не плоше" великого государя. Однако имеющиеся в наличии другие подобные материалы показывают, что дело обстоит несколько сложнее.

Так, в 1693 г. обоянец гулящий человек Захарка Иванов извещал на васьевского попа Обоянского уезда Сидора "государево слово". В материалах дела сообщается: «В нынешнем де в 201-м году по вашему, великих государей, указу и по грамотам против челобитья обоянского уезду васьевского попа Сидора, посажен де он, Захарка, у сыщика на съезде двора стольника Аврама Богданова сына Мантурова за караул, и в нынешнем же де в 201-м году мая по двадесять седмое число в ночи приходил де на съезде двор к нему, Захарки, он, поп Сидор, и в то де время он, Захарка, лежал, и он де, поп Сидор, почал де ему, Захарки, говорить, что де боярин твой стоит, и ты де крестьянин лежишь. И он де, Захарка, ему, попу Сидору, сказал: "Хто де мой боярин?", и он де, поп Сидор, сказал: "Я де твой боярин." И он де, Захарка, против ево, Сидоровых слов сказал, что рад служить вам, великим государем, а не ему, попу Сидору. И он де, поп Сидор, учал ево, Захарку, бранить матерно, и в то время ваше государское величество избранил матерно и велел служить себе, а не вам, великим государем."<sup>63</sup> Во всем этом поп Сидор сознался, заявив, что он, разумеется, был пьян и во "исступлении ума".

"Непригожие речи" попа Сидора любопытны прежде всего, конечно, не матерной бранью в отношении великих государей, а проявившимся в них высоким уровнем сословного самосознания. Ведь поп Сидор — всего лишь приходской священник, представитель того слоя, приниженное положение которого было притчей во языцех. И вот в конце XVII в. приходской священник из окраинного Обоянского уезда заявляет собеседнику, что он его *боярин*, и тот должен *стоять* в его присутствии. На апелляцию Захарки Иванова к высшему авторитету — великим государям ("рад служить вам, великим государем, а не ему, попу Сидору"), поп реагирует в крайне резкой

<sup>62</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1199. Л. 260.

<sup>63</sup> Там же. № 612. Л. 110.



форме, требуя служить себе, а не царям. К сожалению, мы не знаем точно социальное и сословное происхождение собеседника попа Сидора, в материалах дела о нем говорится, как о гулящем человеке, но непонятно, кем он был до этого, в частности, имел ли он какое-либо отношение к духовному сословию или нет. Иными словами, неясно, были ли у священника юридические основания требовать от него таких знаков почтения, или в словах попа Сидора отражаются в чистом виде представления об особом статусе духовенства по отношению ко всем остальным группам населения. Остается также только пожалеть, что обоянский священник ограничился матерной бранью и не удосужился пояснить, почему собственно Захарка должен служить не царям, а ему. Ответить на этот вопрос могут помочь другие следственные дела о "непригожих речах" духовных лиц.

Определенную пищу для размышлений предоставляет сопоставление такого рода дел, относящихся соответственно к первой и второй половинам XVII в. Одним из острейших вопросов церковной жизни 40—50-х гг. была проблема многогласия. Известно, что приходское духовенство далеко не однозначно восприняло введенное церковным собором 1651 г. под жестким давлением царя Алексея Михайловича единогласие. В своем капитальном труде о патриархе Никоне и царе Алексее Михайловиче Н.Ф. Каптерев приводит некоторые отклики московских священников: "Мне де к выбору, который выбор о единогласии, руки не прикладывать, наперед бы де велели руки прикладывать о единогласии бояром и окольниковым, — любо де им будет единогласие?" или даже: "Нам де хотя и умереть, а к выбору о единогласии руки не прикладывать."<sup>64</sup> В одном из следственных дел о "непригожих речах" рассказывается о конфликте по этому поводу, разгоревшемся в маленьком городке Карпове на засечной черте. Один из его участников соборный поп города Карпова Василий извещал в 1652/53 г. на своих противников, среди которых был троицкий поп Хрисанф, сын боярский Андрей Покушелов<sup>65</sup> и другие. В выписке в доклад его извет излагается следующим образом: "Сказавал он за собою государево и потриярше дело, прислана де в Карпово государева и потриярша грамота к товарищу ево к соборному ж попу Анисиму. А по государеве де грамоте и потрияршей велено в Карпове в саборе и в приходских церкви пети единогласно. И товарищ де ево поп Анисим с тое государеве и

<sup>64</sup> Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. С. 94.

<sup>65</sup> За пять лет до этого Андрей Покушелов был главным действующим лицом еще одного следственного дела о "непригожих речах". Он обвинялся, в частности, в том, что "было ему бояр побить и корень вывезть". См. РГАДА. Ф. 210. Московский стол. № 226; АМГ. СПб., 1894. Т. 2. № 444; Богданов А.П., Чистякова Е.В. Указ. соч.

патриарши грамоты на посад и в уезд к приходским попам розослал, чтоб пели у всех церкви единогласно. И попы де, как приходят в соборную церковь молебствовать, о единогласии безпрестанно шумят, что де единогласье петь мешкотно. И он де, поп Василей, за то попом говорил безпрестанно, чтоб они по государеву указу в церкви не шумели и брани не чинили и пели единогласно. И за то де, по нговору Иванава отца духовного Фустова троецкого попа Хрисанфа да карповца сына боярского Андрюшки Покушелова и иных попов и по посяжки Ивана Фустова, племянник ево Ивана Родион Фустов ево, попа Василья, бил."<sup>66</sup>

Здесь следует обратить внимание на три обстоятельства. Во-первых, сторонники единогласия опираются в своих требованиях обеспечить благочиние в церкви на государев указ. Они, правда, упоминают, помимо государевых, также и о патриарших грамотах, но, как только возникает конфликт, решающим аргументом становится именно государев указ. При этом речь ведь идет о вопросе внутренней церковной жизни, приобретшем особое значение лишь в силу особого благоверия царя Алексея Михайловича. Во-вторых, противники единогласия, не желая выполнять царский указ, не оспаривают его принципиально; они, например, не утверждают, что глава светской власти не вправе непосредственно вмешиваться в дела церкви. Их сопротивление пассивно и лишено, по всей видимости, какой-либо идеологической основы: единственный их довод состоит в том, что "единогласье петь мешкотно". И, наконец, в-третьих, поражает неуважение к священническому сану, проявляемое обеими сторонами. Чего стоит хотя бы избиение светским лицом Иваном Фустовым попа Василья. Как тут не вспомнить рассуждение Адама Олеария о священном головном уборе русского священника — скуфье, несмотря на которую, "тем не менее попов все-таки бьют... Чтобы при этом пощадить святую шапочку, ее сначала снимают, потом хорошенько колотят попа и снова аккуратно надевают ему шапку."<sup>67</sup>

Справедливости ради, надо отметить, что среди следственных дел о "непригожих речах", относящихся к первой половине XVII в., есть пример, говорящий о наличии и в это время определенного уровня сословного самосознания у приходского духовенства. В 1625 г. в Брянске крестьянин Василья Семичева Ивашка Карпов извещал на брянчанина сына боярского Нехорошева Нежданова сына Семичева: "Нынешняго 133 г. на 3-й день после великаго дни во Вторник, ходил де борисоглебский поп Иван села Осавика с

<sup>66</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 203. Л. 428—429.

<sup>67</sup> Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 329—330.

Преч[истою] Богородицею в селе Покиничах, а из села Покинич пошел в дер[евню] Сельцо, а тот де Нехороший учал говорить: поп де кого блюдется, надобно де попу плешь разбить. И того де ... попа брат родной церковный дьячек Ивашка, прозвище Лапоть, почал де ему, Нехорошему, говорить: волен де Бог да г[осударь] в[еликий] св[ятейший] Ф[иларет] Н[икитич], а попа не бить. И тот де Нехороший в тое пору молил про тебя в[еликого] г[осударя] Ф[иларета] Н[икитича] п[атриарха] М[осковского] и в[сеа] Р[осии] непригожее слово: яз де на патриарха плюю."<sup>68</sup> С одной стороны, тут мы тоже встречаемся с попыткой избить представителя духовного сословия ("надобно де попу плешь разбить"). Но зато другой представитель духовного сословия церковный дьячок Ивашка Лапоть гордо заявляет, что делать этого нельзя, ибо в духовенстве "волен" лишь Бог да "великий государь Филарет Никитич патриарх". Следует ли понимать это высказывание как выражение идеи о независимости "священства" по отношению к светской власти, его неподсудности никому, кроме Бога и суда патриарха? Нетрудно заметить, что патриарх Филарет занял место царя в формуле "Бог да государь", о чем свидетельствует и титулование его "великим государем." Поэтому, скорее всего, Филарет выступает в речах церковного дьячка, в первую очередь, не как глава духовной власти, а как "государев отец", своего рода "заместитель царя". Характерно также, что Ивашко Лапоть никаких иных аргументов в пользу невозможности "разбить плешь священнику", кроме воли Бога да великого государя патриарха Филарета, не приводит.

Разительный контраст с этим представляют "непригожие речи" представителей духовного сословия более позднего времени — середины и второй половины XVII в. О принципиальных переменах, произошедших в представлениях духовенства о взаимоотношении светской власти и духовной, "священства" и "царства", свидетельствуют следующие два дела.

В декабре 1656 г. в Зубове ржевский пушкарь Ивашка Карпов (в рукописи — Парпов) извещал на священника церкви Николы Чудотворца Льва Иевлева: "Был де он, пушкарь, на Клину у Николы Чю[до]творца у обедни, и после обедни почал де он, пушкарь, попа Лукьяна Маковеева по наказной памяти имать во Ржеву, и другой поп, Лев Иевлев, той же церкви Николы Чюдотворца почал говорить: "Я де и государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белья России самодержца не слушаю, судим де я патриарху Никону московскому всеа Великия и Малыя и Белья России."<sup>69</sup> Здесь мы имеем дело с прямым отрица-

<sup>68</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 19. С. 16.

<sup>69</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 301. Л. 341—342.

нием со стороны приходского священника из небольшого городка Зубцова, недалеко от Твери, царской юрисдикции по отношению к представителям духовного сословия. С его точки зрения, он подсуден только церковному суду. Только так можно трактовать слова попа Льва Иевлева о том, что он судим только патриарху Никону. "Непригожие речи" этого священника показывают, что в рамках народных представлений о государственной власти в XVII в. могла возникнуть идея о пределах царской власти, ограниченных не просто какими-то общепринятыми идеями о "правильном" поведении монарха, но и достаточно четким сословным самосознанием.

Зубцовский священник не объяснил, почему, собственно, он "не слушает" царя Алексея Михайловича, а судим лишь патриарху Никону. Более отчетливо схожее представление проявляется в "непригожих речах" казначая Суздальского Покровского девичья монастыря Лаврентия (1670). Извещавший на него подьячий того же монастыря Назар Иванов сообщает: «В нынешнем де во 178-м году мая в 26 день был де у него, Назара, суд в Суздале на архиепископстве дворе перед казначеем старцом Лаврентьем Покровского девичья монастыря старицею Домницею Лобановскою в блудном насильстве... Он, Назар, бил челом казначею старцу Лаврентью, чтоб он то судное дело вершил по указу великого государя и по соборному уложению, и казначей де Лаврентей сказал ему: "У нас де не государев указ и не соборное уложение, свой светительской указ."»<sup>70</sup> Ситуация здесь весьма колоритная. Обвиняемый в изнасиловании инокини монастырский служитель, пытаясь, по терминологии того времени, "избыть наказания", ссылается на высший авторитет, царя, и на его волю, выраженную в форме "государева указа" и Соборного уложения. Однако вершащий суд казначей Лаврентий отвергает юрисдикцию светской власти, заявляя, что "у нас" (т.е. у духовенства) "не государев указ и не соборное уложение, свой светительской указ". В принципе, его заявление носит характер простой констатации факта, так как "блудное насильство" относилось к кругу "духовных дел", находившихся в компетенции церковного суда. Но в данном контексте произнесенные им слова явно демонстративно противопоставляют "государев" и "светительский" указы. Вероятно, и упоминавшийся выше зубцовский священник Лев Иевлев, утверждая, что он судим лишь патриарху, а не царю, исходил из идеи об особом "светительском указе", независимом от светской власти, в том числе даже и от ее главы.

Между 1652 г., когда в Карпове разгорелись споры о единогласии и местные священники только угрюмо ворчали, что так им-де служить "мешкотно", и 1656 г., когда поп Лев Иевлев гордо заявлял

<sup>70</sup> Там же. Белгородский стол. № 413. Л. 413.

в Зубцове, что он судим лишь "патриарху Никону московскому всеа Великия и Малыя и Бelyя Росии" прошло совсем немного времени. В чем же причина таких перемен в сознании приходских священников? Ответ тут, очевидно, может быть один: реформы патриарха Никона, направленные на повышение значения церкви в жизни общества, на обеспечение ее независимости по отношению к светской власти, получили некоторый отклик в среде низового духовенства. Важно также отметить, что, насколько позволяют судить скромные данные, имеющиеся в нашем распоряжении, новые представления священников о соотношении "священства" и "царства" не исчезли после ухода Никона с патриаршего престола. Как указывалось выше, высказывания представителей духовного сословия, которые можно толковать только как выражение идей об определенной независимости церкви, в том числе и юридической, от государства, встречаются в следственных делах о "непригожих речах" и в более поздние годы (1670, 1693 гг. и др.).

Однако развитие сословного самосознания в среде духовенства после никоновских реформ, по всей видимости, оставалось в XVII в. явлением практически исключительным, по крайней мере, насколько можно судить на основании наших источников. При этом, естественно, нужно оговориться, что следственные дела о "непригожих речах" — отнюдь не главный источник по сословному самосознанию в XVII в. (по сравнению хотя бы с коллективными челобитными дворян), и слабое проявление в них сословного сознания может быть вызвано спецификой самих документов. Правда, некоторые упоминания о существовании и среди дворян идей об особых сословных правах по отношению к государственной власти также можно обнаружить в следственных делах "о непригожих речах".

Так, согласно извету сторожевого казака Илейки Колтакова (Епифань, 1628 г.), "октября де в 25 д[ень] шел он, Илейка, из торгу с епифанцем сыном боярским с Тимкою Косым и тот де Томилко Мальгин (епифанец сын боярский. — П.Л.), доехав их на дороге, говорил, что мы (т.е. царь. — П.Л.) старья их поместья у них отымаем и велим давать новикам."<sup>71</sup> Сын боярский из южнорусского городка Епифань возмущается действиями царя, отбирающего поместья у одних дворян и раздающего другим. Однако его слова не выходят за рамки традиционного сетования, никаких претензий принципиального характера, основанных на осознании сословных прав и привилегий, государственной власти не предъявляется.

Более острым является высказывание помещика Михайлы Пушкина, известное, благодаря извету его собственного холопа Ивашки Ушакова (Москва, декабрь 1645 г.): "Говорил де Михайло

<sup>71</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 41. С. 48.

Пушкин про тебя, в[еликий] г[осударь] наш ц[арь] и в[еликий] к[нязь] А[лексей] М[ихайлович] в[сеа] Р[осии] на московском государстве учинился не по их выбору."<sup>72</sup> Несмотря на то, что этот извет был признан в Разряде, где рассматривалось дело, ложным (как, впрочем, подавляющее большинство изветов холопов и крестьян на своих господ), слова Михайлы Пушкина стоит признать очень важными для понимания того, что в сознании некоторых дворян еще в 1645 г. была жива память о выборе царя "чинами" Московского государства. Правда, заявление Михайлы Пушкина представляет собой констатацию факта, но, видимо, он все-таки считал, что дворяне должны принимать какое-то участие в выборе нового царя после смерти предыдущего.

Возможно, в этом же контексте следует понимать известное "государево дело" стряпчего Ивана Ондреева сына Бутурлина, начавшееся с его извета в апреле 1634 г. Помимо жалоб на притеснения дворян со стороны "приказных людей", в собственноручном письме, отправленном Бутурлиным государю из лагеря русской армии под Можайском (дело было во время Смоленской войны), содержатся предложения о реформе государственного строя: "И только Государь изволит из московских выбрат служилым людям из служилых, из нарочитых людей, которыхя старо служат и у государевых у многих дел бывали, в окладчики против городов, и в городех из городу по человеку не служилых людей, а ис черных по человеку ж, а и из больших городои (sic! — П.Л.) по дву из тех. И привести их ко кресту на том, что и звешать (вместо "извещать"? — П.Л.) им Государю в правду про всякая дурна и про обиды от всяких людей. И тем выборным людям городами на Москве устроит дворы в деревяном городе или их переменят погодно или как городом которова выберув и Государю от тех людей будем про всякия дела ведома."<sup>73</sup> Суть предложения Бутурлина состоит в увеличении роли сословий в управлении государством путем расширения полномочий и придания постоянного характера выборному сословно-представительному органу по типу Земского собора. При этом, хотя Бутурлин упоминает несколько сословий (в том числе посадских людей и черносошных крестьян), совершенно очевидно, что в задуманном им органе главная роль должна принадлежать дворянам, или, по его выражению, "служилым и нарочитым людям, которые старо служат". Несмотря на такие далеко идущие реформаторские планы, предложения Бутурлина не содержат никаких попы-

<sup>72</sup> Там же. № 211. С. 370.

<sup>73</sup> Кабанов А.К. "Государево дело" стряпчего Бутурлина о злоупотреблениях в Московском государстве // Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Нижний Новгород, 1910. С. 67—68. См. также: РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 80. Л. 69—94+96.

ток ограничить царскую власть. Пафос его письма в другом — помочь государю при содействии нового органа избавиться от разного рода злоупотреблений ("извещать государю в правду про всякая дурна"). Видимо, идеи стряпчего Бутурлина следует признать вершиной дворянской общественно-политической мысли XVII в. (по крайней мере, если говорить о низших и средних слоях дворянства).

Все остальные случаи критики дворянами государственной власти, отразившиеся в следственных делах о "непригожих речах", сводятся в основном к претензиям частного характера, не затрагивающим никаких прав и полномочий великого государя. Примером в этом плане может служить следственное дело, начавшееся в связи с изветом одного рыльского сына боярского, Лаврентея Широкова, на другого — Ивана Деменкова (октябрь 1661 г.): "В нынешнем ... во 170-м году октября в 28 день извещал рыленин Лаврентей Широков на рылянина ж на Ивана Деменкова, по твоему де, великого государя, указу и по выбору рылян, велено ему, Лаврентью, у новычного верстанья быть в окладчиках, и по их де окладчиковой скаске верстан он, Иван Деменков, новычным окладом в другую статью, и после де, государь, того верстанья он, Иван, на них, окладчиков, при многих сторонних людей кричал, что ево верстали не в первую статью и говорил де, что он их окладчиково верстанье в дело не ставит, и в ту де, государь, пору он, Иван, молвил, что ты, великий государь, велишь ево, Ивана, поверстать и не в честь в первую статью."<sup>74</sup> Хотя рылянин Иван Деменков абсолютно уверен, что его *обязаны* поверстать в первую статью, и свое недовольство тем, что его обошли он выражает в довольно-таки резкой форме, он отнюдь не ставит под сомнение право царя определять принадлежность дворянина к той или иной внутрисословной категории. Объект его обвинения — не государь, который, по его мнению, во всем разобравшись, восстановит справедливость, а окладчики. Принципиально это ничем не отличается от так называемого "наивного монархизма" крестьян.

Среди следственных дел о "непригожих речах" есть высказывания, с трудом поддающиеся объяснению. К таковым можно отнести и слова крестьянина Кеврольского уезда Шетогорской деревни Ивашки Медведева, зафиксированные в отписке царю кеврольского воеводы (февраль 1682 г.): «де он, Ивашко, с ним, Устинком (крестьянин той же деревни Устинко Тимофеев. — П.Л.) в споре (о "земляном деле". — П.Л.) говорил: он де, Ивашко, брату вашему великих государей блаженные памяти великому государю царю и великому князю Феодору Алексеевичю всеа Великия и Малыя и

<sup>74</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 465. Л. 212.

Белыя Росии самодержцу неподсуден.»<sup>75</sup> Почему черносошный крестьянин из северорусской деревни решил, что он неподсуден государю, совершенно непонятно. Вряд ли это можно объяснить проявлением какого-то особого сословного самосознания, ведь с давних пор черносошные крестьяне, напротив, всячески подчеркивали свою связь с монархом. Скорее всего заявление Ивашки Медведева можно понять в контексте народных представлений о самовластии, о чем пойдет речь ниже.

Наконец, к "непригожим речам", основанным на представлениях о взаимоотношениях сословий и царской власти, примыкает высказывание стародубца Григория Климова, обвиненного в 1663 г. в том, что он спросил у севского губного старосты Романа Протопопова: "Который де тебе царь пожаловал в губные старосты?" В расспросе Григорий Климов сказал: "Сего ж де числа (26 июля 1663 г. — П.Л.) обедал он, Григорей, у стольника и воеводы Ивана Полева и таких де слов он, Григорей, Роману не говаривал, что который царь пожаловал ево, Романа, в губные старосты, а говорил де ему, Роману, такие слова, что бывает де в губных старостах по выбору, а будет де он, великий государь, ево, Романа, в губные старосты пожаловал, и в том де ево, великого государя, воля."<sup>76</sup> Здесь содержится намек на ограничение царской власти в отношении уже не сословных прав, а выборных учреждений сословного характера — губных изб с губными старостами. Григорий Климов, зная, что губной староста — должность выборная, оспаривает утверждение собеседника о том, что он пожалован в губные старосты государем. Однако в его словах нет мысли о том, что царь не имеет права самостоятельно назначить кого-либо на эту должность. Напротив, он признает, что царь в этом *волен*. Иными словами, мы здесь сталкиваемся не с идеей ограничения царской власти с помощью местных сословных органов, а с удивлением из-за нарушения традиции (того, что "бывает де в губных старостах по выбору").

**"Я ДЕ ТАКОЙ ЧЕЛОВЕК,  
ХОЧЮ ДЕ СЛУЖУ ТЕБЕ, ГОСУДАРЮ,  
ХОЧЮ — КОРОЛЮ"**

Своеобразной разновидностью "непригожих речей" являются высказывания, в которых русский великий государь каким-либо образом сопоставляется с зарубежными правителями. Подчас такое сравнение оказывается вовсе не в пользу первого. Естественно, что практически во всех делах данного типа речь обычно идет о един-

<sup>75</sup> Там же. Ф. 159. Оп. 3. № 1821. Л. 21.

<sup>76</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 494. Л. 420—421.



ственной хорошо знакомой для большого числа русских людей XVII в. "загранице" — Польско-Литовском государстве.

Авторов такого рода "непригожих речей" можно разделить на три категории: во-первых, это "черкасы" (т.е. украинские казаки), во-вторых, жители порубежных с Литвой областей Русского государства и, в-третьих, люди, вообще так или иначе сталкивавшиеся с жителями соседней страны, либо имеющие о ней какую-нибудь информацию (при этом неважно, насколько она соответствовала действительности).

Кроме того, нужно отметить, что социально-политические представления черкас, не имеющие прямого отношения к нашей теме, будут упоминаться только в тех случаях, когда это необходимо для того, чтобы выявить какие-то важные элементы народных представлений о государственной власти в России — ведь в действительности между черкасами и жителями южных и западных уездов России в XVII в. происходило постоянное общение и взаимовлияние, в том числе и на уровне массового сознания.

Наиболее распространенные "непристойные слова" такого рода — это заявления о том, что имярек служит или хочет служить "королю" (т.е. правителю Речи Посполитой).

Так, в июне 1643 г. в Вольном тюремный сиделец, стрелец Алпатовой сотни Сырова Герасимко Емельянов, извещавший на казака Родионка Недомеркова в расспросе сказал: «Тому де недели с 3 Вольнаго города у казака у Родионка Недомеркова в бане слышал де я, говорил Родионко Недомерков: "лучше де бы королю служил, что г[осударю] служу."»<sup>77</sup> Здесь обвиняемый, видимо, сравнив московского государя и литовского короля (само сравнение, правда, осталось незафиксированным), высказывает сожаление о том, что он служит не последнему.

Более "компромиссный" вариант сопоставления двух монархов представлен в "непригожих речах" смоленского помещика Ивана Стылбаковского, жителя территории, на протяжении долгого времени являвшейся яблоком раздора между двумя крупнейшими восточноевропейскими державами. Согласно извету его же собственного крестьянина Климки Овдокимова из Лауского стана Дорогобужского уезда (1654 или 1655 г.), «как де тот Иван Стылбаковской приходил на Ивана Капинского (еще один местный дворянин. — П.Л.) с людьми своими с ружьем да их посылал (т.е. крестьян. — П.Л.), и они де итить не хотели, и он де их хотел бить, а говорил де им: "Я де такой человек, хочю де служу тебе, государю, хочю — королю."»<sup>78</sup> Тут, кажется, все понятно. Смоленский шляхтич,

<sup>77</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 280. С. 527.

<sup>78</sup> РГАДА. Ф. 210. Севский стол. № 157. Л. 263.

явно польского происхождения, живущий в атмосфере почти постоянной войны между двумя государствами, и чьи владения могут в любой момент оказаться театром военных действий, естественно, пытается стать слугой двух господ и, тем самым, выжить. В связи с этим, на первый взгляд, это дело не имеет никакого отношения к собственно русским народным социально-политическим представлениям. Однако то, какое влияние оказывали такие разговоры на массовое сознание уже в чисто русских областях, показывает следственное дело несколько более позднего времени — 60-х годов XVII в.

«172 г. (1664. — П.Л.) июля в 5 день бил челом ... курченин посадской человек Амелька Мельник, а сказал, сево ж де числа был он, Амелька, у государева погреба курского кружечного двора ... а приходил для своего дела, купить вина, и в то ж де число курского таможеннова и кружечного двора целовальник курченин посадской человек Понкрашка Григорьев сын Косова говорил в государеве погребу: "Я де служу королю", и он де, Амелька, от него, Понкрашка, то слово слышав, в том слове на него, Понкрашка, являл многим людям»<sup>79</sup>, — гласят материалы дела.

Впоследствии, правда, выяснилось, что вышеуказанные "непристойные слова" произнес не Понкрашка Косой, а курский пушкарь Логинка Лахтин. Это подтвердил в своем расспросе и свидетель, курченин посадский человек Левка Логачев. «Тово ж числа курченин посадской человек Левка Логачев сказал по святой непорочной евангельской заповеди господни, сево ж де числа он, Левка, у государева погреба был, а при нем, Левке, пришоу к государеву погребу курской пушкарь Логинка Лахтин и говорил целовальнику Понкрашке Косова: "За какое де дело ты меня вчерашнево дни бил?", и Понкрашка Косова ему, Логинку, при нем, Левке, и при многих людех говорил: "Ты де вчерашнева дни говорил, что королю служишь, за то де мы тебя и били."»<sup>80</sup> В данном случае не так уж существенно, кто именно произнес эти слова, целовальник таможенного и кружечного двора или пушкарь (хотя Логинка Лахтин "с пытки" признался), для нас важно, что в Курске в 60-е годы XVII в. вопрос о том, кому лучше служить, королю или государю, обсуждался чуть ли не так же активно, как и в спорных пограничных районах вроде Смоленска. Причем и здесь, и там употреблялись выражения, практически идентичные.

Как уже отмечалось выше, питательной средой для такого рода рассуждений могли становиться рассказы выходцев из-за рубежа,

<sup>79</sup> Там же. Московский стол. № 329. Л. 304. См. также АМГ. Т. 3. С. 576–577.

<sup>80</sup> РГАДА. Московский стол. № 329. Л. 308.

в первую очередь, черкас. Вот что говорится, например, в челобитной черкашенина Алешки Рудова из Землянска (1685 или 1686 г.): "Во 194-м ж де году сидели в Землянску в приказной избе за караулом землянские черкасы Кирилка Колесников да Ивашка Стрелцов зять по извету землянцов ж Алешки Тишина с товарищи многое время, что де говорил он, Кирилка, не служит де он московскому царю, служит де он крымскому царю, а Ивашка говорил, что де он, Ивашка, за королем живал, за короля де и вино пьет..."<sup>81</sup> Здесь, помимо литовского короля, фигурирует и "крымский царь", т.е. хан, выступающий также в словах одного из землянских черкас в качестве более привлекательного, чем московский государь, объекта "служения".

Справедливости ради, надо отметить, что проживавшие на территории Московского государства черкасы отнюдь не всегда являлись рассадником "непригожих речей". В наших источниках есть примеры другого отношения приезжих черкас к новой родине. Так, обвиненный в Каменном в произнесении "непристойных слов" лебедянский жилец, черкашенин Ивашка Федоров сын Колтун в расспросе сказал: «В нынешнем де во 169-м году в Каменое он, Ивашко, приезжал с Лебедина купить на продажу меду и приходил на двор х каменовскому пушкарю к Осипку Гончару у каменовца у Игнатка Бешененка торговать меду. А тот де Игнатка да каменовские жильцы сын боярской Иван Должиков, Федор Ховратов да села Капустинец атаман Наум Наливайко в то время у того пушкаря у Осипки пили. И он, Ивашко, у того пушкаря пил же. А как подпил и учел в то время говорить, что он, Ивашко, милостию божиею и великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержца жалованьем хвалитца: "Пришел он, Ивашко, на Лебедин ис черкаские стороны, а живет в Лебедине пятой год и нажил великого государя милостью свою ковригу хлеба". Да он же де Ивашко в ту ж пору молвил: "Просит де он, Ивашко, у всецедрого Бога милости, чтоб Господь Бог дал меж государств тишину, и учел де он, Ивашко, песни петь."»<sup>82</sup>

Однако, несмотря на разнообразие оценок и выводов, рассуждения выходцев из-за рубежа создавали подчас совершенно особую социально-психологическую атмосферу в тех местах, куда они переселялись. Русские люди узнавали от них, что в мире существуют разные страны с разными обычаями, некоторые из них, как отмечалось выше, даже приходили к выводу, что на их московском великом государе, так сказать, свет клином не сошелся.

<sup>81</sup> РГАДА. Приказной стол. № 897. Л. 285.

<sup>82</sup> Там же. № 346. Л. 391–392.

Преимущество, отдаваемое литовскому королю, могло выражаться не только на словах, но и с помощью определенных ритуалов, наиболее распространенным из которых было, конечно, провозглашение здравицы в его честь на пиру или "на беседе". В царствование Михаила Федоровича (точная дата неизвестна) брянский стрелец Гапошка Иванов извещал на своего товарища Ивашку Котелкина: "Были де они на беседе у пушкаря у Степана Чертова и он де, Гапошка, пил про государево здоровье, а Ивашка де Котелкин говорил непригожия речи, что он, Ивашко, про королевское здоровье не пьет, а пьет де он, Ивашко, про королевское здоровье."<sup>83</sup> Тут обвиняемый отказался принять участие в традиционном ритуале "государевой чаши", заявив, по непонятным причинам, что он предпочитает выпить за здоровье короля (т.е. монарха Речи Посполитой). Выше уже приводились слова землянского черкашенина Ивашки Стрельцова, заявлявшего в 1685 или 1686 г. в тюрьме, что он "пьет вино" за короля. Таким образом, налицо практически буквальное совпадение "непригожих речей" украинского казака и брянского стрельца, не имевшего, насколько известно, прямого отношения к Литве.

Иногда такие рассуждения могли иметь более серьезные последствия, чем желание выпить не за великого государя "всеа России", а за литовского короля. Так, в июле 1661 г., согласно сообщению поручиков рейтарского строя полка Сеибонта Фанколтока Ивана и Семена Полозовых, "июля де в 20-й день боярина Ивана Ивановича Салтыкова человек Гришка Андреев, который у них в полку в рейтарех, говорил перед полковником перед Сеибонтом Фанколтоком, что де он, полковник, отнял у него чин квартеймейстерство, и он де, Гришка, за то отъедет в Литву."<sup>84</sup> В данном случае, разумеется, обращает на себя внимание актуализация обычным рейтаром, а некогда холопом, древнего права "отъезда". Однако Гришка Андреев в оправдание своей угрозы "отъехать" в Литву не приводит никаких общественно-политических аргументов, говоря лишь о личной обиде на начальника.

Гораздо серьезнее обстояло дело с участником Смоленского похода 1632—1634 гг. Гаврилой Бакиным. Орывок из розыскного дела, содержащего судный приговор лицам, находившимся в этом походе, в том числе и Гавриле Бакину, гласит: "Гаврило Бакин! По государеву указу был ты на государеве службе под Смоленском с Михайлом Шеиным, а как из-под Смоленска пришел в Можайск, и будучи на ужине у Григорья Юшкова разговаривал про литовского короля многие хвалыные статьи и похвалял его во всем: как де против

<sup>83</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 112. С. 185—186.

<sup>84</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 466. Л. 142.

такого великого Государя Монарха руским людям стоять и биться, и Руских людей называл плюгавством и Литовских людей перед Рускими похвалял во всем, что Литовские люди перед Рускими стройны."<sup>85</sup> В сознании Гаврилы Бакина, осужденного за поражение, по всей видимости, произошел очень любопытный процесс. От достаточно распространенной, хотя и крамольной идеи о том, что правитель соседней страны не хуже, а может быть и лучше, чем родной, он, под влиянием неудач русского войска в ходе Смоленской войны, пришел к мысли о превосходстве не только зарубежного монарха, но и государства в целом и даже народа, населяющего это государство ("Руских людей называл плюгавством и Литовских людей перед Рускими похвалял во всем, что Литовские люди перед Рускими стройны"). В основе этого умозаключения лежали, естественно, средневековые по своей сути представления о тождестве персоны монарха и воплощаемого им государства.

Однако, невзирая на всю резкость цитировавшихся выше высказываний, признать их проявлением принципиального отрицания авторитета царской власти, нельзя. Ни в одном из них не поясняется, чем именно лучше литовский король русского царя, почему лучше служить первому, чем второму, почему, наконец, пить лучше за первого, а не за второго. Те объяснения, следы которых прослеживаются в следственных делах, выглядят случайными и наивными: кто-то поссорился с начальником и решил "отъехать" в соседнее государство, другой, после ряда поражений собственной армии, пришел к выводу, что литовский "Государь Монарх" настолько велик, что против него невозможно "стоять и биться" и т.д. Думается, что в сознании авторов "непригожих речей" такого типа традиционная русская система ценностей, в которой монарх находился на небывалой высоте, продолжала в полном объеме сохраняться, только на место московского "великого государя царя и великого князя" вставал литовский "Государь Монарх" — изменялась форма, но отнюдь не содержание.

Единственным исключением в определенном смысле можно признать слова уже упоминавшегося выше карповского сына боярского Андрея Покушелова, который обвинялся в угрозах "весь боярский корень повывесть." В июле 1648 г. на центральной площади Карпова между ним и еще одним сыном боярским, Иваном Хлыновским, разгорелся спор о месте бояр в обществе. Согласно показанию последнего, "...Ондрюшка де Покушелов учал бранить бояр, и к Ондрюшкиным де бранным словом пристали многие люди, которые в то время с Ондрюшкою Покушеловым были на площади,

<sup>85</sup> ААЭ. Т. 3. С. 384.

и говорили: "Только б де они были на Москве, и они б и корень боярский вывели. И он де, Ивашко, говорил, что в Московском государстве без бояр быть не уметь, и никоторое окрестное государство без великих людей быть не может, и Ондрюшка де Покушелов говорил, что на Дону и без бояр живут, и запорожские де черкасы в Литве панов болших побили ж и повывели."<sup>86</sup>

Андрей Покушелов, действительно, объясняет, в чем, с его точки зрения, преимущество общественного строя "в Литве" и "на Дону" перед русским — тем, что в этих окрестных странах нет бояр, "великих людей". На Дону их никогда не было, а в Литве черкасы "больших панов побили" (здесь имеется в виду движение Богдана Хмельницкого). Тут, однако, необходимо подчеркнуть одно обстоятельство. Андрей Покушелов не посягает на авторитет царской власти, он лишь отвергает необходимость существования "бояр", ссылаясь на пример соседних стран. Его "антибоярские" высказывания представляют интерес скорее для изучения межсословных и внутрисословных отношений в России XVII в. и могут быть сопоставлены с челобитными провинциальных детей боярских с жалобами на "сильных людей" и с их заявлениями на Земском соборе 1642 г., решавшем судьбу захваченного казаками Азова<sup>87</sup>. Впрочем, эта тема лежит за рамками данной работы. В любом случае, это "исключение" лишь подтверждает общее правило: рассматривавшаяся выше разновидность "непригожих речей", хотя, вероятно, и несла некоторую опасность для официальной идеологии, все же ничего существенно не меняла в общей системе народных социально-политических представлений XVII в. Тем более, что, по всей видимости, подавляющее большинство хоть сколько-нибудь "политически грамотных" русских людей весьма критически относились к общественному строю Речи Посполитой. Так обстояло дело даже в тяжелейшее для России "Смутное время", когда в стране воцарились анархия и хаос. По свидетельству польского шляхтича Самуила Маскевича, побывавшего в Москве в 1610—1611 гг., русские дворяне, к которым он обратился с призывом заимствовать шляхетские вольности, заявили: "Вольность ваша — это своеволие, и разве мы того не знаем, что у вас сильнейший угнетает худого, свободно ему взять у худого имение и его самого убить, а если по вашему праву искать справедливости, то будет [дело] тянуться десятилетиями, прежде чем [обиженный] добьется [своего]".<sup>88</sup> Эти слова, по су-

<sup>86</sup> РГАДА. Ф. 210. Московский стол. № 226. Л. 454.

<sup>87</sup> Об этом см., например: Черепнин Л.В. Земские соборы Русского государства в XVI—XVII вв. М., 1978. С. 268—269.

<sup>88</sup> Флоря Б.Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI — начале XVII в. М., 1978. С. 278.

ществу, отражают верность уже рассматривавшейся выше патерналистской идее о "великом государе", "стоящем" за подвластных ему людей. И менять это на польскую нестабильность, пусть и с "вольностью" -своеволием, русские дворяне не захотели.

### **"ХОТЯ БЫ ДЕ Я БЫЛ С ВЕЛИКИМ ГОСУДАРЕМ, И Я БЫ ДЕ ГОВОРИЛ, И НА СУД БЫ ШЕЛ"**

Наконец, существует еще одна небольшая группа "непригожих речей", определить которую довольно сложно. Обобщая, можно отметить, что в нее входят высказывания, основанные на народных представлениях о справедливости. В ряде случаев в них проявились очень любопытные взгляды о пределах вмешательства государственной власти в личные дела, вообще некоторые представления о взаимоотношениях личности и власти. Конечно, крайне небогатый материал следственных дел не позволяет делать далеко идущие выводы, но определенные наблюдения могут показаться интересными.

В 1663 г. в Муроме муромский земский староста Евстратка Жогин и два посадских человека извещали на муромского посадского человека Янку Смолянинова: «В нынешнем же де, во 172-м году декабря в 22 день по твоему, великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Великия и Малыя и Белья Росии самодержца, указу, в земской избе при посадцких людех был де у них мирской сход, выбирали к твоему, великого государя, делу к пятой денге выборных людей, и учал де посацкой человек Янка Смолянинов считатьца с посадцким человеком с Ывашком Милютиным сыном Захарова, и Янка де Смолянинов молил Ивашке: "Я де и перед царем, не снимя шапку, против тебя стану говорить."»<sup>89</sup> Разумеется, Янка Смолянинов никоим образом не хотел оскорбить царя заявлением, что он в его присутствии не будет снимать шапку. Он этими словами стремился подчеркнуть свою готовность добиваться справедливости любой ценой, даже ценой "непристойного" поведения по отношению к государю. При этом Янка Смолянинов прекрасно знал, что за такие высказывания его может ожидать суровая кара.

Была ли это просто похвальба зарвавшегося человека? Но это далеко не единственный пример. Так, в мае 1672 г. в Юрьеве Польском сторожи Юрьевской приказной избы, посадские люди и др. извещали на крестьянина села Кучек Юрьевского уезда, вотчины Троице-Сергиева монастыря Ермошку Анофреева: «В той же Юрьевской в приказной избе был Юрьевского ж уезду Польского

<sup>89</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 218. Л. 7.

вотчины Троицы Сергиева монастыря села Кучек крестьянин Ермошка Анофреев, говорил де при них такие слова: "Хотя бы де я был с великим государем, и я бы де говорил, и на суд бы шел."»<sup>90</sup> Думается, что в этих словах, так же как и в предыдущих, проявляется народное представление о справедливости и праведном суде как об очень высоких ценностях, на которые никто не вправе покушаться. И неслучайно, в этом же контексте фигурирует и государь. Высказывания Янки Смолянинова и Ермошки Анофреева не только не ставят под вопрос авторитет царя, напротив, они с помощью апелляции к одной ценности пытаются подчеркнуть другую, не менее для них важную. Они готовы отстаивать то, что они считают справедливым даже в присутствии государя, т.е. несмотря ни на что. Естественно, их слова не нужно понимать буквально — это символическое выражение решимости добиваться истины.

Обращают на себя внимание высказывания, близкие по форме к предыдущим, но все же несколько отличные по содержанию.

В июле 1631 г. тюремный сиделец, костромитин посадский человек Ивашка Гаврилов сын Ерыкалов был обвинен в том, что он "называл сам себя государем при всех тюремных сидельцах". В оправдание он заявил, что этого он не говорил, а сказал лишь: "я де своему животу государь"<sup>91</sup>. Это крайне редкое для XVII в., гордое и полное самоуважения высказывание по существу полностью противоречит общепринятой идее о том, что великий государь "волен" во всех подвластных ему людях. Однако слова Ивашки Ерыкалова отрывочны, неизвестно в каком контексте и что именно он произнес. Гораздо яснее дело обстоит с "непригожими речами", произнесенными в декабре 1685 г. крестьянином Гамской волости Еренского уезда Ивашкой Ивановым сыном Околтышевым. По его же собственному признанию, "в нынешнем де во 194-м году декабря против 15-го числа ввечеру был он в Еренском на кружечном дворе в стоешной избе и, ваше государево питье покупая на деньги свои, пил и пьянским обычаем говорил, что де вам, великим государем, он работник, а сам себе господин"<sup>92</sup>. Эти слова поистине уникальны: здесь проводится граница между подчинением царю как монарху и хозяину земли, на которой живет Ивашко Околтышев (ведь он чернососный, "государев" крестьянин) и автономией человека как личности ("сам себе господин"). Поэтому, вероятно, не нужно удивляться странной для такого, на первый взгляд, незначительного преступления наказания — И. Околтышев был приговорен к торговой казни.

<sup>90</sup> Там же. № 433. Л. 398.

<sup>91</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 231. С. 317.

<sup>92</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2446. Л. 140.



Столь резкая форма, в которой сделано высказывание Ивашки Околтышева, действительно, уникальна. Но оно может быть дополнено некоторыми сведениями из других следственных дел. Их можно объединить по одному принципу: в "непригожих речах", в них зафиксированных, отражаются весьма своеобразные представления о личной собственности и соотношении права на эту собственность с государственной властью.

Согласно сообщению жителя Переславля Залесского Кирилки Мальгина (1623), извещавшего "государево дело" на поместного казака Ивашку Панова, «тому де завтра в понедельник февраля в 17 д[ень] будет неделя, был он, Кирило, на пиру у переславца ж у Макара Смольняникова, и тот казак Ивашко был тут же на пиру у Макарка, и во пьяне учинилось у него, Кирила, с тем Ивашком побранка в поместном деле, что у них поместья сошлись смежно, и в брани де казак Ивашко молвил с хмелю: "я де царю горло перережу". И как он, Кирила, слыша от казака от Ивашка то слово, и учел ему говорить, как он такое слово молвил. И Ивашко учел ему говорить, что он такое слово молвил к себе: "хотя де мне г[осударь] велит горло перерезать, а ему де, Кирилу, у него в поместье не бывать"»<sup>93</sup>. Тут, надо отметить, речь идет не о праве на поместье вообще, а о праве противостоять несправедливым на него посягательствам со стороны постороннего лица. Однако из этого не следует, что Ивашка Панов не признает права государя отобрать у него поместье. Хотя решимость поместного казака защищать свои права, невзирая на возможную кару со стороны царя ("хотя де мне государь велит горло перерезать") также достаточно показательна.

Весьма любопытный разговор, в котором отразились разные взгляды на собственность, произошел в первой четверти XVII в. (точная дата неизвестна). Согласно извету Можайского стрельца Первовой сотни Глазова Куземки Яковлева сына Рывтинского, "можайтин де посадский человек Тимошка Иванов сын Калинин мая де в 21 д[ень] гнал в Можайску на посаде с горы через Можая реку стрелецкия лошади и учал де стрельца Семку Макарова спрашивать про лошади, чьи де лошади, та де земля наша. И стрелец де Семка ему, Тимошке, сказал: земля де государева, а мы де и лошади у нас государевы ж. И тот де Тимошка ему, Семке, сказал: "та де земля наша, государева де земля, и луги, и лошади на Москве".

Тимофей Калинин в своем расспросе передает этот разговор несколько иначе, что, впрочем, не меняет его сути: "Мая де в 21 д[ень] гнал я, Тимошка, стрелецкия лошади с своей посадской земли под гору через Можая реку, а говорил де в те поры стрельцу Семке: чьи де лошади, не травите нашего хлеба. И стрелец де Семка сказал:

<sup>93</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 231. С. 413—414.

мы де и лошади у нас государевы, а земля государева ж. И я де Тимошка тому стрельцу Семке сказал: все де мы государевы, а лошади государевы и луги на Москве, а та де земля наша оброчная."<sup>94</sup> Здесь общепринятому в XVII в. представлению о том, что все: скот, поля, луга и даже люди — принадлежит государю, противопоставляется взгляд, оставляющий что-то вне сферы его компетенции. Согласно Тимофею Калинину, это "земля наша оброчная". Следует ли из этого, что эти слова можайского посадского человека отражают какие-то представления о неприкосновенности личной собственности? Скорее всего, его высказывания о том, что "лошади государевы и луги на Москве" объясняются гораздо проще — как конкретизация известной пословицы "до Бога высоко, до царя далеко". В этом плане заявление Тимошки Калинина по смыслу очень близко к "непригожим речам", вроде уже упоминавшегося выше: "Да буди здоров на Москве царь, а нам де Кавыла Степанович царь".

Значительно любопытнее слова жителя села Калинина Добренского уезда Якушки Афанасьева сына Секачева (ноябрь 1689 г.). Он был обвинен в произнесении "непригожих речей" братом собственного отчима драгуном Ивашкой Афанасьевым сыном Маскалевым. В расспросе Якушка Секачев сказал: "В нынешнем де во 198-м году ноября в 8 день вотчима де ево Якушкина со двора взял он ворота ... к себе на двор, где он, Якушка, учал селитца, и вотчима де ево брат Ивашка Маскалев, пришед к нему на двор, учал ево за те ворота бить кулаками и пинками, и жена де ево с сестрою ево ж Якушкиною, выскоча з двора, ево, Якушку, у него отбили, и он де, Якушка, о тех воротах считался с ним, Ивашкою, и говорил, что де те ворота вотчима ево с ним, Ивашкою, деленые, а вотчим де ево Якушка Маскалев, как умирал, животы свои и двор отказал ему, Якушке, и в тех де вотчимовых животах ему и цари не отсудят, а те де самосудцу, в ево де вотчимовых животах какое дело судить."<sup>95</sup> Эти слова Якушки Секачева трудно трактовать иначе, чем уверенность в абсолютном праве на собственность, полученную по наследству. Никто, с его точки зрения, будь то "самосудец" Ивашка Маскалев или даже сам царь, не вправе ее отобрать. И весьма характерна реакция государственной власти на это высказывание; так же, как и в случае с крестьянином, утверждавшим, что он "сам себе господин", наказание было исключительно жестоким: "Сказав ему смертную казнь, бить ево кнутом нещадно". Трудно сказать, насколько взгляды, подобные высказанным Якушкой Секачевым, были распространены в русском обществе XVII в., это требует специального исследования. Нам важно их отметить, чтобы понять всю

<sup>94</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 27. С. 29—30.

<sup>95</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 1185. Л. 162.

сложность и многогранность народных социально-политических представлений этого времени.

Подведем некоторые итоги.

1. В народном сознании в XVII в. существовал идеальный образ "праведного", "благочестивого" царя — "великого государя царя и великого князя всеа России". Однако царь не просто являлся "праведным" а ргоіі — этот статус должен был проявляться в его поведении. "Правильное" поведение царя в народных представлениях подразумевало целый ряд взаимосвязанных элементов: государь должен был вести себя "благослепно" как в общественной, так и в личной жизни; осуществлять патерналистскую заботу о подвластных ему людях ("стоять" за них, "не покидать" их); справедливо вершить суд, реализуя свое право карать и миловать и т.д.

2. Так называемые "непригожие речи" являлись специфическим феноменом русского массового сознания XVII в. Они возникали как реакция на несоответствие реальной политики государственной власти идеальному, в значительной мере мифологизированному образу царя. Наиболее распространенным их видом были высказывания, связанные с восприятием тех или иных поступков монарха как свидетельства его "неправильного" поведения. С другой стороны, "непригожие речи" не следует понимать как показатель падения авторитета царской власти. Скорее, наоборот, — это проявление того, что в XVII в. царь и царская власть занимали центральное место в народных социально-политических представлениях.

3. Изучение "непригожих речей" позволяет несколько прояснить проблему пределов царской власти в народных представлениях XVII в. Видимо, вывод В.Е. Вальденберга, сделанный им на материале "русской политической литературы" о том, что "за все время от начала русской письменности до конца XVII века в ней не было ни одной теории, которая устанавливала бы полную неограниченность царской власти в смысле отсутствия как бы то ни было обязательных для нее пределов"<sup>96</sup>, верен в целом и для народных социально-политических представлений XVII в. Однако "ограничения" царской власти, существовавшие в народном сознании, связанные с представлениями о "правильном" поведении монарха, носили достаточно аморфный и расплывчатый характер. Имеющиеся данные о появлении среды отдельных групп русского общества этого времени представлений об ограниченности царской власти какими-либо юридическими рамками (например, в случае со "светительским указом" у духовенства после никоновских реформ), являются скорее всего исключениями, подтверждающими общее правило.

---

<sup>96</sup> Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы. Пг., 1916. С. 437.

## ФЕНОМЕН НАРОДНОГО САМОЗВАНЧЕСТВА В СЛЕДСТВЕННЫХ ДЕЛАХ О "НЕПРИГОЖИХ РЕЧАХ"

Изучение самозванчества, причин необычайной распространенности этого явления в России от начала XVII в. (Смутного времени) до середины XIX в., началось еще в прошлом столетии. Об этом писал еще С.М. Соловьев<sup>1</sup>. Однако в дореволюционной историографии преимущественное внимание уделялось политическим аспектам самозванчества, изучалась история отдельных, наиболее знаменитых самозванцев, прежде всего Смутного времени. Разработка же этого феномена как элемента народных социально-политических представлений началась в отечественной науке в XX в. Первым к этой проблеме обратился, пожалуй, И.И. Полосин. В небольшой статье, опубликованной в 1926 г. в Твери<sup>2</sup>, он проанализировал два следственных дела о "непригожих речах" из Московского архива Министерства юстиции (ныне в составе РГАДА), где шла речь о весьма любопытном явлении — "игре в царя". Причем, если в одном случае (1666 г., село Васильевское и Михайловское недалеко от Твери) пьяные крестьяне на масленицу водили по деревне некоего Першку Яковлева, называя его царем, то в другом случае (Москва, 1620 г.), согласно И.И. Полосину, в царя играли представители высшего общества — князья Шаховские<sup>3</sup>. И.И. Полосин отмечает: "Бояре и мужики простосердечно и, конечно, "пьянским обычаем" играли в любопытную игру, вошедшую в послесмутный московский обиход. Как война порождает игру в солдаты, так революционная смута XVII в. породила новую общественную игру, "игру в царя" и вольных людей казаков."<sup>4</sup> Таким образом, И.И. Полосин обнаруживает связь между бурными событиями Смутного времени, обилием самозванцев с традициями, повседневной жизнью, бытовыми представлениями различных групп

<sup>1</sup> Соловьев С.М. Тимошка Акиндинов: Одиннадцатый самозванец // Финский вестник. 1847. № 13—14.

<sup>2</sup> Полосин И.И. "Игра в царя" (Отголоски Смуты в московском быту XVII в.) // Изв. Тверского пед. ин-та. Тверь, 1926. Вып. 1.

<sup>3</sup> В действительности, как будет показано ниже, эпизод с князьями Шаховскими никакого отношения к "игре в царя" скорее всего не имеет.

<sup>4</sup> Полосин И.И. Указ. соч. С. 62—63.

ского общества того периода. При этом он фактически ставит задачу исследования народных социально-политических представлений в XVII в., замечая, правда, что, по его мнению, «психологические корни "игры в царя" малодоступны изучению»<sup>5</sup>. Но уже упоминание о "психологических корнях" — значительный шаг вперед. Другая заслуга И.И. Полосина состоит в том, что он обратился к приказной документации и, конкретно, — к следственным делам о "непригожих речах". Но это, к сожалению, осталось эпизодом в отечественной историографии.

В советское время самозванчество не исследовалось как отдельная проблема, а рассматривалось в русле известной концепции "таинственного монархизма" и "царистских иллюзий". При этом, как правило, подчеркивалось в целом отрицательное воздействие народных иллюзий, связанных с самозванчеством, на классовую борьбу народных масс<sup>6</sup>. С.М. Троицкий в небольшом очерке, посвященном самозванцам XVII—XVIII вв., отмечает, что «...почти во всех случаях крестьяне выступали в поддержку "истинного" царя, тем самым пытаясь в условиях той эпохи найти "законную" форму своему протесту»<sup>7</sup>. Самозванчество здесь, таким образом, выступает в качестве своего рода предлога для крестьянских выступлений. Интересно, что в некоторых случаях С.М. Троицкий использует материалы следственных дел о "непригожих речах" из публикации Л.Я. Новомбергского, хотя, как будет показано ниже, далеко не всегда они истолковываются адекватно. Умозрительной выглядит и попытка классификации самозванцев С.М. Троицким: "...в самозванском движении отчетливо просматриваются два течения: одно, связанное с появлением самозванцев, возглавлявших антикрепостническую борьбу народных масс, и другое, представленное политическими авантюристами, преследовавшими узкокорыстные цели."<sup>8</sup> Ведь это деление, может быть, и верное само по себе, затрагивает лишь использование комплекса народных представлений, связанных с самозванчеством (оно может, в зависимости от ситуации, иметь и широкое общественное значение, применяться для авантюристических целей или даже проявляться во время пьяного застолья), но никоим образом не объясняет *существа* этого явления<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Там же. С. 63.

<sup>6</sup> См., например: Индова Е.И., Преображенский А.А., Тихонов Ю.А. Озвонки и требования участников крестьянских войн в России // Крестьянские войны в России XVII—XVIII вв.: проблемы, поиски, решения. М., 1974.

<sup>7</sup> Троицкий С.М. Самозванцы в России XVII—XVIII вв. // Вопр. истории. 1969. № 3. С. 146.

<sup>8</sup> Там же. С. 138.

<sup>9</sup> В рамках советской историографии существовало и правильное, на наш взгляд, мнение о том, что "...возникновение такой своеобразной формы проявления

В этом смысле выделяется великолепная работа фольклориста К.В. Чистова о русских народных социально-утопических легендах<sup>10</sup>, одну из которых — легенду о возвращающемся "царе-избавителе" — он рассматривает как психологическую основу распространения в XVII в. самозванчества. Анализируя различные конкретные случаи самозванчества, приводившие в XVII в. к актуализации народной веры в "царя-избавителя", К.В. Чистов предпринимает попытку типологизации этих представлений. Он выделяет неотъемлемые мотивы народных представлений о "царе-избавителе", "минимум которых таков: избавитель спасен, он скрывается и должен явиться для того, чтобы освободить крестьян"<sup>11</sup>. Всего же К.В. Чистов насчитывает несколько десятков часто встречающихся элементов легенд о "царе-избавителе". По мнению К.В. Чистова, в основе распространения такого рода народных легенд лежало вполне определенное социальное явление: полное и окончательное закрепощение крестьян. «Легенды о "возвращающихся царях (царевичах)-избавителях" и связанное с ними самозванство не отмечаются на русской почве ранее XVII в. Это свидетельствует о том, что для возникновения легенд этого типа необходим определенный уровень развития феодальных отношений и феодального государства»<sup>12</sup>, — пишет К.В. Чистов. Он полагает, что в результате полного закрепощения крестьяне утратили веру в добрые устремления феодалов и перенесли свои социально-политические надежды на царя и государство. В итоге "крестьянин ждал теперь облегчения только от государства, воплощенного для него в лице царя"<sup>13</sup>. Отсюда готовность крестьян верить во всякого рода царей-избавителей. Здесь, по мнению К.В. Чистова, и находятся социально-психологические корни русского самозванчества XVII в. Тогда же у крестьян сформировалось представление об "истинном царе", задачей которого должно быть облегчение народной участи.

Однако не со всеми положениями, выдвинутыми К.В. Чистовым, можно согласиться. Во-первых, выглядит достаточно спорной сама идея о легендах о "царе-избавителе", состоящих из четких, постоянно повторяющихся элементов, которые в течение XVII—XIX вв. меняются лишь по форме, но не по существу. Эта идея, вне всякого сомнения, основывается на теории структурализма, что,

народного недовольства, как самозванство, не может быть объяснено без учета специфики народного сознания в феодальную эпоху". См. *Разоренова (Козлова) Н.В.* Из истории самозванства в России 30-х гг. XVIII в. // Вестн. МГУ. Сер. 9, История. 1974. № 6. С. 66.

<sup>10</sup> Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.

<sup>11</sup> Там же. С. 28.

<sup>12</sup> Там же. С. 27.

<sup>13</sup> Там же. С. 28.

кстати, в недавней публикации подтверждает и сам автор<sup>14</sup>. Но, как мы увидим ниже, в наших источниках не просматривается существование каких-либо устойчивых легенд, связанных с самозванчеством. В связи с этим характерно, что К.В. Чистов, хотя и упоминает, говоря о последствиях Смуты, ряд дел из публикации Новомбергского, этот тип источников остается для него на периферии. Так, К.В. Чистов много пишет о том, что, согласно изучаемым им легендам, у "истинного царя" на теле непременно должны быть какие-нибудь "царские знаки", т.е. родимые пятна, напоминающие двуглавого орла и т.д. Между тем ни в одном из просмотренных нами следственных дел упоминаний об этом нет. Правда, в некоторых других источниках упоминания о такого рода "царских знаках" у самозванцев все же есть. "Царские знаки" демонстрировали, например, такие самозванцы XVII в., как И. Луба, И. Вергуненко, Т. Акундинов<sup>15</sup>. "Царские знаки" также якобы были у малоизвестного самозванца, объявившегося в 1639 г. в Молдавии и выдававшего себя за сына царя Василия Шуйского Симеона. Об этом сообщается в грамоте молдавского господаря Василия Лупу царю Михаилу Федоровичу: "...быст ныне в 15 ди (?) месеца юлия, зде у нас пришил некий воин от ледской земли, котории себе творит быти сын царев московский, рекуще како ест сын Шуискиему, еже быст имя ему Василие Иванович, и поведает, како лехове пленили его от своя земля от младенства его, а ныне, якоже его видим, может быти за 26 лят възраста и своего име поведает Симеон Шуиски Василиевич, рекуще бо он имае и сестра тамо у земли твоему царствию, имя еи Анна, и есть за мужа болерина на име Симеон Прозор, и не вем, киим образом свои хребет назнаменовал литерами повъсюду и пишет теми словеси Симеон Шуиски Василевич, сын великаго князя и царе московскаго Василие Ивановича, и сут назнаменати крѣсти и звезды..."<sup>16</sup> В 1640 г. в Молдавию был отправлен русский посол Богдан Дубровский, снабженный тайной инструкцией относительно самозванца. Дубровскому между прочим поручалось "допросити ево

<sup>14</sup> "Этнография — наука подробная" (с К.В. Чистовым беседует В.А. Тишков) // Этнографич. обозрение. 1998. № 1. С. 126—127. Очевидно, что на позиции К.В. Чистова оказали самое непосредственное влияние классические работы В.Я. Проппа "Морфология сказки" и "Исторические корни волшебной сказки". При этом К.В. Чистов подчеркивает, что он «был всегда как бы "рядом" со структурализмом», имея в виду, скорее всего, то, что в отличие от ортодоксальных приверженцев этой теории он учитывает исторические обстоятельства возникновения тех или иных легенд.

<sup>15</sup> См. Чистов К.В. Указ. соч.; Симченко Ю.Б. Лжешуйский II: Православный, мусульманин, католик, протестант // Русские: Историко-этнографические очерки. М., 1997.

<sup>16</sup> Исторические связи народов СССР и Румынии. М., 1968. Т. 2. С. 39. Благодарю за информацию об этом деле Б.Н. Флорю.

(самозванца — П.Л.) накрепко ж, по чьему он умышлению называетца царевым Васильевым сыном, что был на московском государстве, и хто ему на хрепте кресты и звезды и подпись накладывал и для чево то делано и каково для умышленья и хто в той думе и мысли был, то б все сказал имянно"<sup>17</sup>. Далее Дубровскому специально предписывалось "...допытався всево подлинно, того вора велеть зарезать или задавить до смерти и голову отрезать и кожу с хрепта содрать, на котором месте кладены признаки..."<sup>18</sup> И даже, если в Молдавии "про того вора скажут, что он у них умер, и Богдану о том говорить воеводе Василью, чтоб он велел для подлинново ведома того вора, где он схоронен, выняв, показать ему, Богдану, и как покажут, и ему Богдану, осмотреть гораздо того писма, што у нево на хрепте писано и велеть содрать кожу с писмом и, отрезав голову, привести с собою"<sup>19</sup>. Отсюда видно, что "царские знаки" имели особое значение не только для самого самозванца, но и для русского правительства, настолько особое, что он пожелало ознакомиться с ними, так сказать, визуально<sup>20</sup>. И все же признавать "царские знаки" непрямым и даже сколько-нибудь частым атрибутом самозванчества нет решительно никаких оснований.

Кроме того, вряд ли оправданно говорить о "крестьянских" легендах о царях-избавителях. Ведь, как будет показано ниже, само-

<sup>17</sup> РГАДА. Ф. 68. Оп. 2. 1640 г. № 1. Л. 29.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. Л. 33.

<sup>20</sup> Кстати, несмотря на то, что окончания этого дела в архиве по-видимому нет, есть данные, что Москва получила желаемое. В августе 1650 г. известный самозванец Т. Акундинов, убеждаемый русским посланником Мосолитиновым поехать в Россию, заявил: "В прошлых годах посылали мы в Волошскую землю... человека своего, но когда он приехал к волошскому владетелю Василью, то этот велел ему назваться царем Дмитрием, короновал его и послал к турецкому султану в Царьград. Был в это время в Волошской земле государев посол Богдан Дубровский, доведася он про этого самозванца и написал государю в Москву. Государь прислал указ принять его честно, и тот наш человек, обрадовавшись, что его называют честным человеком, поехал с Дубровским в Москву, но Дубровский, выехавши в степи, велел его резать, ободрал с него кожу, отсек голову и привез в Москву: и ты не с тем ли ко мне приехал?" (Соловьев С.М. Сочинения. М., 1995. Кн. 5. Т. 10. С. 608). Несмотря на явные противоречия, по-видимому, речь здесь идет о том же самом самозванце. Еще более определенные сведения содержатся в извете Т. Акундинова Приказу Новые чети (11 декабря 1646 г.), опубликованном Ю.Б. Симченко. В нем Акундинов, сам объявивший себя сыном Василия Шуйского, упоминал "брата моего князя Симиона Шуйского, который по наученью злодейного царя Михаила убит в Молдавской земле от воеводы Василия за то, што было он поехал к турецкому царю с тайными грамотами". (Симченко Ю.Б. Лжешуйский II... С. 32). Ю.Б. Симченко также указывает, что "статейный список Б.М. Дубровского попал к... Т.Д. Акундинову. Последний вырвал его из столбца и позднее уничтожил, когда был арестован". (Там же. С. 16). Очевидно, этим объясняется отсутствие окончания в материалах дела о "первом Лжешуйском".



ванчество в XVII в. было явлением практически общенародным, хватающим все слои и сословия русского общества. Конечно, отдельные нюансы разнились (в частности, своя, очень интересная специфика была в самозванческих представлениях духовенства), но это не дает повода говорить об особом "крестьянском", "посадском" или даже "дворянском" самозванчестве.

Особое место среди работ о русском народном самозванчестве занимают работы Б.А. Успенского. Он совершенно справедливо, на наш взгляд, считает, что "специфика отношения к царю определялась прежде всего восприятием царской власти как власти сакральной, обладающей божественной природой... самозванчество как типичное для России явление связано именно с сакрализацией царя"<sup>21</sup>. Кроме того, нельзя не согласиться и с мнением Б.А. Успенского о том, что проблему самозванчества нельзя решить, не углубляясь в психологию самозванцев, т.е. в тот круг представлений, который непосредственно мотивировал их действия"<sup>22</sup>. Однако в своих трудах, полных важных и глубоких наблюдений, Б.А. Успенский не ставил задачи исследовать взаимосвязь феномена самозванчества и народных представлений о государственной власти. Как отмечалось выше, и подходит к представлениям русских людей о царской власти как единому целому и поэтому не считает, очевидно, необходимым искать источники, в которых народные представления проявлялись бы в чистом виде. Такой "иллюстративный" подход к источникам не всегда кажется оправданным. Например, Б.А. Успенский, рассматривая так называемую "игру в царя", ссылается на следственные дела о "непригожих речах", упомянутые И.И. Полосиным, и может создаться впечатление, что такого рода дела уникальны. В действительности, как известно, подобных документов в архивах московских приказов множество. То, что их внимательное изучение могло бы дополнить, уточнить, а в ряде случаев и скорректировать некоторые выводы Б.А. Успенского, будет на конкретных примерах показано ниже.

Из новейших отечественных работ следует отметить труды Г. Усенко<sup>23</sup>, в методологическом отношении представляющие собой симбиоз традиционных концепций советской историографии о

<sup>21</sup> Успенский Б.А. Царь и самозванец: Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. 1. С. 76.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Усенко О.Г. Социально-политические представления участников народных движений в России XVII—XVIII вв. (на примере восстания К.А. Булавина): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991; Он же. Психология социального статуса в России XVII—XVIII вв. Тверь, 1994. Ч. 1; 1996. Ч. 2; 1997. Ч. 3. Он же. Самозванчество на Руси: норма или патология // Родина. 1995. № 1—2.

самозванчестве как об одной из идеологических форм социально-го протеста в России XVII—XVIII вв. и идей К.В. Чистова и Б.А. Успенского. Вполне справедливо, на наш взгляд, он выводит самозванчество из народных представлений о царе и царской власти (в том числе о таких достоинствах "истинного" царя, как законность, благочестивость и справедливость). Основываясь на работах М.Б. Плехановой<sup>24</sup>, исследователь высказывает интересную концепцию о связи самозванчества с возникновением в XVII в. личностного сознания. В этом смысле самозванчество как своего рода самосакрализация оказывается средством обретения собственного "я". Проблема только в том, что говорить о возникновении в России XVII в. "личностного сознания" следует весьма осторожно, поскольку источников, которые в принципе могли бы ответить на вопрос, существовало ли "личностное сознание" до XVII в., фактически не существует. Большое внимание уделяет О.Г. Усенко терминологической стороне вопроса, что следует признать, безусловно, полезным. Однако разделение им "самозванства" (т.е. психологии самих самозванцев) и "самозванчества" (т.е. народных представлений о самозванчестве) выглядит искусственным, поскольку, как будет показано ниже, речь может идти только о едином комплексе представлений, связанных с народным самозванчеством. Кроме того, О.Г. Усенко занимается устаревшим и совершенно ненужным подсчетом общего числа самозванцев в России по векам: "В XVII столетии на территории Российского государства действовало около 20 самозванцев (из них только в Смутное время человек 12), век же восемнадцатый отмечен примерно 40 случаями самозванства"<sup>25</sup>. Также представляется не вполне оправданным рассмотрение XVII и XVIII вв. в рамках одного периода, по крайней мере, что касается самозванчества. Например, если самозванцы XVIII в. часто употребляли наименование "земной бог", то в XVII в. таких случаев неизвестно.

Своеобразна точка зрения, высказанная английской исследовательницей Морин Перри в ее недавно опубликованной работе о самозванчестве и народном монархизме в эпоху Смуты в России<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> См., например, Плеханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.

<sup>25</sup> Усенко О. Самозванчество на Руси: норма или патология // Родина. 1995. № 1. С. 53. В высшей степени показательно, что в другой, более новой своей работе О.Г. Усенко приводит уже совершенно другие цифры: в XVII в. — 20 самозванцев (из них в Смутное время около 15), в XVIII в. — 80. О причинах бессмысленности такого рода подсчетов будет сказано ниже. См.: Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII—XVIII вв. Ч. 3. С. 36.

<sup>26</sup> Perrie M. Pretenders and popular monarchism in early modern Russia: The false tsars of the Time of Troubles. Cambridge, 1995.

Она, на наш взгляд, справедливо подвергает критике концепцию К.В. Чистова, отмечая: "Согласно К.В. Чистову, эти рассказы (о царях-самозванцах. — П.Л.) с их повторяющимися мотивами подмены и спасения жертв царского происхождения основываются на народных социально-утопических легендах о возвращающихся царях (царевичах), которые он рассматривает как определенный жанр фольклора. Но, как признает сам Чистов, эти мотивы не являются присущими исключительно фольклору: слухи об исчезновении и спасении наследников являются неотъемлемым элементом династической жизни любой наследственной монархии или аристократического режима. За пределами России мотив спасения истинного наследника также использовался самозванцами для обоснования своих притязаний"<sup>27</sup>. Действительно, постановка проблемы русского самозванчества в более широком, общеевропейском контексте ставит под вопрос концепцию о присущих русскому народу легендах о "царе-избавителе". Опираясь на работу известного английского историка Питера Берка<sup>28</sup>, М. Перри ставит под вопрос и традиционное положение советской историографии о самозванчестве как проявлении антифеодального протеста, поскольку "цели и надежды простого народа в Смутное время, по-видимому, не включали в себя антифеодальную революцию, о которой писали советские историки, но скорее основывались на представлении о "перевернутом мире" (термин П. Берка. — П.Л.), в котором меняется не система как таковая, а только соответствующие места людей внутри нее"<sup>29</sup>. Правда, еще раньше в отечественной историографии фактически об этом, хотя и пользуясь другими терминами, писал Л.В. Милов, говоря об особенностях социальных конфликтов в XVII—XVIII вв.: "Отсутствие класса буржуазии... преобладание в крестьянском сознании стремления к разрушению существующего строя, невозможность для крепостного крестьянства найти самостоятельно выход из положения — все это в конечном счете закономерно приводило к появлению тенденций феодального перерождения. Это была борьба против феодализма, ведущаяся в конечном счете средствами того же феодального общества"<sup>30</sup>.

Однако трактовка М. Перри самого феномена российского самозванчества выглядит по меньшей мере спорной. С одной стороны, М. Перри, сопоставляя Россию с Западной Европой, видимо, оглашается с приведенными выше положениями С.М. Троицкого и З.А. Успенского: "Религиозные и моральные ценности, на осно-

<sup>27</sup> Idem. P. 241.

<sup>28</sup> Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978. P. 176.

<sup>29</sup> Perrie M. Op. cit. P. 246.

<sup>30</sup> Милов Л.В. Классовая борьба крепостного крестьянства России в XVII—XVIII вв. (Некоторые проблемы теории) // Вопр. истории. 1981. № 3. С. 45.

вании которых на Западе оценивались действия правителей, не играли никакой существенной роли в восстаниях в России. Подчинение православной церкви государству в XVI в. и в то же время сакрализация царской власти лишили москвитов какого-либо другого источника законности, за исключением царя. В этом интеллектуальном и культурном контексте "мятеж во имя царя" был в сущности единственно возможной формой восстания..."<sup>31</sup> С другой стороны, исследовательница предлагает, на наш взгляд, устаревшее и совершенно неверное объяснение проблемы "психологических корней" русского самозванчества: «Не имея никакого отношения к "социально-утопическим легендам", рассказы самозванцев представляли собой попытки дать рациональные или научные (именно так — scientific! — П.Л.) объяснения, каким образом истинный наследник избежал смерти. В этом смысле они были в общем грубыми и неубедительными, но они показывают, что самозванцы считали необходимым убедить своих потенциальных подданных (и своих иностранных покровителей) в своем царском происхождении»<sup>32</sup>. И далее, относительно психологии самозванцев: "Имея в виду недостаток источников, в общем невозможно прийти к каким-либо выводам о личностях и мотивах русских самозванцев. Те, кто предъявлял необоснованные притязания на царское происхождение по собственной инициативе, скорее всего страдали от душевного расстройства, но в других случаях, когда они были марионетками в руках политических заговорщиков, не требовалось никакого особого типа личности"<sup>33</sup>. Ясно, что, несмотря на эпизодическое использование для характеристики самозванчества послесмутного времени следственных дел из публикации Новомбергского, все свои выводы М. Перри делает на основе анализа деятельности знаменитых самозванцев начала XVII в., прежде всего Лжедмитрия I. Изучение же следственных дел о "непригожих речах" (которые как раз дают нам данные о личностях многочисленных русских самозванцев XVII в.), как мы увидим ниже, убедительно показывает, что в их мотивах не было решительно ничего "рационального" (в понимании М. Перри), ни тем более "научного". Об этом же пишет французский исследователь этой проблемы Ив-Мари Берсе, говоря об известном французском самозванце Франсуа де Ла Раме: "Совершенно очевидно, что ярлыки "обманщик" или "самозванец", которые навешивались официальными хронистами, очень далеки от действительности и ни в коей мере не могут объяснить ложной убежденности Ла Раме. Его искренность была абсолютной; он предъявлял

<sup>31</sup> Perrie M. Op. cit. P. 246.

<sup>32</sup> Ibidem. P. 241.

<sup>33</sup> Ibidem. P. 242.

свои притязания на родство с королевской династией без сомнений и колебаний... будучи готовым даже претерпеть мучения для того, чтобы утвердиться в избранной им роли"<sup>34</sup>.

То же самое можно сказать и о попытках объявить самозванцев сумасшедшими или, как мягко выразилась М. Перри, людьми, "страдавшими душевным расстройством". Безусловно, нельзя исключать, что какая-то часть персонажей, объявлявших себя или других "царями", "царевичами" и т.п., испытывала проблемы в этой области. Но, во-первых, как мы увидим ниже, подавляющее большинство обвиняемых по такого рода делам в России XVII в. были людьми вполне дееспособными, ни в коей мере не находившимися на обочине социальной жизни того времени, а во-вторых, даже, если речь идет о персонажах, с нашей точки зрения, не вполне нормальных, содержание, характер и направленность их высказываний являются несомненно социально детерминированными и заслуживают в этой связи самого глубокого анализа.

Прежде всего поражает масштаб распространения самозванчества и представлений, с ним связанных, отразившихся в следственных делах о "непригожих речах". Самозванчество в России XVII в. было поистине массовой эпидемией. Оно существовало в самых разных формах. В 20—30-е гг. "материалом" для самозванчества служили воспоминания о "царевиче Дмитрие" — легенда о нем отнюдь не исчезла после воцарения Романовых.

Центральным звеном этой легенды была, разумеется, вера в то, что царь (или царевич) Дмитрий жив. Эта вера отразилась, например, в словах крестьянина деревни Новоселок Перевитцкого стана Рязанского уезда Парфенка Филатова, зафиксированных в извете на него крестьянина деревни Ходыкиной Зарайского уезда помещика Темки Кондырева Ивашки Ларионова Стриги (1622): "...во 130 г. в великой пост, за три недели до великаго дни ехал он, Ивашко, от Николы Зараского к себе в дер[евню] и встретился де с ним на дороге Рязанского ж уезда Перевитцкаго стана дер[евни] Новоселок кр[естьянин] Парфенко Филатов, прозвище Батрак и сказывал ему: быть де войне великой, что Тушинской вор, который назывался царевичем Дмитрием, жив"<sup>35</sup>. Здесь также бросается в

---

<sup>34</sup> *Bercé I.-M.* Le roi caché: Sauveurs et imposteurs: Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne. Р., 1990. Р. 174. Любопытно, что даже название книги Берсе ("Спрятанный король. Спасители (или избавители. — П.Л.) и самозванцы. Народные политические легенды в Европе нового времени") очень сильно напоминает название работы К.В. Чистова — еще один аргумент в пользу сравнительно-исторических исследований проблем средневекового общественного сознания на общеевропейском материале.

<sup>35</sup> *Новомбергский Н.* Слово и дело государевы: Процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 г. М., 1911. Т. 1. № 22. С. 19.

глаза ожидание "великой войны", которая последует в результате явления оставшегося в живых Лжедмитрия II — "тушинского вора"; ожидание, основанное на памяти о недавнем Смутном времени.

Иногда лица, убежденные в том, что "царь Дмитрий" жив, располагали более или менее точными "сведениями", естественно, почерпнутыми из главного для любого средневекового общества канала информации — слухов и толков. В 1627 г. "после велика дни" в Коломне черкашенин Демид Федоров, согласно сообщению его товарища Ортюшки Олтуха, говорил: "царь де Дмитрий жив, объявился де он в Запорогах; и из Запорогов послал его Саадачной к королю, платье ему добыл, дал русский казак, Ваською зовут, тому де будет 7 лет"<sup>36</sup>. Как видно, с течением времени в народном сознании вырабатывались все новые и новые версии "спасения" царевича Дмитрия. Тут представлена версия, видимо, распространенная в среде черкас — украинских казаков, характерная своей, так сказать, масштабностью. Спасшемуся "царю Дмитрию" помогает целая группа действующих лиц: некий "русский казак Васька", очень сильно напоминающий сказочного "помощника" главного героя, добывающий "царю" средство его спасения — платье, в которое он переодевается, чтобы его не узнали, украинский гетман Сагайдачный, очевидно, признающий явившегося "в Запорогах" царя Дмитрия, и, наконец, литовский король — явная реминисценция Смутного времени: ведь предшествующие "явления" царевича Дмитрия были так или иначе связаны с Литвой. Примечательно и то, что все эти события якобы произошли именно 7 лет назад: это одновременно и сакральное число, и время (1619—1620), когда после возвращения из плена патриарха Филарета власть Романовых окончательно утвердилась в России. Есть, правда, свидетельство, что рассказ Демиды Федорова имел некоторое отношение к реальности. В январе 1623 г. бежавший из литовского плена воронежец сын боярский Парфенко Шпикулов сообщил: "Слышел де он... есть де при королевиче живет вор, а называют де его царем Дмитреем, а прислал де его, вора, из Волосской земли к королевичю черкасской гетман Бородовька, как королевич подымался итить против турка"<sup>37</sup>. Далее в расспросе он поведал: "Да как он, Парфенко, шол на турецкие земли и слышел в Каменце Подолском от запорожских черкас, тому ныне другой год, как они стояли против турецкого на волохах под Хотенью, и в волохах де узнал их товарищ черкашенин Васка Стрелковский вора, которой назывался царевичем Дмитреем, а его (вора. — П.Л.), изымав, приковали к телеге, а велел де его при-

<sup>36</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 236. С. 428.

<sup>37</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 3. Л. 211. Этот документ был мне любезно указан Б.Н. Флорей.

ковать к телеге черкаской гетман Бородавка, а Саадашной де в те поры был в Литве у королевича, и как де Саадашной от королевича приехал и того вора vele росковати, а Бородавку велел убити, а где того вора дели, того не слышал, а сам де тот вор ничем не назывался"<sup>38</sup>. Обращают на себя внимание два любопытных совпадения: во-первых, в обоих рассказах одна и та же роль у гетмана Сагайдачного, помогающего самозванцу, во-вторых, в "непригожих речах" Д. Федорова фигурирует некий "казак Васька", а в сообщении П. Шпикулова появляется некий черкашенин Васька Стрелковский, что невольно заставляет предположить, не один ли это человек. Правда, функциями они в том и в другом случаях наделяются принципиально противоположными. Однако это само по себе ни о чем не говорит, так как известно, что во времена, когда не существовало подлинных средств массовой информации, их заменяли "слухи и толки", передававшиеся по известному принципу "испорченного телефона".

Представление о живом "царе Дмитрие" могло сопровождаться верой в то, что он уже развивает некоторую деятельность. В 1628 или 1629 г. недалеко от Ельца ельчанин сын боярский Митка Слеток стал свидетелем разговора нескольких "воров и разбойников", сговаривавшихся отъехать в Литву. И между прочим "в роспросе" он заявил: "Да и то де он... от Анисимка Чистоклета и их товарищев (крестьяне вотчины боярина И.Н. Романова Романово городище. — П.Л.) слышал, что старой вор стоит в собраньи, а где в собраньи, того, сказал, не слышал, и крест де они меж себя в том целовали"<sup>39</sup>. Кто такой "старой вор", становится понятным из еще одного роспроса Митки Слетка: "...про старово вора слышел он у Онисимка Чистоклета да у Ивашка Шатченина, что старой вор рострига, которой назывался царевичем Дмитрием жив, а им де, Онисимку и Ивашку, от воровства детца негде, поехать к старому вору, и ево, Митку, с собою звали ко кресту ево привели"<sup>40</sup>. Речь здесь идет уже не о "тушинском воре", а о "ростриге" т.е. о Лжедмитрии I. Помимо того, что обвиняемые по этому делу были уверены в том, что он жив, они считали, что он уже начал действовать, собирать силы ("стоит в собраньи") и, следовательно, у них появляется возможность к нему присоединиться. И опять же мы встречаемся с представлением о том, что "царь Дмитрий" укрылся именно в Литве.

В другом деле мы встречаем еще один любопытный нюанс того же круга представлений о живом "царе Дмитрие". Уже упо-

<sup>38</sup> Там же. Л. 217—218.

<sup>39</sup> Там же. № 2522. Л. 231.

<sup>40</sup> Там же. Л. 240.

минавшийся выше крестьянин Ивашка Ларионов Стрига извещал на крестьянина рязанца Федора Любовского Приезжейка: "В прошлом де во 130 г. (1621/22) о Сергиеве дни был де он, Ивашко, в Коломенском уезде Голутвина монастыря в вотчине в дер[евне] Бачманове у кр[естьянина] у Дениска... да с ним же в той дер[евне] был рязанца Федоров кр[естьянин] Любовского, Приезжим звали, а чей сын, того не ведает. И говорил де тот Пирезжейко про государя Михаила Федоровича непригожее слово, чаю ему г[осударю] нельзя жениться, Тушинский де вор, который назывался царевичем Дмитрием, жив"<sup>41</sup>. Какова же связь между наличием живого "царевича Дмитрия" и тем, что действующий монарх не должен вступать в брак? Смысл этих "непригожих слов", вероятно, состоит в том, что, раз жив настоящий, "природный" царевич, то лицо, занимающее престол, не имеет права совершать присущих царю действий, церемоний, в том числе жениться.

Исключительно интересным дополнением вышеуказанных "непригожих речей" может служить сообщение выходца из Литвы, русского человека Новгород-Северского уезда, служившего в Литве в Басане пану Басанскому, Савки Кузьмина. В апреле 1624 г. он рассказал в Путивле приставу Петру Шекину следующее: "...слышал де он в Басане и в ыных литовских городех околь Киева у панов и у казаков в разговоре, что будто де вор тушинской собрал тотар и донских козаков сорок тысяч, и многие де козаки запороские поднимаютца к нему на Дон, а митрополит де Киевской Иев Борецкой сказывает в Литве многим людям, что будто ся де книги указуют, как де царь русской и женитца, и будет у него сын слеп, и потом де будет другой сын, и тот де будет царем восточным, и все де земли будут под ним"<sup>42</sup>. Это сообщение состоит из двух частей, и обе они весьма интересны. В первой идет речь о том, что "тушинский вор" жив и уже развил активную деятельность: собрал огромную армию из казаков и татар. Во второй излагается любопытная легенда, приписанная митрополиту Иову Борецкому, но, вероятно, возникшая в народной среде. И, так же, как и в предыдущем случае, женитьбе царя придается явно сакральное значение, в результате ее должен появиться некий "царь восточный", наделенный, по всей видимости, исключительным, сверхъестественным могуществом.

Вера в живого "царя Дмитрия" распространялась на все аспекты народного восприятия царя и царской власти. Так, в Москве некая девка Домница, дочь коломнетина Никиты Желтухина, жившая на Кулишках и обвиненная в мае 1629 г. в "непристойных речах",

<sup>41</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 22. С. 19.

<sup>42</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 12. Л. 62. Этот документ был мне любезно указан Б.Н. Флорей.



провозглашала свою принадлежность не "Богу да государю", как полагалось добропорядочным "московским всех чинов людям", а царю Дмитрию, называя "себя царя Дмитриевою..."<sup>43</sup>

Кроме того весьма часто "царю Дмитрию" демонстрировали преданность, желая "на беседах" и "на пирах", здоровья именно ему, а не действующему государю. 27 января 1624 г. крестьянин помещика Федора Нащокина из села Бедкова Новосильского уезда Ивашка Семенов извещал на новосильского пушкаря Андрея Дубенца: "Того ж де числа был он, Ивашка, на беседе у новосильского ж пушкаря у Данилка Овдеева, и тот же Андрюшка Дубенец, стоя перед осадным головою Степаном Ржевским, говорил: чтоб де здоров был государь князь Дмитрий Иванович всея Руси"<sup>44</sup> Правда, это высказывание новосильского пушкаря можно истолковать и с "рационалистической" точки зрения, поскольку сам он "в разпросе" признал: "Служил де царю Дмитрию и в приказе у него был, тем его и славил".<sup>45</sup>

Однако это далеко не единственный пример пожелания здоровья "царю Дмитрию"; делали это и люди, явно никакого отношения к приказам "царей Дмитриев" Смутного времени не имевшие. Так, если верить доносу подьячего севской съезжей тюрьмы Ивашки Федорова, в 1624 г. крестьянин Комарицкой волости деревни Крюковой "...Игнашко Шатун июля в 20 день в Спаском монастыре, бранясь с казачьим братом с Меншичком Яковлевым, говорил про тушинского вора, чтоб он был здоров"<sup>46</sup>.

В другом случае символическое подтверждение преданности "истинному" царю Дмитрию прямо и откровенно противопоставляется призыву пожелать здоровья царю действующему. В 1614 г. белгородец сын боярский Иван Забусов сообщал: «Сидел де он, Иван, на беседе у Богоявленского попа у Ивана. И тут де сидел на беседе отставленный вож Сенька Телятников и стал де... он, Иван, говорить: "да споди де здоров был г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] М[ихаил] Ф[едорович] в[сеа] Росии на многия лета". И тот де Сенька в ту пору учал говорить воровския слова: "здоров б де был царь Дмитрий."»<sup>47</sup>

Подобные ситуации возникали и значительно позже. В декабре 1630 г. в Муроме сын боярский Бориско Макаров извещал на кабацкого ярыжного Петрушку Дехтерева: "...нынешняго 139 г. декабря в 19 д[ень] был он, Бориско, на зелейном кабаке да с ним были посадский человек Ивашко Трусков да кабацкий ярыжный

<sup>43</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 2522. Л. 265.

<sup>44</sup> Новомбергский Н. Указ соч. № 10. С. 10.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 2725. Л. 31.

<sup>47</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 1. С. 1.

Петрушка Дехтерев... а пьючи де говорил он, Бориско, с Ивашком Трусовым и с Петрушкою, чтоб здоровы были г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] М[ихаил] Ф[едорович] в[сеа] Р[уси] и г[осударь] ц[аревич] Алексей Михйлович, а опричь де их... иного никого они не боятся. И Петрушка Дехтерев против того слова молвил, чтоб де у них здоров был царь Дмитрий."<sup>48</sup>

О "царе Дмитрие" вспоминали и в самые тяжелые минуты жизни, возлагая на его имя надежды на спасение. Согласно сообщению лебедянского стрелецкого и казачьего головы Еремея Толпыгина, в 1620 г. "...августа в 24 д[ень] он, Еремей, бил... Ваську Мотору (лебедянский казак. — П.Л.) батоги и Васька де говорил про вора: "пощади де для... г[осударя] ц[аря] Дмитрия."<sup>49</sup>

Самое поразительное, что легенда о воскресшем царевице Дмитрие дожила до 50-х годов XVII в., по крайней мере, в казачьей среде. По-видимому, об этом свидетельствует чрезвычайно показательное отождествление лидера национально-освободительного движения на Украине Богдана Хмельницкого с царевицем Дмитрием в "непригожем слове" черкашенина Васьки Иванова (Олешня, январь 1654 г): "Воюет де поляков гетман Богдан Хмелитцкой — царевиц Дмитрий."<sup>50</sup> Это парадоксальное отождествление, помимо живучести веры в "истинного" царя Дмитрия, исключительно ярко демонстрирует еще один существенный аспект народного сознания XVII в. Он в данном случае проявляется в том, что Богдан Хмельницкий для придания ему большего "веса" вопреки всякой логике (по крайней мере логике современного типа, ведь "царю Дмитрию в 1654 г. должно было быть уже за 70, не говоря уже о прочих несообразностях) отождествлялся с легендарным, идеализированным персонажем.

К высказываниям, отражающим веру в живого царя Дмитрия, близки и те, где допускается мысль о существовании нескольких или даже многих государей. Они также по своей форме связаны с воспоминаниями о Смуте. В 1613 или 1614 г. в Суздале, "на кабаке", состоялся диалог между стрельцом Игошкой Максимовым и казаком Добрынинской станицы Ивашкой Яковлевым, результатом которого явился извет Игошки. Согласно ему, «...говорил Ивашка Яковлев Игошке: "которому де ты государю служишь". И Игошка де молил, что у нас один государь царь Михаил Федорович»<sup>51</sup>. Эта беседа кажется вполне безобидной, однако вопрос суздальского стрельца весьма характерен для общественной атмосферы в России того

<sup>48</sup> Там же. № 54. С. 67.

<sup>49</sup> Там же. № 162. С. 289.

<sup>50</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 204. Л. 13.

<sup>51</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 3. С. 3—4.

времени, ведь сама его форма ("которому де ты государю служишь") порождает мысль о том, что в принципе может существовать не один, а несколько государей — явное следствие обилия расплодившихся в начале XVII в. лжецарей-самозванцев, в первую очередь, Лжедмитриев. О господстве такого рода представлений именно в Смутное время свидетельствует еще одна беседа в кабаке, на этот раз в Рязске в апреле 1625 г., известная нам благодаря доносу кабацкого откупщика Осипки Федорова: «Апреля в 14 д[ень], сидел он (Осипка Федоров. — П.Л.) на кабаке ... и ямской де прикащик Васька Шолкин почел говорить: "в меж же усобную брать, как был в Калуге вор, и я де в те поры был у него на службе в Шацком, и собрався де Шацкого уезда мужики коверинцы, котыринцы, конобеевцы, и говорили де меж себя так: "сойдемся де вместе и выберем себе царя." И ямщик де Кузька Антонов почел говорить к тому слову: "От тех де было царей, блядиных детей, которых выбирали в межусобную брань меж себя, наша братья, мужики, земля пуста стала."»<sup>52</sup> Совершенно ясно, что мужикам, которые еще не так давно сходились и "выбирали себе царя", было не так уж легко приобщиться к вере в абсолютную истинность действующего монарха.

К тому же времени относятся и некоторые любопытные высказывания о князе Дмитрие Пожарском, на первый взгляд, не связанные с кругом самозванческих представлений. Примером тут может служить дело крестьянина деревни Крюковой Комарицкой волости Игнашки Шатуна, обвинявшегося в 1624 г. в произнесении "непристойных слов" о "тушинском воре" — Лжедмитрии II. Оправдываясь, "в роспросе и с очей на очи" он заявил: "Он, Игнашко, такова слова про тушинского вора на говаривал, а говорил де он, Игнашко, бранясь с Меншичком Яковлевым (севский казак. — П.Л.), что де воров смиряет боярин князь Дмитрей Михайлович Пожарской."<sup>53</sup> Прямого отождествления князя Дм. Пожарского с царем здесь нет, но на него распространяется prerogative, присущая традиционно в народном сознании именно царю, — "смирать воров". Это показывает, несмотря на отсутствие непосредственных свидетельств, что при определенной ситуации популярность лидера второго ополчения могла стать питательной почвой для возникновения самозванческих представлений, связанных с его личностью<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Там же. № 325. С. 584.

<sup>53</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 2725. Л. 31. См. также: Новомбергский Н. Указ. соч. № 15. С. 13.

<sup>54</sup> В этой связи любопытно отметить, что еще в 1619 г. базировавшиеся в Вязниках "воровские" казаки, грабившие близлежащие дворянские владения, не грогали вотчин Д.М. Пожарского. «В полной безопасности находились лишь владения Д.М. Пожарского — приехавший из Вязников в Нижний Новгород дворянин сообщил [Б.М.] Лыкову: "В Вязниках у всех казаков в кругу

Самозванческие представления не перестали существовать по мере ослабления воспоминаний о Смутном времени и "истинном царе Дмитрие". Изменялась лишь их форма. Однако в любое время основной "непригожих речей", связанных с самозванчеством, очень часто оказывалась идея о том, что действующий царь (или царевич — потенциальный царь) — "не прирожденный", "подмененный", словом, так или иначе "ненастоящий".

В частности, довольно широко были распространены в 30—40-е гг. такого рода слухи о царевиче Алексее — будущем великом государе Алексее Михайловиче. В 1632 или 1633 г. сомнение в его царском происхождении выразил архимандрит новгородского Варлаамо-Хутынского монастыря Феодорит. Об этом рассказывается в извете черного дьякона этого монастыря Тимофея Брюханова: «В 141 г. ездил он (Тимофей Брюханов. — П.Л.) из монастыря с архимаритом Феодоритом в город на собор. И в городе на монастырском подворье вшел он к архимариту в келью, и архимарит де спросил его, дьякона: "как де тебя Бог милует?" И он, дьякон, архимариту говорил: "да споди де здоров был г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] М[ихаил] Ф[едорович] в[сеа] Р[осии] и б[лаговерный] г[осударь] ц[аревич] А[лексей] М[ихайлович]". И архимарит против его речей говорил ему, дьякону: "Бог де то ведает, что прямой-ли царевич, на удачу де не подметный-ли?"»<sup>55</sup>

Если Хутынский архимандрит высказывал неуверенное сомнение в царском происхождении "благоверного царевича Алексея" ("наудачу де не подметный-ли?"), то в то же самое время в Курске черная старица Марфа Жилина с уверенностью говорила об этом, причем сопровождая это весьма колоритными рассуждениями о причинах отсутствия у Михаила Федоровича мужского потомства. Сообщение курского рассыльщика Стеньки Форафонова гласит: «В нынешнем де в 141 г. (1633) в великий пост за 3 недели до великого дня, а в который день, того, он, Стенька, не упомнит, говорила де черная старица Марфа Ивановна в торгу: "глупые де мужики, которые быков припущают к коровам об молоду, и те де коровым рожают быки, а как бы де припущали об исходе, ино б рожали все

приговорено, что им боярина князя Дмитрия Пожарского в вотчины в села и деревни не въезжати и крестьян не жечь, и не ломать и не грабить." Крестьяне же Пожарского свободно приезжали к казакам, продавали им вино, другие товары и покупали у них лошадей, одежду и "всякую рухлядь". О том же писали позднее в челобитной царю Михаилу и крестьяне Ярополческой волости. Одному из посланцев Лыкова казаки говорили, что *ждут, когда Пожарский приедет к ним из Москвы* (курсив мой. — П.П.).» (Станиславский А.А. Гражданская война в России XVII в.: Казацество на переломе истории. М., 1990. С. 189).

<sup>55</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 61. С. 106. Примечательно, что произнесшего эти "непристойные слова" архимандрита всячески покрывал и защищал новгородский митрополит Афоний.

телицы. Государь де царь женился об исходе, и государыня де царица рождает царевны; а как де бы государь царь женился об молоду, и государыня де бы царица рожала все царевичи. И государь де царь хотел царицу постричь в черницы, а что де государь царевич Алексей Михайлович, и то де царевич подменный."»<sup>56</sup> Фоном для появления этого и подобных высказываний были слухи и толки о матримониальных проблемах Михаила Федоровича, берущие начало от его неудачной помолвки с Марией Хлоповой. Однако причины их бытования были гораздо более глубокими и серьезными.

Эти же представления выразил в октябре 1645 г. некий старец-колодник, томившийся в заключении в Приказе Большого дворца. Тогда Алексей Михайлович был уже царем. Подьячий этого приказа Афонька Мотякин сообщал, что, помимо прочих "непригожих речей", этот старец говорил: "...а се де не от премово царского корени (имеется в виду Алексей Михайлович. — П.Л.) от премово де царского корени был царевич князь Иван Михайлович..."<sup>57</sup> Здесь "непрямому" Алексею Михайловичу противопоставляется "прямой" царевич Иван, умерший малолетним в 1639 г.

Надо сказать, что распространение слухов о "непрямом" происхождении Алексея Михайловича подтверждается и по другим источникам. Например, один из виднейших расколоучителей, пустозерский узник дьякон Федор Иванов в 1669 г. в письме на Мезень к семье протопопа Аввакума писал: «...в Суздальском уезде был некто пустынник, Михаил именем, свят муж, до мору еще преставился (т.е. до 1654 г. — П.Л.)... и тот глагола о нем (Алексее Михайловиче. — П.Л.) пророчески до отступления еще задолго и до Никола. Егда седе на царство он, и пришедши неции христолюбцы в пустыню ко святому Михаилу, рабу божию, и возвестиша ему: "Иной царь-государь воцарился ныне после отца своего." И Михаил рече им: "Несть царь, братие, но рожок антихристов."»<sup>58</sup> Так же как и "непристойные слова" старца-колодника, заключенного Приказа Большого дворца, воспоминания дьякона Федора относятся к 1645 г. — году вступления Алексея Михайловича на престол. При этом, думается, упоминание "рожка антихристов" — скорее всего экстраполяция на более раннее время представлений, сложившихся у пустозерского узника значительно позднее (об этом см. ниже), а вспомнил Федор широко распространенные в 40-е гг. слухи о том, что новый царь — подменный, не принадлежащий к "царскому корени".

Все это не означает, что Алексей Михайлович был единственным объектом такого рода слухов и толков. В феврале 1634 г. в

<sup>56</sup> Там же. № 57. С. 74.

<sup>57</sup> МДБП. Отд. 5. С. 233.

<sup>58</sup> ПЛДР: XVII в. М., 1989. Кн. 2. С. 489.

Мценские казаки станицы Тимофея Короткина извещали на крестьянина деревни Внуковки Савку Устимова: «Говорил де тот кр[естянин] Савка Устимов: "кабы де мне дало пристальство (?) казаков 10 человек, и я бы их кормил лето все." Да он же говорил нам: "мне де видится, что не прирожденный царь."» Интересно, что всем в России и так было известно, что Михаил Федорович был не "прирожденным", а избранным на Земском соборе 1613 г. царем, и "видеться" тут собственно было нечему. Следовательно, под словами "не прирожденный царь" автор этого высказывания подразумевал не только то, что Михаил Федорович не принадлежал к царскому роду, "корню", но очевидно, в первую очередь то, что он — царь не "истинный", не соответствующий народным представлениям об идеальном монархе.

К этому же кругу представлений относятся и высказывания о том, что царь скончался, "государя на Москве не стало" и т.д. — суть и последствия у них и у "непригожих слов" о "непрямых царях" и "подметных царевичах" были практически одинаковые. Так, 26 июня 1643 г. воронежские попы извещали на воронежского же полкового казака Ваську Конаева: "Июня де ... того же числа были де они, Федор да Савелий, у воронежца у Прокофья Шишкина ... И он де, Васька Конаев, у него, Прокофья, был тут же и говорил де он, Васька, многожды, что де тебя, государя, не стало."<sup>59</sup>

Схожие слухи ходили по России и значительно позднее. В декабре 1682 г. в "государевом слове и деле" обвинялся белгородский земский староста Афонька Погонин. Жена белгородского пушкаря Наумки Кострикина Авдотьица "против извету в роспросе сказала": "У белгородского де посадцкого человека у Мишки Селиванова в гостех она была с Федькиною женою Котляра, и в то де число прибежал земской староста Афонька Погонин, сказывал ему, Мишке, при ней, Авдотьице, а Мишка де в то число был пьян, будто великих государей на Москве ныне не стало, и на Москве ж де наперед сего учинилось дурно, и у них де в Белегороде учинитца ныне в ночи тожь, и как де станут бить в колокола навсполох, чтоб они в ту пору из дворов своих не выходили и были с ружьем все готовы, оберегали б свои дома, и сказал де им, что он пошел извещать своей братьи."<sup>60</sup> В данном случае слух о том, что "великих государей на Москве не стало" был связан со стрелецким восстанием в мае 1682 г., именно это событие имеется в виду под словами "на Москве учинилось дурно".

Признание того, что "государя не стало" открывало широкие перспективы для активизации самозванческих представлений и по-

<sup>59</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 277. С. 521.

<sup>60</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 582. Л. 3—4.

явления новых самозванцев. Можно предположить, что в основе этой идеи лежали те же представления, что и в основе рассматривавшихся выше "непригожих речей" о том, что государевы грамоты и указы — не настоящие, а поддельные, а раз поддельные, то подчиняться им необязательно. А здесь "поддельным" ("подменным") оказывается уже сам царь.

Однако основную массу "непригожих речей", связанных с самозванчеством, составляют наименования себя (или кого-то другого) царем. Следственных дел по такого рода "непригожим речам" буквально десятки.

В 1631 г. в Костроме тюремные сидельцы утверждали, что тюремный же сиделец костромитин посадский человек Ивашка Гаврилов сын Ерыкалов "...июля в 19 д[ень] говорил ... в тюрьме невежливо государево слово и называл сам себя государем при всех тюремных сидельцах."<sup>61</sup> Правда, сам Ерыкалов в свое оправдание заявил, что его неправильно поняли, а в действительности он говорил: "Я де своему животу государь" (что, впрочем, тоже являлось "непригожими речами", так как распоряжаться "животами" всех подвластных ему людей мог только царь).

А 1648 годом датируется еще более вопиющий эпизод. В сентябре этого года в Туле, по сообщению тульских стрельцов, "...в 13 д[ень] под 14 число ... Ивашко Ченовитцкой (отставленный московский кормовой иноземец. — П.Л.) просил пить вина у донского казака у Алешки Алексева на большом кабаке в чарочном амбаре и говорил де: "дай пить вина, я де государь, царь"<sup>62</sup>.

Происходили такие случаи и позднее. При этом царями себя провозглашали представители самых разных социальных категорий, даже крепостные крестьяне. Так, в 1652 г. в Серпухове курмышенин Иев Тимофеев сын Соймонов извещал на своего вотчинного крестьянина деревни Волосовой Серпуховского уезда Еутропку Васильева: «В нынешнем де во 161-м году ноября в 4 день сел он, Иев, в той своей вотчине в деревне Волосовой обедать и посадил де он, Иев, с собою за стол крестьян своих, тово Еутропку Васильева да Гришку Михайлова. И как де он, Еутропка Васильев, выпил три чарки вина, и молил такое слово: "Я де царь."<sup>63</sup> Тут обращает на себя внимание разительный контраст между вполне житейской обстановкой застолья и весьма странным, непонятным вне определенного контекста заявлением Еутропки Васильева.

Об очень похожей ситуации сообщается в извете каменновца сына боярского Ивана Должикова на лебединского жильца чер-

<sup>61</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 174. С. 317.

<sup>62</sup> Там же. № 315. С. 570.

<sup>63</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 203. Л. 296.

кашенина Ивашка Федорова сына Калтуна (май 1661 г.): «Приехал де он, Ивашко [Должиков], в Каменое для своего дела, и на дворе у каменовского пушкаря и Осипка Гончаря он, Ивашко [Калтун], пел песни пьяный и назывался государем: "Я де сам государь."»<sup>64</sup>

В противоположном, северном, краю России такие обвинения также не были редкостью. В 1680 г. в Усть-Сысолье местный житель Филка Муравьев извещал на устьсысольского дьячка Алешку Фефилова: "В прошлом ... во 189-м году (1680) декабря в ? число на Вотче у Афонася Чюдотворца по трапезою Устьсысольской волости Олешка Фефилов пред судьями и пред целовальники и пред многими людьми называл себя великим человеком." <sup>65</sup> Под эвфемизмом "великий человек" здесь, очевидно, подразумевается царь.

А в декабре 1683 г. крестьянин из окрестностей того же Усть-Сысоля Левка Суханов объявил "царской" всю свою семью. Об этом свидетельствует извет крестьянина же Ибской волости Мишки Исакова: "В декабре ж де месяце перед Рожеством Христовым был он, Мишка, на Усть Сысолы у Васьки Кудина в гостях и при судейке де при Филке Калинине и при многих сторонних людех усть сысолатин Левка Суханов говорил непристойные слова, назывался царем, и детей своих, Баженку и Мишку, царевичами." <sup>66</sup>

Несколько иначе этот же эпизод выглядит в передаче свидетелей: "192 году сказал пред судьей Филипом Муравьевым пермитин Савка Аверкиев Могильников да товарищ ево Исачко Онтонов сысолатин Пылединьской волости: в нынешнем де во 192-м году в Филипов пост, будучи у Левки Суханова мы на Усть Сыsole, портное шили, и он, Левка Суханов, у себя в дому называл себя великим князем." <sup>67</sup> При этом, несмотря на то, что здесь "самозванец" называет себя не царем, а "великим князем", суть от этого не меняется — здесь, так же, как и в других случаях, мы имеем дело с отождествлением себя с носителем высшей власти в государстве.

Во всех цитированных выше "непригожих речах" их авторы отождествляли себя с царем (великим князем, великим человеком) вообще, с царем абстрактным. Однако очень часто встречаются случаи объявления себя каким-либо конкретным представителем царского рода: царем или царевичем. Здесь присваивается не только царский статус, но и имя того или иного царя или царевича.

Вот всего лишь несколько самых характерных и практически не известных в истории самозванчества примеров.

<sup>64</sup> Там же. № 346. Л. 388—389.

<sup>65</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 1601. Л. 1.

<sup>66</sup> Там же. № 2117. Л. 10.

<sup>67</sup> Там же. Л. 26.



В 1671 г. в торопецкую съезжую избу явились торопецкие дворяне и рассказали, что они отправили своих холопов Афонку и Агейку "для своих дел" в Холмский уезд в Моревскую волость, и эти холопы "...августа в 19 день нашли на человека на лесу и шли с ним вместе, и сказался де им тот человек родом дворянин, и начевал де тот человек с теми их людьми вместе, и назавтрее де, приходя к Ополецкому погосту, сказался им тот человек: "Я де непростой человек, я де царевич Алексей Алексеевич, а иду де я в Литву, а подымать де мне короля войною и быть де мне в Новгороде на царстве."<sup>68</sup> Новоявленного "царевича Алексея Алексеевича" "изымали" и привели в съезжую избу. В расспросе самозванец сообщил много интересного: "Зовут де меня Иваном нынечи, а я де царевич Алексей Алексеевич, пошел де было я в Полшу, там бы де за меня либо принялись и стались за меня, а иду де я из Новгородского уезду из Бежецкой пятины от Алексея Кирилова сына Клеопина, а жил де я у него, и Алексей де про то ведает, что я такой человек."<sup>69</sup> Позднее Ивашка Клеопин ("царевич Алексей Алексеевич") дополнил свои показания: "В прошлом во 179-м году в Новгородском уезде говорил дворяном Алексею ж Клеопину да брату ево Федору да Филипу Микитину сыну да Гаврилу Иванову сыну да Петру Филипову сыну Лупандиным, де он, Ивашка, пойдет в Полшу, и чтоб де за него, Ивашка, в Полше стали, а сказыватца де было ему в Полше царевичем Алексеем Алексеевичем и наговаривать де было поляков, чтоб шли против великого государя на Великие Луки войною."<sup>70</sup> И далее: "Как де ево, Ивашка, торопчан дворян люди поимали и привели к дворяном ко князю Василью Шаховскому с товарищы, и он де в то время сказывал им, дворяном, что де быть ему, Ивашку, в Великом Новгороде царем."<sup>71</sup> Впоследствии несостоявшийся царь поведал, что новгородец Алексей Кирилов сын Клеопин якобы был его отчимом, "а принес де ево, Ивашка, с Москвы во младенчестве Новгородского уезду Бежецкие пятины Телбовского погоста церкви Николая Чюдотворца бобыль Гришка Обакумов и отдал ему, Алексею, и крещен де у него, Алексея, в дому, и называл де он, Алексей, ево, Ивашка, царевичем..."<sup>72</sup> В результате Ивашка Клеопин, хотя и признанный "умовредным", был приговорен к смертной казни и повешен<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 341. Л. 3.

<sup>69</sup> Там же. Л. 4.

<sup>70</sup> Там же. № 541. Л. 3—4.

<sup>71</sup> Там же. Л. 8.

<sup>72</sup> Там же. Л. 19.

<sup>73</sup> О деле Ивашки Клеопина есть некоторые, случайные и эпизодические, упоминания в литературе. См. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1997. Кн. 7, т. 13. С. 150—151; Чистов К.В. Указ. соч. С. 85.

Это дело привлекает внимание не только фактом отождествления новгородца Ивашки Клеопина с умершим в 1670 г. царевичем Алексеем Алексеевичем, в нем отразились некоторые очень любопытные аспекты народного самозванчества XVII в.

Во-первых, Ивашка Клеопин избирает местом своего "явления" как выжившего царевича Алексея Алексеевича Польшу. Там его должен был признать король и затем пойти вместе с ним войной против московского "великого государя". При этом самозванец был абсолютно убежден, что в Польше бы за него "принялись и стались". В этой уверенности, вероятнее всего, проявился сохранившийся с начала XVII в. стереотип поведения претендента на русский престол, притязания которого должны быть поддержаны западным соседом России.

Во-вторых, "царевич Алексей Алексеевич" почему-то собирался провозгласить себя царем в своем родном Великом Новгороде, а не в Москве. Это довольно странное желание, идущее в разрез с планами большинства самозванцев. Вряд ли на основании этого можно говорить о каких-то специфических антиправительственных и тем более сепаратистских настроениях в Новгородской земле, но само упоминание Новгорода как места для венчания на царство "истинного" царя весьма примечательно.

В-третьих, важно отметить, что, даже если не принимать на веру рассказанную Ивашкой Клеопиным историю о своем рождении в Москве и позднейшем усыновлении в Новгороде, первые мысли о принадлежности к царскому роду появились у него после того, как его отчим (или отец) Алексей Клеопин назвал его *царевичем*. О том, что, по всей видимости, в этой части рассказ новгородского "царевича Алексея Алексеевича" соответствовал действительности, и о том, как, почему и при каких обстоятельствах Алексей Клеопин мог называть своего приемного или родного сына "царевичем", пойдет речь ниже.

В октябре 1690 г. в Москву, в Разряд, из Вязьмы был прислан содержащийся там колодник, называвший себя "Ивашкой, сыном царя Ивана Васильевича." Его расспрос, несмотря на то, что речь идет, по-видимому, о душевнобольном человеке, представляет такой интерес, что имеет смысл привести его здесь почти полностью.

«199 г. октября в 21 день присылной колодник, которой прислан в Розряд из Вязьмы, в Розряде роспрашиван, а в роспросе сказал: "Зовут де ево Ивашком, а отец де у него был царь Иван Васильевич, а был де он царем на Москве тому ныне лет со сто, а он де родился от него, а женат де он не был, и которые де люди глазами не видят и руками и ногами не владеют, и те де болящие молитвою его здравы бывают, а по их де молитву творят: "Суйсе Христе, помилуй нас", а крестил де себя он сам, а живет де он на небесах, и ходит де

он на небеса в дирю (дыру?), а принимают де ево ангили, а которая де душа зделала добро, добро и будет. А как де он ходил, и к нему пришли ангели, тысеча ангелов да шесть сот казаков донских, а казаки де и ангили ели мяса, а он де говел и мяса не ел, а которые де люди мяса едят, и те пойдут на тот свет, а он де посылал грамоты по руским городам руским языком сам, он сын царя Ивана Васильевича, и оне б то ведали, и ныне де пошел было к тотаром и хотел их приводить к вере, чтоб они крестились, а как де войска князь Васильем ходило, и он де в то время был в Крыме, и ис Крыму де шол в Белгород, а родом де он Белгородцкие земли, а как он пошел из Орды к Москве с казаками, и на Москве хотел женитца на русской, и бояря де ево не женили, а как бы де ево женили, так бы де хорошо было, а взять было ему у болшова боярина, а, женись бы, пошел в свою белгородцкую орду, а в белгородцкой де орде все ево знают, и оттоле б послал ангелов, а как де на Москве живет дым (?), и ангели де не терпят, чтобы неверных не было, и, написав в книги, пошлет грамоты во многие города, в Ерославль, в Нижней, в Муром, в Юрьев, чтоб крестились все до малого, а хотел де он управить веру и был на Дону и на Самаре, а был де он при Фроле Минаеве, а каторая де сила была в Паншину, и та де жива, а он де ее зделает с крылами, да у него ж де есть гуси, и как их пошлет, и они полетят и голову свою съедят, и он их оживит, а на небеси де болши ево нет, а как де он шол с казаками, и велел им сказывать, что де к Москве идет сын царя Ивана Васильевича, и они б, московские люди, ево женили, и грамоты де он писал своею рукою и отдавал ангелом, а он де ныне под паствою Божиюю, а на Москве де бывал боярин Терентий Семенов крещеной, и на Москве де был семь лет и послал де брата своего в Белгород под Нелчь городок, а он де, Ивашко, пошел в Крым попрежнему, а ис Крыму вышел он недавно, а как де князь Василей Голицын ходил под Перекоп, и в то де время был он в Перекопи, и пришел в руские города тому ныне другой год, а послали де ево казаки, а было де их триста человек, а пошли де они все около Москвы по городам, а он де им сказался Иваном, царя Ивана Васильевича сыном, и чтоб де они шли, не мешкав, а он де идет за ними, и послал во всю Москву, чтоб про него ведали, а ходили б, прося милостины, а на Дону де он был при Фроле Минаеве, а что де донского атамана казнили на Москве, и того де он не знал, а ныне на Москве два цари Иван Алексеевич, Петр Алексеевич, а ему де Москвою не владеть, а грамоте и писать он руским и иными языки умеет, а ныне де писать он не станет для того, что не видит."<sup>74</sup> Впоследствии выяснилось, что "сын Ивана Грозного" был родом из Белгорода и уже на протяжении многих лет странствовал по России,

переходя из города в город, из монастыря в монастырь, пока наконец не был арестован в Вязьме, откуда тамошний воевода и отослал его в Москву. Дальнейшая его судьба была счастливее, чем у Ивашки Клеопина — он был признан безумным и отправлен под начал в ростовский Авраамиев монастырь<sup>75</sup>.

Несмотря на то, что весь рассказ белгородского "сына царя Ивана Васильевича" в значительной степени, безусловно, являлся плодом его больной фантазии, так что даже скорые на расправу служащие Разрядного приказа признали его сумасшедшим, его общая структура практически полностью соответствует традиционным представлениям о "правильном" поведении "истинного" царя (царевича). Отличительной особенностью данной истории является акцент на религиозных и мифологических сюжетах, что, впрочем, также вполне вписывается в общую самозванческую канву.

Действительно, сначала самозванец провозглашает себя лицом, принадлежащим к царскому роду (правда, отождествление себя в конце XVII в. с сыном Ивана Грозного Иваном, убитым отцом в 1582 г., выглядит совершенно абсурдным). Далее, обращает на себя внимание неприязнь самозваного "царевича" к боярам, которые в его повествовании почему-то не дают ему жениться<sup>76</sup>, — мотив, также так или иначе свойственный многим известным нам самозванцам. В этом смысле кажется не вполне верным подход К.В. Чистова, разделяющего "антицарские" и "антибоярские" народные социально-утопические легенды. На этом примере хорошо видно, что речь должна идти скорее о разных мотивах единого комплекса народных представлений. Еще один характерный сюжет — писание "царевичем" грамот. В одном случае он скорее всего подтверждал в них свое высокое происхождение и пытался убедить в этом потенциальных подданных (правда, промежуточная инстанция выглядит довольно странной — ангелы). В другом — он рассылал по разным городам грамоты с приказаниями, чтобы там "крестились все до малого" (рассылка самозванцем грамот по городам — тоже широко распространенный мотив, своеобразна только цель "царевича Ивашки": "управить веру"). Как будет показано ниже, неслучайно также, очевидно, наряду с ангелами, в роли посредников этого самозванца выступают казаки. В целом, помимо общего налета абсурдности, собственно все уникальные черты истории, поведенной в расспросе белгородским "царевичем", связаны с его претензиями на

<sup>75</sup> Там же. Л. 23.

<sup>76</sup> Тут стоит вспомнить "непригожие речи" рязанского крестьянина в начале 20-х гг. о том, что Михаилу Федоровичу нельзя жениться, так как жив Тушинский вор (Лжедмитрий II). Видимо, в народном сознании того времени существовала идея о том, что женитьба царя представляет собой акт его окончательной легитимации.

общение с потусторонним миром, ангелами, небесами и т.п. Поэтому это дело в полной мере принадлежит богатой истории русского самозванчества и может служить с известными поправками на особенности главного действующего лица достаточно адекватным источником для понимания этого явления<sup>77</sup>. Любопытно, что схожий эпизод отразился в источнике совершенно другого характера — так называемой "Книге обличений" протопопа Аввакума, посвященной богословской полемике с другим пустозерским узником, дьяконом Федором. Обращаясь к своему оппоненту, Аввакум пишет: "Подобно Федке бешенному бывал у меня в Сибири бешенный, Федором же звали — тезоименит тебе, а другой на Лопатищах, Васильем звали: на чепи сидя, у...ся, г...о-то свое ухватя, в рот пехает себе же, а сам говорит: царь, царь, царенки, царенки."<sup>78</sup> Но самое интересное, что огнепальный протопоп дал поразительно точную характеристику этому явлению, естественно, в понятиях своего времени: "*И едино лице и два лица знаменит* (курсив мой. — П.Л.), понеже дьяволи так учат."<sup>79</sup>

Наконец, еще один крайне любопытный случай самоидентификации, отразившийся в наших источниках, относится уже к 1696 или 1697 г. Сообщение торопецкого дворянина Ивана Афанасьева сына Кокошкина гласит: "Ехал де неведома какой человек из-за немецкова рубежа из Риги на Псков, а из Пскова ехал к Торопцу, и, едучи, был в дворянских домах у Кузмы Горяинова, да у Ивана Шушарина, у Андрея Юшкова, у Алексея Суморокова, и, будучи в тех домах, называл себя Преображенскаго полку первой капитан Петр Алексеев и многия слова говорил и давал им, дворяном, в коих домах был, писма, и тех дворян в тех писмах писал боярами, да в тех ж писмах написано, как де торопченин Никифор Яковлев сын Туфонов приедет во Псков с товаром и ему, Никифору, дать подвод без задержания и принять ево и отпустить с честью, и иныя речи в тех писмах писаны, и с теми писмами им, дворяном, велел ехать во Псков самим."<sup>80</sup> В ходе расследования выяснилось множество крайне интересных обстоятельств.

<sup>77</sup> Предположение К.В. Чистова о том, что "в годы, непосредственно следовавшие за второй крестьянской войной XVII в... и до начала XVIII в. слухи о "царевичах" как будто затихают" (Чистов К.В. Указ. соч. С. 88) не подтверждается нашими источниками. На самом деле, в 70—90-е годы XVII в. самозванных "царей" и "царевичей" было великое множество, так же, как, видимо, и в любое другое время в течение XVII—XVIII вв. Просто по тем или иным причинам самозванцы этого периода остались практически неизвестными для историков.

<sup>78</sup> РИБ. Л., 1927. Т. 39. Стб. 591.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1613. Л. 255. Об этом самозванце кратко упоминает С.М. Соловьев (см. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1997. Кн. 7, т. 14. С. 659).

Во-первых, ряд интересных подробностей был сообщен допрошенными дворянами, в чьих домах останавливался "первый капитан Петр Алексеев".

Пусторжевец Иван Васильев сын Шушарин "в допросе сказал": "в нынешнем де в 205-м году (1697) генваря в 7-м числе приехал к нему, Ивану, в усадьбу ево незнаемой проезжей человек один на серой лошади в саниях в белом кафтане простого сукна с прошвами без рубашки и бес порток наг и являл ему, Ивану, что де пограбили ево в Выборском уезде в Котелинской губе неведомые воры, а грабежем взяли у него самопал, да бердыш, да шпагу, да рубашку, да портки, да штаны, и просил у него, Ивана, рубашки да портков, чем бы ему одетце, и он де, Иван, спросил у того человека, какова он чину и отколева и куда едет и как ево зовут, и тот де незнаемой человек сказался ему, Ивану, что де он Преображенского полку капитан, Петром зовут Алексеев, ездил де он по указу великого государя за свейской рубеж в Ругодив, а для какова дела ездил и с кем, про то не сказал..."<sup>81</sup>

Другой пусторжевский дворянин Кузьма Горяинов, у которого самозванец побывал 9 января, практически полностью повторил показания Шушарина но дополнил их некоторыми ценными сведениями. Согласно Горяинову, находясь в его усадьбе, "тот незнаемой человек написал письмо своею рукою и зашил зашивкою бумажною и велел ему, Кузме, то письмо подать во Пскове ближнему стольнику и воеводе Ивану Степановичу Салтыкову, да тот же незнаемой человек сказал ему, Кузме ...что он был наперед ево, Кузмина, приезду в Печерском монастыре и заставлял молебное пение Пресветеи Богородицы, да он же де незнаемой человек сказывал ему, Кузме, что в Таиловском погосте крестил он малого немчинка ... и сказал ему, Кузме, чтоб он, Кузма, благословил ево иконою, и он де, Кузма по тому упрошению благословил того незнаемого человека иконою написан святии Кирик и обложен серебряним окладом..."<sup>82</sup>

Таким образом, этот самозванец, оказавшийся впоследствии московским торговым человеком, тяглем Устюжской полусотни Тимошкой Евтифеевым сыном Кобылкиным, родом из торопецких посадских людей, пришедшим в Москву за десять лет до описываемых событий, в своем самозванчестве полностью скопировал Петра I. Он, как и настоящий царь, назвался "Преображенского полку капитаном Петром Алексеевым", причем за рубеж он едет как бы не по своей воле, а по указу некоего "великого государя", т.е. петровская карнавальная схема оказалась в точности

<sup>81</sup> РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. № 530. Л. 14.

<sup>82</sup> Там же. Л. 9.

воспроизведенной. Кроме того, обращают на себя внимание также такие примечательные моменты в поведении этого самозванца, как написание им неких писем, о которых уже упоминалось в извете И. Кокошкина, и особое внимание к религиозным обрядам: он постоянно стремится санкционировать свои действия с помощью сверхъестественных покровителей, особо отмечает свое присутствие на молебне в Псково-Печерском монастыре, наконец, сам крестит какого-то "малого немчинка". Любопытно, что по словам еще одного свидетеля, Кобылкин сказал ему: "...вез де я того немчина для учения царевича Алексея Петровича, потому что он умен по немецки и по латыни и по руски"<sup>83</sup>. То есть, "Аже-Петр Алексеев" даже в деталях пытался подражать настоящему царю — например, в привлечении в Россию образованных иностранцев.

Во-вторых, упоминавшиеся выше собственноручные 3 письма этого самозванца, написанные им в дворянских усадьбах, сохранились. Два из них, адресованные псковскому воеводе Салтыкову, представляют настолько исключительный интерес, что их имеет смысл привести почти целиком.

1) "205-го году ануария в 8 день капитан Преображенского полку Петр Алексеев ехал по указу великого государя из Риги, а покинул назади у Печерского монастыря на одиннадцати возах припасов государевых 100 пуд сахару, 4 бочке ренского на пятьсо[т] рублей розново коренья, и тебе, воеводе, по те припасы да подводы да Торопца города, проводнику торопченину Микифору Туфонову тотчас безадержания, и кор[м] ему выдать государев, а что ты держишь немецких людей в тюрьме 10, за Печерского монастыря 10 человек, а росправы не дашь, то тебе будет от копитана Преображенского полку Петра Алексеева, что было на Москве думному Федару Левонтееву стре[ле]цкой даточной хлеб. Евляя пристав псковскому государеву залотыя полаты Счетинину на выборе головы Гавриле, что отбили немчина государева кресника Василья, а крестил в Тайилове не доезжая Пячерского монастыря: отбит на реки Черехе и ружье отабрали и меня в прорупь сожали и руку переломили и аграбили, и приехал я наг и бос к боярину Ивану Васильеву, и он меня обмыл мою кровь и адел мое тело и напоил и накормил. А послано сие письмо с верным слугою с Ку[з]мой и Демьяном Горяним. А кокая ему нужда, Кузьме, и ты, воевода, Иваншко Салтыков, и заслужи, что было дяди твоему на Москве, то и тебе будет, был я во Пскове ануврия в 3 день и слышел твое сиденье, а сидишь яко пес медеян на цепи, и в то де время тебя Бог поискал, посулено тебе топор да плаха. А писал Микола своею рукою."<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Там же. № 482. Л. 16.

<sup>84</sup> Там же. № 530. Л. 3—3 об.

Здесь, несмотря на весьма своеобразный авторский стиль, на первый взгляд, все понятно. В этом документе проявляется один очень существенный аспект массового народного самозванчества: вслед за провозглашением себя перед встреченными им дворянами лицом царского рода он дает им письма, где оказывается им милость (в данном случае от псковского воеводы требуется под угрозой "топора и плахи" решить по справедливости дело Кузьмы Горяинова). В этих письмах самозванец "пишет" (т.е. провозглашает) их боярами (здесь "боярином называется дворянин Иван Васильев Шушарин"). Цель этого мероприятия в общем ясна (независимо от оценки личности, значения и намерений данного конкретного самозванца): обеспечить себе достаточную поддержку. Однако эти действия являются еще одним подтверждением того, что вряд ли в условиях XVII в. можно говорить о самозванчестве как об идеологии антифеодальной борьбы (конечно, если понимать понятие "антифеодальная борьба" буквально — как борьбу, направленную на слом существовавшего общественного строя в целом и замену его принципиально иным). Возвышение одних персоналий в противовес другим, дарование некоторому количеству дворян статуса бояр, ничего не меняет в самом общественном строе. Поэтому, видимо, следует согласиться с мнением М. Перри, рассматривавшей самозванчество как феномен, основанный на традиционном для многих доиндустриальных обществ представлении о "перевернутом мире" — т.е. мире, по существу остающемся тем же самым (в условиях России — с самодержавием, крепостным строем, дворянами и боярами и т.п.), но в котором лишь меняются соответствующие позиции отдельных личностей.

Вместе с тем в этом письме есть и довольно загадочные моменты. Так, Кобылкин как бы невзначай называет своего протеже Кузьму Михайловича Горяинова *Кузьмой и Демьяном Горяиновым*. Что это? Простая описка? Но тогда почему он заключает послание фразой: "А писал Микола своею рукою"? Ведь Кобылкина звали вовсе не Микола, а Тимошка. К тому же он выступал здесь в ипостаси "первого капитана Петра Алексеева"? Проясняет эту ситуацию второе письмо.

2) "205-го году ануврия в 8 день по указу великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича всеа Росии самодержица ехал Преображенского полку копитанец Петрушка Алексеев, а писал во Псков к воеводе стольнику меделяну псу розарозурителю (sic!) и роточителю московскому государеву хаброму витезю царевичу Дмитрею, и вы, воеводы, несыттыя гортани и адовы челюсти, земная пропа[сть], адова челясть, земная кросата, женская сухота, телесная слабость, проклятая яро[сть], песьи губы, кро[ва]вья уста, на нож садися остры, садись на копье булатное и поедь с Екушкой немчином с моим кресником и что ему было, то и тебе посулено за



ое сиденье и службу, а был во Пскове городе ануврия в 3 день, а оял у Егорьевских ворот блис Великия реки выходя из города на авой староны, а писано сие письмо у дому боярина Андрея Иваноча Юшкова, а обида ево от тебя, пес, пса медеяна, города Пскова сточителя, а своя головы губителя. Сие письмо писал Микола, ихайла архангил, Дмитрий царевич своими прстами. А тебе бы, еводы, против сего розаренья дому сего боярина Андрея Иваноча Юшкова, что отнял у него три деревни Вашевско стану деревни елезное на мену 3 двора, деревня Каменка на мену 3 двара, а етья деревня пропаметована как завут, отнял Гольши Колинка Митин напрасно и иныя, и было ево, боярина, обидел тебе ж росмотить по святой непорочной по еван[ге]лской заповеди ей же ей вправ как на страшно Христове втором пришествии. А будет ты не зыщешь в правду, то тебе будет топор да плах да острая сабля."<sup>85</sup>

Наиболее впечатляющим в этом письме кажется, конечно, не его держание, а то, что, по мнению "Лжепетра" оно написано как бы им самим, а тремя святыми: Николаем Чудотворцем (отсюда но, какой "Микола" имелся в виду в первом письме), Михаил хангел и царевич Дмитрий, причем последний упоминается ажды. Помимо того, что это является дополнительным подтверждением изложенных выше выводов о сакрализации царской власти в родных представлениях XVII в., письмо Тимошки Кобылкина едительно демонстрирует поразительную живучесть предельно ифологизированного образа царевича Дмитрия. Ведь, насколько жно понять из довольно-таки туманного текста, здесь он игурирует не просто как обычный святой, но практически как ивой человек, своего рода мифологический двойник самозванца московский государев храбрый витязь царевич Дмитрий"). Что сается странного наименования Кузьмы Горяинова "Кузьмой и емьяном", то об этом ниже.

Дело самозванца Тимошки Кобылкина разрешает и существующую в литературе дискуссию о причинах отсутствия "Лже-Петра I". К.В. Чистов объяснял это тем, что образ реального Петра не ответствен народный утопический легенде о царе-избавителе: историческая деятельность Петра не представляла создателям легенды необходимой свободы и идеализации, и его (Петра) фольклорный образ не мог стать вместилищем народных социально-утопических идей. Как бы ни идеализировались отдельные стороны деятельности Петра, он никогда не изображается крестьянским царем; это свидетельствует о том, что с ним не связывались надежды на вобождение от "крепости"<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Там же. № 530. Л. 5—5об.

<sup>86</sup> Чистов К.В. Указ. соч. С. 113—114.

А Б.А. Успенский предположил, что "отсутствие самозванцев, выступающих в роли ... Петра становится совершенно понятным, если иметь в виду распространенное мнение, что Петра **убили** (выделение автора. — П.Л.) при "подмене"<sup>87</sup> (имеется в виду распространенное в конце XVII — начале XVIII в. мнение о том, что Петра "подменили", а "настоящий" Петр был при этой "подмене" убит).

В действительности, как мы видим, уже в 90-е годы XVII в. появился самозванец, выступающий в роли Петра I, причем назвавшийся излюбленным псевдонимом царя-реформатора — "первым капитаном Преображенского полка Петром Алексеевым." Это означает, что Тимошка Кобылкин отождествлял себя не с царевичем Петром Алексеевичем, якобы замученным при "подмене", а со вполне реальным царем Петром I, уже вступившим на путь первых реформ<sup>88</sup>.

Вообще, думается, вопреки позиции К.В. Чистова, специфика феномена народного самозванчества состояла в том, что для потенциальных самозванцев и для потенциальных сторонников этих самозванцев были важны не только реальные действия царя во время правления, его политика, его истинный облик, сколько его сакральный статус, иными словами, то, что он вообще был царем. Вероятно, именно поэтому в течение XVII и XVIII вв. трудно найти царя, императора и даже царевича, который бы не выступал в качестве объекта самозванческого отождествления. Конечно, существовали и особенно любимые самозванцами персонажи, вроде "царя Дмитрия" в XVII в., но это было скорее связано со случайными факторами, стечением обстоятельств, а не с рациональным анализом их деятельности. В принципе, очевидно, в этой роли мог выступить любой представитель царского рода, причем зачастую его подлинный облик мог не иметь ни малейшего значения.

В-третьих, чуть ли не наиболее удивительное обстоятельство дела Тимошки Кобылкина — даже не столько само поведение этого незаурядного самозванца или его своеобразное "творчество", но реакция людей, слушавших его рассказы. Ведь, казалось бы, странность поведения "Ажепетра" была совершенно очевидной. Его

<sup>87</sup> Успенский Б.А. Царь и самозванец... С. 93—94.

<sup>88</sup> Интересно, что К.В. Чистов знает о существовании Тимошки Кобылкина и ссылается на С.М. Соловьева (правда, при этом в ссылке делает ошибку: у него самозванец ездит "в московских местах", тогда как у Соловьева (в соответствии с источником) — "в псковских". Причем, непонятно, на каком основании К.В. Чистов приходит к парадоксальному выводу: "Перед нами, несомненно, не использование народной легенды об "избавителе", а заурядная спекуляция на затянувшемся "потешном маскараде" в условиях возраставшего нажима Петра на податное сословие." (Чистов К.В. Указ. соч. С. 113).

сказы были полны противоречий и нестыковок. "Пасквильные" сьма тоже, пожалуй, не могут не вызвать серьезных подозрений. И наконец, есть данные, что Тимошка Кобылкин был не совсем оров психически, что бросалось в глаза окружающим. Его сковский коллега торговый человек Устюжской полусотни скор-ного ряда Мишка Самсонов сын Казанец показал, что "в прош-м де 204-м году (1696) он, Тимошко [Кобылкин], сходил с ума и ил безумен многое время и водили де ево к церкве Никиты ристова мученика для молебнаго пения"<sup>89</sup>.

И несмотря на это, многие псковичи и торопчане признали в езваемом человеке", ехавшем на серой лошади без порток, самого стоящего царя. При этом, отметим, сам Кобылкин, прямо себя рем не называл, используя лишь маскарадное наименование етра. Например, уже упоминавшийся Кузьма Горяинов "вися на ске многое время" сказал: "принял де он, Куземка, ево, Тимошку, о он назывался капитаном Петром Алексеевым за государева имя ял..."<sup>90</sup>

А, согласно другому свидетелю, Калине Брылкину, признание обылкина подлинным царем приняло весьма серьезные масштабы. В народе во Пскове и в Торопце велми тужили, чаяли то, что вели-й государь сам в тех местах бит"<sup>91</sup>, — рассказывал он о том, как стые жители близко к сердцу приняли злоключения самозванца, учившиеся с ним на реке Черехе, по дороге из Пскова в Торопец.

Разновидностью самозванчества этого типа является причисле-е себя либо к родственникам царя, либо к каким-нибудь лицам или тегориям, отмеченным своей близостью к монарху. Чрезвычайно пулярно было наименование себя "братом царя".

Например, в 1637 или 1638 г. в Епифани конные стрельцы арамонко Хохлов и Якушко Иевлев извещали на епифанского бацкого откупщика Ивашку Перфильева: «Были де они, Пара-нка и Якушка, у епифанскаго коннаго у стрелецкаго у Куземкина ца, у Елфимка кузнеца, пили пиво, а тот Ивашко Перфильев ишел тут же. И конный же стрелец Васька Евсеев того Ивашка ерфильева спросил: "чей де ты, Иван, брат?" И он де ему сказал: рат де государев."<sup>92</sup>

Совершенно аналогичный случай произошел в 1653 г. в Хот-мышске. Там холоп некоего Панкратья Зыбина Исачка Иванов общил следующее: "В нынешнем во 162-м году (1653) октября в день был он [Исачка Иванов] в гостех в Хотмышску у пяти-

<sup>89</sup> РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. № 482. Л. 12.

<sup>90</sup> Там же. Л. 28.

<sup>91</sup> Там же. Л. 17.

<sup>92</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 68. С. 125.

десятника у Богдашка Олимпиева с хотмышены с Мокеем Кренивым да с Прокофьем Гладышевым, и как они от него, Богдашка, пошли, и с ними встретился хотмышской стрелец Ивашко Шарапов, и он де, Исачко, спросил ево, Ивашка, чей он брат, и Ивашко де Шерапов молвил ему, что он, Ивашко, царев брат."<sup>93</sup>

Наконец, в январе 1676 г. в Ржеве Володимеровой возникла целая дискуссия о том, кто может претендовать на почетный статус "брата царя", правда, завершилась она уже в застенках Разрядного приказа. Все началось с извета ржевского стрельца Микифорки Степанова сына Новоторжца, согласно которому "приезжей де человек суздальского уезду иконник Федоров крестьянин Григорьева сына Плещеева Тимошка Ананьин на ржевском кружечном дворе сказал ржевскому стрельцу Богдашке Ворошилову: "Ты де сказываешься великому государю брат".<sup>94</sup>

Не очень ясно, что имел в виду Тимошка Ананьин: то ли он сам назвал Богдашку Ворошилова братом великого государя, то ли он, наоборот, обвинял его в столь "непригожем" самоотождествлении. Однако так или иначе ржевский стрелец счел нужным отвести от себя всякие подозрения и, тем самым, навлек на себя еще большие: "В том де он [Богдашка Ворошилов] перед великим государем виноват, как де Тимошка иконник учал помещиком своим Плещеевым похвалыца, что ево на Москве болши нет, и он де Богдашко говорил, что есть на Москве бояря болшие Борис Иванович Морозов да Илья Данилович Милославской, и промолвился, что боярин Борис Иванович великому государю брат, и Тимошка де против того ему молвил: "Хто де царю брат?", а таких де речей Богдашку не говаривал, что он царю брат."<sup>95</sup> Впрочем, высказываний, в которых их авторы либо себя называют "братьями царя", либо кого-то иного (как, например, выше боярина Б.И. Морозова), великое множество.

Встречаются и примеры наименования себя или другого лица "сыном царя". С самоотождествлением мы сталкиваемся, например, в 1627 г. в материалах дела по обвинению в "непристойных словах" некоего Богдашки Резанова: "Нынешняго ... 135 г. (1627) марта в 5 д[ень] извецал станичный ездок Осташко Дронов на вожевского на Ивашкова брата Резанова на Богдашка, пьючи на кабаке, говорил непригожее слово и называл себя царевым сыном, а какого царя сыном, и того именно не выговорил."<sup>96</sup>

Второй вариант может быть проиллюстрирован изветом драгуна Комарицкой волости Чемлижского стана деревни Липницы Данилки

<sup>93</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 1202. Л. 44.

<sup>94</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 716. Л. 168.

<sup>95</sup> Там же. Л. 206—207.

<sup>96</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 32. С. 41.

Наумова сына Филинова на драгуна той же деревни Екимку Гаврилова сына Мешка (Севск, 1654 г.): "В нынешнем де ... во 163-м году за неделю [до] Покрова святей Богородицы были кстины тое ж деревни Липницы у драгуна у Левки Проко[фье]ва сына Котова. И на тех де ... кстинах ... Екимко Гаврилов сын Мешок прозвище говорил неистовое слово, называл деревни Дубков драгуна Игнатку Федорова сына Козасовцова царевым сыном."<sup>97</sup>

Есть и более экзотические виды самоидентификации. Один из них — провозглашение себя "соседом государя". Об этом сообщается в материалах следственного дела по обвинению в "непригожих речах" козловца сына боярского Созонки Титова (Козлов, 1677 г.): «Апреля в 3-м числе козловцы Кузьма Десятков с товарищи привели в приказную избу того Созонка, а сказали, что он говорил непристойное слово. И Созонко роспрашиван и пытан, а в роспросе и с пытки сказал: "Апреля де в 18-м числе побранился он с зятем своим с Тимошкою и в брани де молвил ему, что он ему не сосед, а сосед де он великому государю..."»<sup>98</sup> Позднее Созонка Титов уточнил свои показания, заявив: «Виноват де он, Сазонка, перед великим государем, в нынешнем де во 185-м году (1677) апреля ж в 18 день побранился де он, Сазонка, з зятем своим с Тимошкою Григорьевым сыном Потпелевниковым, и в брани де молвил он, Сазонка, тому зятю своему Тимошке: "Какой де ты мне сябр, я де великому государю сябр."»<sup>99</sup> Разница тут число терминологическая, поскольку простонародное слово "сябр" и означает "сосед".

Характерно, что это не единственный пример употребления данного слова в таком контексте. Так, в 70-е гг. "оговорный вор" Землянского уезда села Ведуги Тимошка Бортников извещал на сына боярского того же села Тишку Левкина: "В прошлом ... во 179-м году (1670/71) бранился он, Тишка, тово ж села Ведуги с салдатом с Ывашком Уншиным, будучи в том же селе у Гаврилка Петакова и говорил де он, Тишка, такие речи, что тебе, великому государю он, Тишка, сябр."<sup>100</sup>

Среди более интимных по отношению к царю вариантов отождествления можно отметить следующие. 29 января 1687 г. хотмышенин барабанщик полка полковника Якова Эрнста Тишка Ковалевский сообщал: «Сего ж де числа и часу пришел он, Тишка, в курень того же полку к салдату к Тишке Иванову сыну Селину, и тот де салдат Тишка молил: "Я де великим государям подручник."»<sup>101</sup> Если это высказывание еще можно как-то объяснить, как

<sup>97</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 288. Л. 358.

<sup>98</sup> Там же. Белгородский стол. № 1102. Л. 245.

<sup>99</sup> Там же.. Новгородский стол. № 272. Л. 16.

<sup>100</sup> Там же. Белгородский стол. № 772. Л. 109.

<sup>101</sup> Там же. Белгородский стол. № 1281. Л. 176.

выраженное не в самой удачной, с точки зрения карательных органов России XVII в., проявление гордости солдата, находящегося на службе у великого государя, то очень схожее с ним по форме заявление гулящего человека, а некогда "москвитина посацкого человека казенной слободы", Симонки Иванова в 1690 г. в Севске на кружечном дворе представляет собой уже, так сказать, народное самозванчество в чистом виде. Согласно извету стрельца Сенки Бекета, «...июня 24-го Симонка Иванов, будучи в Севску на кружечном дворе в таможенных сенех говорил ... при стрельцах при Ивашки Антипове, при Якушке Сипошнике да при ево, Симонкине, товарище при гулящем ж человеке при Ивашке Серебряке: "Ты, великий государь царь и великий князь Петр Алексеевич всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержец ему, Симонке, друг."»<sup>102</sup>.

Наконец, самый любопытный и в чем-то даже загадочный эпизод относится к 1679 г. 3 сентября этого года в Серпухове серпуховские приказные денщики Левка Демидов "со товарищи" стали свидетелями весьма странного зрелища: "Ходит де неведомо какой человек в одной рубашки и в портках, бос, да в руках у него посох, по каменному городу и осматривает всяких городских крепостей и пушек и всяких пушечных запасов...", — сообщали они серпуховскому воеводе Т.К. Хвоцинскому. Естественно, подозрительная личность была сразу же задержана и приведена в приказную избу. "А в роспросе тот приводной человек сказался: зовут де ево Сенкою, а чей он сын, тово не сказал, а живет де он на Москве у великого государя в верху в шутах, а пришел он с Москвы в Серпухов один собою, вшед в каменный город и на город взошел он собою один и смотрел каменного города и пушек, и ево де поимали приказной избы денщики."<sup>103</sup> К сожалению, не сохранился конец этого дела, но почти с полной уверенностью можно предположить, что мы имеем дело, конечно, не с настоящим царским шутом, а с очередным самозванцем, присвоившим себе столь, на первый взгляд, сомнительный, но все же отмеченный близостью к монаршему престолу статус.

Стоит также коснуться и некоторых, казалось бы, анекдотических вариантов самоидентификации, которые, однако, исключительно ярко характеризуют поразительную атмосферу народного самозванчества XVII в. В ряде "непригожих речей" мы сталкиваемся с сопоставлением отдельных частей тела с царскими. В январе 1646 г. в Мещевске беломестный казак станицы Богдана Попова Сенька Сергеев сын Поплутаев извещал на козловского

<sup>102</sup> Там же. Севский стол. № 35. Л. 284.

<sup>103</sup> Там же. Белгородский стол. № 961. Л. 56.

сына боярского Афанасия Степанова сына Шепелева: "Сидел де тот козлитин сын боярский Афанасий Степанов сын Шепелев в отца моего на беседе и у меня, Сеньки, и говорил при всей беседе, положи на стол ногу: "у меня де нога лучше г[осударя] ц[аря] и в[еликого] к[нязя] А[лксея] М[ихайловича] в[сеа] Р[осии]." <sup>104</sup>

В еще более откровенном виде такое сопоставление отразилось в "непригожих речах" курского тюремного сторожа Сеньки (1626/27). Колодник Васька Осипов заявил: «В прошлом де во 135 г. тюремный сторож Сенька, чей слывет, и я де не упомяну, был де он, Сенька, на беседе у Антошка Плотника и говорил де про государя неподобное слово тот Сенька тюремный сторож: "в меня де такова ж борода, что у государя."» <sup>105</sup> Правда, впоследствии Сенька опровергал извет Васьки Осипова и предложил свою версию инцидента, но обвинение в такого рода "непристойных словах" достаточно показательно уже само по себе.

Надо оговориться, что, по-видимому, в исключительных случаях самозванчество вообще могло быть не связано непосредственно с царем и царской властью. В частности, иногда люди могли выдавать себя за казаков. Примером тут может служить известное дело об "игре в царя" тверских крестьян в 1666 г. Во время своего шествия по окрестным деревням переодетые крестьяне постучались в окно к стряпчему А.М. Блохину и попросили пива. Тогда холоп Блохина "им в окошко подал братину пива и спросил их — какие де вы люди, и Першка (Яковлев, крестьянин, избранный "царем". — П.Л.) де ему сказал, что де вольные люди казачишки, а я де у них воеводиска" <sup>106</sup>.

Второй похожий эпизод произошел в 1671 г. под Переяславлем-Рязанским. Крестьянин домовый вотчины митрополита Илариона Рязанского села Лучинска Кирюшка Котылов обвинялся в том, что "назывался де он, Кирюшко, Разиным (имеется в виду Степан Разин. — П.Л.) и, напився пьян, ночью против попова Ондrejaнова двора кричал казачьим ясаком" <sup>107</sup>.

Необходимо, правда, учитывать, что в первом случае "игра в казаков" была лишь незначительным элементом, деталью общей "игры в царя", а во втором — речь идет о специфической атмосфере крестьянской войны, когда Степан Разин и ведомые им казаки приобрели совершенно исключительное значение в глазах простого народа, тем более, что и само разинское движение не было, как известно, чуждо традиционного самозванчества. Тем не менее

<sup>104</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 156. С. 137.

<sup>105</sup> Там же. № 43. С. 49.

<sup>106</sup> Полосин И.И. Указ. соч. С. 61.

<sup>107</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 416. Л. 90.

вполне вероятно, что феномен русского самозванчества в принципе шире отождествления с царем, и объектом отождествления могли быть и другие персонажи, но эта проблема требует отдельного изучения.

Все вышеприведенные "непригожие речи" можно отнести, на наш взгляд, к единому комплексу народных представлений о самозванчестве. Самозванчество здесь выступает в своем, так сказать, эмбриональном состоянии. Однако они лишь иллюстрируют, показывают это явление. Для того, чтобы понять его, нужно его объяснить, постараться ответить на вопрос, почему оно было возможно, почему русские люди XVII в. постоянно объявляли себя и друг друга "царями", "царевичами" или всякого рода лицами, приближенными к престолу. Единственный способ для этого, с учетом наших источников, — проанализировать контекст, в котором произносились эти высказывания. При изучении этого контекста бросается в глаза тот факт, что отождествление с царем возникало, как правило, при вполне определенных ситуациях и обстоятельствах. Хотя между этими ситуациями много общего, их условно, для удобства изложения, можно разделить на ряд типов.

1. Очень часто самозванческие высказывания использовались во время разговора, когда один из его участников хотел выделить себя из общей массы, подчеркнуть какое-либо свое особое положение, свой особый статус, свое принципиальное отличие от остальных людей.

"Непригожие речи" этого типа часто произносились в самых простых, бытовых ситуациях. Например, в мае 1650 г. в Можайске это случилось на свадьбе. «Был де я на свадьбе у посадского человека у Семена Солодовника, а сказал де он, Евтюшка (можайтин посадский человек Евтюшка Бохолдин. — П.Л.) "был бы де здоров г[осударь] ц[арь] и в[еликий] к[нязь] А[лексей] М[ихайлович] в[сеа] Р[осии] да я, Евтюшка, другой"»<sup>108</sup>, — гласит извет можайского рассыльщика Василия Ахметева. Здесь автор "непригожих речей" не объявляет себя царем, а сопоставляет себя с ним, называя себя "другим" (очевидно, другим государем). Скорее всего, принимая во внимание обстановку, смысл его слов состоял в утверждении какого-то своего особого места среди гостей, хотя, конечно, никаких более серьезных выводов на основании этого отрывка сделать нельзя.

Схожий инцидент, правда, во время тривиальной "беседы" произошел в ноябре 1674 г. в селе Круглом под Козловом. Козловец сын боярский Куска Пенин был обвинен в "государевом слове и деле. В ходе следствия "по розыску и по скаскам сторонних людей

<sup>108</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 142. С. 233.



явилось": "Ноября в 3 день в Козловском уезде, в селе Круглом опа Микифора в гостех ево Куземкина жена Пенина бранилась с ловцом с Фотюшкою Зыбиным, и Куземка де Пенин говорил не своей, чтоб она ему, Фотюшке, бороду выдрала, и, лежечи де давке пьян, он, Куземка, молвил непристойное слово: "Я де у вас евич."»<sup>109</sup> Из этого рассказа ясно, что самозванческое высказывание Куземки Пенина возникло после того, как он захотел демонстрировать свое преимущество по сравнению с поссорившимся с ним собеседником — Фотюшкой Зыбиным. Они принадлежали, видимо, к одной и той же сословной группе — городовым боярским, и, для того, чтобы подчеркнуть свое превосходство, один из них прибег к столь странному с современной точки зрения слову<sup>110</sup>.

Между прочим, очевидно, не случайно, что отождествление с фамилией царского рода чаще всего применялось, когда представители того-либо сословия пытались показать свое отличие от равных им статусу. Очень убедительно это подтверждается, в частности, материалами дела о "непристойных словах" каменновца сына боярского Федора Трусихина (Каменный, 1652 г.). Каменновец же сын Васильевский Василий Кельин сообщал: «...апреля в 22 день был де он, Васильей, у каменновца у сына боярского у Ивана Ратмонцова на беседе, и в то де число у него ж, Ивана, был на беседе каменновец Федор боярский Федор Трусихин, и он де, Федор, учал ево, Василья, оговаривать ево, которые де с ним испомещаны в Пристаиловой поляне каменновцы дети боярские Андрей Щербинин со товарищи, и Васильей их матерны за то, что помещики Пристаиловой поляны и вы мне не братья, и Васильей де Кельин да Ондрей Щербинин с товарищи почали говорить: "По божію де изволению, по плоти все братья, а ты де, Федор, то говоришь не дело." И Федор Трусихин почал им говорить и их лаять: "Вы де мне не братья", и говорил он, Федор: "Я де праведному государю брат, а вам де я не брат."»<sup>111</sup> Каменновский дворянин вынужден был, стремясь выделиться каким-либо образом, что-то противопоставить традиционному для русского сознания XVII в. установке, основанной на религиозных, христианских представлениях, выразившейся в словах

<sup>109</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 676. Л. 7.

<sup>110</sup> Показательно, как жестко поступили с автором этой, по выражению риков XIX в., "безобидной пьяной болтовни", власти — К. Пенин был повешен к смертной казни, что в общем-то было редкостью для дел о "ригожих речах". Уже хотя бы это должно заставить задуматься, раз уж высшие органы XVII в. уделяли этим высказываниям такое внимание, следует ли современным исследователям относиться к ним с большей серьезностью?

<sup>111</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 338. Л. 757–758.

Василия Кельина и Андрея Щербинина со товарищи: "По божию де изволению, по плоти все мы братья." Единственным выходом для него оказалось сопоставление с монархом, объявление членом царского рода, поскольку в то время, как было показано выше, царь представлял собой важнейшую сакральную ценность, уступающую только Богу, и в этой связи он выделялся из общей массы "братьев по божьему изволению и по плоти".

Что наименование себя "царем" ("царевым братом" и т.п.) использовалось функционально, без привязки к какому-либо конкретному царю, хорошо видно из еще одного, значительно более позднего дела. В Ливнах сын боярский Микита Лохтионов извещал на своего "товарища" Ермолу Меркулова: «В нынешнем де в 202-м году (1693) ноября в 9 день на беседе у ливенца у Ивана Малдова говорил Ермолу Меркулову ливенец Ефрем Черников: "Ты де мой брат", и он де, Ермол, сказал: "Я де тебе не брат, я де царем брат."»<sup>112</sup> Совершенно очевидно, что этими словами Ермол Меркулов хотел прежде всего подчеркнуть, что, несмотря на одинаковый социальный статус, он выше, лучше своего собеседника. Единственной возможностью продемонстрировать это, опираясь на существовавшие в XVII в. народные представления, для него оказалось отождествление себя с лицом царского рода, по определению принципиально отличающимся от всех остальных людей.

Дополнительным доказательством того, что подлинное выделение из общей массы "московских всяких чинов людей" давало только и именно отождествление с царем или лицом царского рода, могут служить "непригожие речи" дьячка села Девичья Пятницкого Чернского уезда Миронки Симонова (1643/44). Согласно показаниям свидетелей, в гостях, "в брани", "Миронка Софонку (Софонка Кирилов — церковный дьячок того же села, племянник Миронки Симонова. — П.Л.) говорил: "ни князь ты, ни боярин, только де назвать тебя царем"<sup>113</sup>. С одной стороны, из этого дела становится наглядно видно, что отождествление с царем было единственно возможно в этой ситуации, и его не могли заменить ни князь, ни бояре. Было тому, видимо, две основные причины. Во-первых, князья с боярами, несмотря на свой высокий социальный статус, были, вероятно, в глазах народа, "братьями по плоти и по Божию изволению" со всеми остальными людьми, выделяясь лишь земными, "тленными" достоинствами. Во-вторых, очевидно, в сознании русских людей XVII в. "князь" и "боярин" были, пусть и очень высокими, но всего лишь титулами, понятиями для обозначения сословного статуса, а царь, как известно, являлся прежде всего сакральной ценностью

<sup>112</sup> Там же. № 1381. Л. 27.

<sup>113</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 96. С. 160.

ключительного значения<sup>114</sup>. Поэтому претендовать на титулы князя" или "боярина" было бы для обычного человека элементарным обманом, хлестаковщиной, а отождествление с царем или лицом царского рода представляло собой сложный социально-психологический феномен, отражающий стереотипы и представления, существовавшие в русском народном сознании XVII в. С другой стороны, в словах Миронки Симонова присутствует, по-видимому, некая, не очень для нас понятная ирония: ведь он назвал своего племянника царем", побранившись с ним, т.е., если и желая в чем-то выделить его, то только в отрицательном смысле. Скорее всего мы имеем дело со своего рода каламбуром, обыгрывающим устойчивые выражения, так или иначе связанные с народными самозванческими представлениями.

Все это не означает, что самозванчество этого типа возникало лишь при стремлении кого-либо показать свое отличие от представителей того же сословия, от лиц одинакового с ним положения. Подобные высказывания применялись и для демонстрации преимущества одних групп населения над другими. Например, в августе 1650 г. проходивший свидетелем по "государеву делу" московский грелец приказа И.А. Сергиевского Варфоломей Дмитриев показал: Был де он на большом кабаке, и ввечеру де поздно расчитался на кабаке пушкарь [путивльский] Федька Романов с московским грельцом с Андрюшкою Шапошником, и в расчете сказал он, Федька: "вы де стрельцы воры, а я де вас честнее, пушкарь, первый человек." И говорил такое слово: "я де по государи государь."<sup>115</sup> Логика, пусть и не очень понятная для современного человека, в непригожих речах" путивльского пушкаря, на наш взгляд, есть. В смысле его слов в том, что пушкари лучше, чем стрельцы. Для обоснования этого спорного утверждения ему нужны были аргументы. Первый аргумент очевиден в силу своей универсальности: грельцы — "воры". Но он показался Федьке Романову недостаточным, ему нужно было показать принципиальное, сущностное различие между ним, пушкарем, и представителями другой категории служилых людей "по прибору" — стрельцами. И тогда в ход пошел решающий аргумент: "Я де вас честнее, первый человек,

<sup>114</sup> На первый взгляд, этому тезису противоречат известные из истории пугачевского восстания "графы Чернышевы" и проч. (См. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: XVII — начало XVIII в. С. 29). Но, во-первых, это относится уже ко второй половине XVII в., когда в народном самозванчестве могли появиться новые оансы, а, во-вторых, пугачевские "двоезванцы" (термин А.М. Панченко), вроде ики-Зарубина, действовали не самостоятельно, а лишь дополняли "основное" самозванчество вождя крестьянской войны.

<sup>115</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 156. С. 262.

пушкарь." А кто мог иметь право называться в России XVII в. "первым человеком"? Только великий государь. С этим, очевидно, связано и с трудом поддающееся толкованию заявление Федьки Романова: "Я де по государи государь" (или, в другом варианте, в передаче второго свидетеля, стрельца Андрея Антонова сына Шапошника: "Я де по государи и сам государь"). Если понимать его буквально, получается, что Федька Романов не прямо отождествлял себя с царем, а объявлял себя как бы вторым человеком после него. Впрочем, это высказывание также следует признать вполне самозванческим.

Другой пример — дело 1676 г. по обвинению в "непригожих речах козловского стрельца Осташки Чернеева. Один из свидетелей, некий Алексей Борсуков из села Топтыкова Козловского уезда показал: «В нынешнем де во 185-м году (1676) октября в 2 день в дому у матери ево и у нево, Алексея, стрелец Осташка Чернеев считался пьяным делам с козловцам сыном боярским села Назарьева с Микитою Ряпчиковым, и в розчете де стрелец Осташка упрекал тому Миките кражею коровы: "Какой де ты доброй человек, ты де корову украл." И Микита де против тово слова избранил тово стрельца и молвил: "Я де холоп великого государя, сынчишка боярской, а ты де стрелец." И стрелец де Осташка против тех слов избранил Микиту Ряпчикова и молвил: "Вы де за нашими головами живете, я де помазаник божий."»<sup>116</sup>

Если в предыдущем случае самозванческое высказывание стало следствием спора между представителями разных категорий (пушкарем и стрельцом) одного и того же сословия (служилых людей "по прибору"), то здесь противостоят друг другу стрелец и сын боярский — служилый человек "по отечеству", хотя и из довольно скромного провинциального Козлова. В принципе последний имеет преимущество, что и формулирует в словах: "Я де холоп великого государя, сынчишка боярской..." Более высокий социальный статус Микиты Ряпчикова в общем очевиден, и поэтому его оппонент использует последний "довод" (после расплывчатого и демагогического: "Вы де за нашими головами живете") — самозванческое высказывание. Он объявляет себя "помазаником Божьим" — наименование монарха, ставшее популярным в России в XVII в. Логика же в его рассуждениях и в словах пушкаря Федьки Романова абсолютно одинаковая.

Есть еще одна, наиболее "непристойная", пользуясь судебно-следственной терминологией России XVII в., разновидность самозванческого отождествления такого типа. Она может быть проиллюстрирована следующими примерами.

<sup>116</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 743. Л. 116.

В правление царей Ивана и Петра Алексеевичей в выписке в доклад, составленной в Новгородском приказе, была зафиксирована такая информация: «187 г. (1679) марта в 12 день в Кевроле в таможене Евдокимко Дмитриев (кевролец Евдоким Дмитриев сын Фефилов. — П.Л.), пришед в таможеню, и просил у головы у Костьки Щепоткина питья, и Костка ему говорил: "Отмеряют де питья, давай де деньги." И он, Евдокимко, в то время говорил непристойные слова, он де брату их государскому блаженные памяти великому государю царю и великому князю Феодору Алексеевичу всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцу господин."»<sup>117</sup>

А в 1685 г. посадский человек г. Еренска Петрушка Леонтьев сын Тархов и околородный крестьянин Еренского уезда Федька Михайлов сын Зверихин извещали на крестьянина Гамской волости Еренского уезда Ивашку Иванова сына Околтышева: "В нынешнем де во 194-м году (1685) декабря против 15-го ввечеру в Еренском городке на кружечном дворе в стоешной избе говорил он, Ивашко, непристойную речь, что де вам, великим государем, он, Ивашко, господин."<sup>118</sup>

К сожалению, из-за отсутствия развернутого контекста, понять, почему в данном случае авторы "непригожих речей" называли себя именно "господами великого государя", сложно. Можно лишь сделать предположение, что такой вариант отождествления использовался скорее всего в ответ на апелляцию собеседников к авторитету царя. В этом случае наименование себя просто "царем" выглядело бы бессмысленным. Вероятно, поэтому, в пику оппонентам, оба обвиняемых и осмелились провозгласить себя "господами великого государя". Впрочем, чтобы в полной мере ответить на этот вопрос, требуются дальнейшие разыскания.

Наконец, существует дело, в котором взаимосвязь народного, массового самозванчества со стремлением выделить себя или кого-либо другого из общей массы, предстает наиболее очевидно. В феврале 1653 г. курченин Самсон Зорин обвинялся в том, что «говорил он, Самсон, такое слова: "Спросил ево, Самсона, брянченин Тихон Потресов: "Х[т]о де у вас лутчей ...(нрзб) (бейте?) де друг другу челом." И он, Самсон молил такое слова: "Лутчи де всех у нас государь царь Прокофей Иванович Анненкав."» В сознании Самсона Зорина слились его мнение о том, кто является среди них "лутчим", т.е. отличается от всех остальных в лучшую сторону, и укоренившееся в народе представление о том, что "лутчим" может быть только великий государь. Результатом этого стало самозванческое высказывание — откровенное провозглашение "государем царем" некоего

<sup>117</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 1739. Л. 5.

<sup>118</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2446. Л. 139.

Прокофия Ивановича Анненкова. Между прочим, на примере этого дела очень четко видна некоторая надуманность предложенной О.Г. Усенко терминологической классификации самозванческих представлений, основанной на введении разных понятий для обозначения психологии самих самозванцев и представлений лиц, верящих в них и их поддерживающих<sup>119</sup>. На самом же деле мы имеем дело с совершенно однородным явлением, предстающим в разных ипостасях: один и тот же человек в зависимости от ситуации мог называть царем себя или кого-то другого, от этого не менялась ни суть такого высказывания, ни причины его произнесения, ни воздействие его на реальную жизнь. Поэтому, видимо, методологически правильно было бы употреблять тут один термин: народное самозванчество.

2. Не менее часто люди в XVII в. называли себя царями или произносили другие высказывания самозванческого типа, когда хотели заявить о каких-либо своих правах, полномочиях или достоинствах, которые либо принадлежали царю, либо тем или иным образом затрагивали сферу его компетенции (при этом, вспомним, что в соответствии с существовавшими в XVII в. народными социально-политическими представлениями, она была практически безгранична).

Множество "непригожих речей" подтверждают этот тезис.

В 1624 или 1625 г., если верить доносу мещевского сына боярского Ермола Лободинского, крестьянин села Серебрянского Григорий Бурдыкин, говорил: "Как де был я в Серпейском уезде в дер[евне] Мишневой, и я де был царь в те поры"<sup>120</sup>. Можно сказать, что, в известном смысле, все самозванческие высказывания этого типа так или иначе основываются на представлении, выраженном в этих словах. По-видимому, Григорий Бурдыкин вспоминает, что там, где он жил раньше, ему было лучше, он пользовался большим уважением, занимал более высокий социальный статус и т.д. (для нас это не имеет принципиального значения). При этом он выражает это фразой: "Я был царь в те поры."

Как бы прямым продолжением слов мещевского крестьянина являются "непригожие речи" тюремного сидельца, холопа князя Б.М. Лыкова Савинка Васильева (Калуга, 1629 или 1630 г.). Он

<sup>119</sup> В своей последней работе О.Г. Усенко предлагает даже три термина: "самозванство" ("действия индивида ... решившего объявить себя царем"), "самозванщина" (народная реакция на появление самозванца) и "самозванчество" ("коллективные или массовые выступления трудящихся" во главе с самозванцем или, как выражается О.Г. Усенко, "сумма самозванства и самозванщины"). См. Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII—XVIII вв. Тверь, 1997. Ч. 3. С. 37—38.

<sup>120</sup> Новомберский Н. Указ. соч. № 26. С. 27.

бвнялся другим тюремным сидельцем, Устинкой Карповым, в том, то он "побранился в тюрьме с тюремным сидельцем с Федоровым еловеком Колтовскаго с Ивашком Андреевым и учал ... Ивашку оворить: "сiju де я топерва в темнице в бедности, а как выйду из юрмы, и я де буду над вами, мужики, царь"<sup>121</sup>.

Из этого и предыдущего дел видно, что царь и царская власть ыступают в них антитезой "бедности", понимаемой прежде всего ак бесправие. "Быть царем" — значит обладать правами, властью. От этой идеи — лишь один шаг до мысли, что иметь права, привиле- ии, власть какого бы то ни было характера — это и означает быть арем. И многие русские люди в XVII в. этот шаг делали.

Пожалуй, наиболее распространенным поводом для такого само- ванчества было предъявление претензий на роль вершителя право- удия, судьбы и палача, ответственного за наведение порядка и тверждение справедливости. Выше уже говорилось о том, что в ародном сознании XVII в. в этой роли мог выступать только "вели- ий государь всея России", он был "волен" во всем и во всех.

В 90-е гг. церковный старец Вытегорского погоста под Олонцом Исаия извещал на посадского человека Вытегорского же погоста енку Терентьева Дьячкова: «...в нынешнем ... во 194-м году 1685) ноября в 8 день Вытегорского же погоста бобыль Федька льфимов прозванием Федяха, идучи дорогою на поле, сказал он, Федька, мне же, старцу Исаию, про ево же, Сенки Терентьева дячкова, похвальные речи словесно, что он же Сенка Терентьев в рошлых годах говорил такие речи: "Кабы де мне, Сенки Дьячкову, арем быть, и я бы, Сенка, наодно переложыл." Да в нынешнем де, осудари, во 194-м году, декабря в 5 день Вытегорского погоста ваш еликих государей крестьянин деревни Лентевой горы Харка атвеев, будучи в доме своем сказал мне же, старцу Исаию, словес- о про ево же Сенкины похвальные речи, а сказал он, Харка мне, то де он, Сенка Терентьев Дьячков, будучи на кабаке, говорил в рошлых годах речи: "Кабы де мне, Сенки, царем быть, и я бы, енка, бояр всех перевешал."»<sup>122</sup> Вытегорский посадский человек рямо не называет себя царем, так что самозванчества в чистом виде здесь нет. Но в его словах, во-первых, просматривается ясно выра- енное представление о том, что наведение порядка, установление праведливости (в понимании Сенки Дьячкова это означало "пере- ожить наодно" бояр) — неотъемлемая прерогатива царя, а, во-вто- ых, высказывается плохо скрытое сожаление о том, что этого не ожет сделать сам автор "непригожих речей", и, одновременно, екта об этом ("Кабы де мне, Сенки, царем быть..."). Но по боль-

<sup>121</sup> Там же. № 52. С. 63.

<sup>122</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 1. № 669. Л. 8.

шому счету, само предположение вытегорского посадского человека о том, что он в принципе может быть царем, уже является самозванчеством.

В ряде других "непригожих речей" это представление выражено более непосредственно. Еще в 30-е гг. суздальский "губных дел мастер" Афонька Иванов сын по прозвищу Траница сообщал: «Живет де он у суздальскаго губнаго дьячка, у Степанка Григорьева сына Онтропова на его дворе в избенке, и пришел де он, Афонька, того ж числа мая в 20 д[ень] к себе домой в обед, а тот де губный дьячек Степанка дома, и учал де его, Афоньку, лаять всякими неподобными лаями неведомо за что и бить; и он де, Афонька, учал ему, Степанку, говорить: "Степан, за что ты меня лаешь и бьешь? Да споди, государь, здоров был, не лай меня и не бей, сильных у государя нет." И тот де Степанка противу того слова Афоньке говорил: "яз де, мужик, сам царь".» Здесь "непристойное слово" Степанки Онтропова стало ответом на апелляцию собеседника к традиционному в XVII в. представлению о том, что "сильных у государя нет", т.е. о том, что все равны перед царем, и никто не имеет права брать на себя его полномочия — в данном случае, наказывать ("лаять и бить"). Однако, это не остановило суздальского губного дьячка, и он, объявив себя царем, провозгласил свое право на наказание провинившегося чем-то перед ним человека.

Несколько иначе сформулирована та же самая идея в высказывании красноярского конного казака Микитки Кочергина (Красноярск, 1653 г.). "Государево дело" извещал на него ссыльный человек, дворцовый крестьянин села Даниловского Федька Балакирь: "Нынешнего де ... дни марта в 26-м числе пил он, Федька Балакирь в Красноярском остроге окупном анбаре квас покупая, и в том же анбаре пил квас покупая красноярской конной казак Микитка Петров сын Кочергин, и пьючи де квас молвил он, Микитка, подняв руку, как де вознесетца моя царская рука, и казакам де будет лихо."<sup>123</sup> Показания свидетелей дополняют информацию, сообщенную извечником. Согласно одному, Микитка Кочергин сказал: "Как де моя царская рука возъяритца, так де казакам и промышленным людям будет лихо"; согласно другому, он "молвил, подняв руку свою, что де рука моя велика, жалованье де не дошло, аз де добьюся и казакам де будет указ"<sup>124</sup>. В "непригожих речах" Микитки Кочергина привлекает внимание, во-первых, их очень интересная форма: он не просто объявляет себя царем, а называет свою руку "царской" и грозит ею своим врагам — казакам и промышленным людям. Во-вторых, и это самое главное, в них с необыкновенной

<sup>123</sup> РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. № 380. Л. 26.

<sup>124</sup> Там же. Л. 26, 27.



яркостью выражено свойственное народу представление о неразрывной связи между наведением справедливости (выдачей жалованья) и наказанием виновных в несправедливости (казаков и промышленных людей, которым "будет лихо" от его "царской руки"). Естественным следствием этого представления и стало самозванческое высказывание Микитки Кочергина.

В еще более развернутом виде то же представление зафиксировано в следственном деле 1686 г. (Старая Русса). Ставший свидетелем "непристойных слов" Лукьяшка Игнатьева сына Шуровского, крестьянина деревни Внучковой, принадлежавшей Иверскому монастырю, портной мастер, "волной человек" Ивашко Ермолин в расспросе сказал: «...в прошлом де во 193-м году в зимней мясоед перед сырною неделю, а в котором месяце и числе, того де он не знает, Иверского монастыря у крестьянина деревни Кондратова у Федки Гарасимова на свадьбе он, Ивашко, был первого дня, и того де дня у того Федки на дворе сошелся он, Ивашко, Иверского монастыря с крестьянином деревни Внучкова с Лукьяшком Игнатьевым сыном Шуровским, и учинился де у них меж себя счет на словах и, считаючись, учал де ево, Ивашка, тот Лукьяшка называть зарубежным выходцем и латышем. И он де, Ивашка, против того говорил ему, Лукьяшке: "Хотя де я и зарубежных людей, только де я крещен на Руси и кормлюся работою". И тот де Лукьяшка сказал ему, Ивашке, что де довелось тебе, латышу, голова отсечь, и он де, Ивашко, против того ему, Лукьяшке, сказал, что де без указу великих государей головы ему некому без вины отсечь, и тот де Лукьяшко сказал: "Я де и сам царь и голову тебе сам отсеку." И он де, Ивашко, говорил ему, Лукьяшке: "Хотя ты и у государевых житниц в целовальниках, толко де тебе без указу великих государей головы мне не отсечь, а ты де не царь." И Лукьяшко де к тому слову сказал: "Еще де и цари подножие моя будут."<sup>125</sup> Здесь Лукьяшке Шуровскому уже недостаточно простого отождествления себя с царем для того, чтобы провозгласить свое право вершить правосудие. Его притязания приобретают поистине вселенские масштабы ("еще де и цари подножие моя будут")<sup>126</sup>.

В нескольких делах наименование себя царем следовало непосредственно за апелляцией собеседника к уже упоминавшейся идее о том, что государь "волен" во всех подвластных ему людях.

<sup>125</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2438. Л. 159.

<sup>126</sup> Это дело, между прочим, подтверждает высказывавшееся выше предположение о том, что в основе тех "непригожих речей", авторы которых называли себя "господами великого государя", лежит их реакция на ссылку собеседника на авторитет царя. Ведь здесь отождествление подобного рода явилось ответом на заявление оппонента: "Без указу великих государей головы ему некому без вины отсечь."

Например, извет козловца сына боярского Ивана Аленинского на козловского же стрельца Осташку Чернеева из цитировавшегося выше следственного дела 1676 г. гласит: «В нынешнем де, государь, во 185-м году октября в 2 день в козловском де уезде в селе Топтыкове на беседе у вдовы Микифоровской жены Борсукова у Марьи козловской стрелец Осташка Чернеев росчитался во брани с козловцом сыном боярским села Назарьева с Микитою Ряпчиковым, а за что де, государь, росчитались, того де он не ведает, и стрелец де Осташка Чернеев козловцу сыну боярскому Миките Ряпчикову в росчете молвил: "Ты де, жонку подговоря, бегал." И он де, Микита Ряпчиков, противу того ему, стрельцу, молвил: "В вине де моей волен великий государь помазаник божий." И стрелец де ему, Миките, молвил противу того: "Я де и сам помазаник божий."»<sup>127</sup> Осташка Чернеев не смог сдержаться, ему нужно было что-то противопоставить оппоненту, сославшемуся на авторитет царской власти. Единственным возможным для него ответом оказалось самозванчество, наименование себя "помазанником Божиим", т.е. царем.

Другой пример, может быть, еще более показателен. В 1673 г. мельник дворцовой Касплинской волости под Смоленском Аврамко Иванов обвинил своего тестя мельника Поредкой волости Самошку Станиславова в произнесении "непристойных слов". "В роспросе" Аврамко Иванов сказал: "...в прошлом де во 181-м году (1673) перед масленаю неделю, а которого числа и за сколько дней и недель, того он не упомнит, был он с тестем своим с Самошкою мельником в Поречье у мещанина у Микитки Рюмаки в гостях и, напився де пьяни, поехали домов на мельницу, что на реке Полове, и, едучи, тесть ево Самошка учал ево, Аврамка, бить рогатиною, и он де, Аврамка, ему, Самошке, говорил, за что де ево бьет, волен де в нем великий государь, и Самошка де ему молил: я де тебе сам царь, и всего де тебя розсеку в части и жилы твои вытяну, и мясо по колюю ростычу"<sup>128</sup>. Здесь тесть возмутился неуместной, с его точки зрения, ссылкой своего молодого родственника на царя и царскую власть, и, очевидно, сгоряча провозгласил себя царем (правда, в несколько более "мягком" варианте, чем автор предыдущих "непригожих речей": Самошка Станиславов заявил: "Я де тебе сам царь", т.е. его самозванчество носило, так сказать, не всеобщий, а чисто функциональный, ситуационный характер).

Такая реакция, проявившаяся в приведенных выше делах, не опровергая традиционную, свойственную русским народным представлениям XVII в. концепцию о "вольном" во всех подвластных ему людях монархе, предлагала своеобразный выход из объективно очень

<sup>127</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 743. Л. 105.

<sup>128</sup> РГАДА. Ф. 145. Оп. 2. № 116. Л. 90—91.

сложного положения. С одной стороны, русские люди XVII в. не могли отвергнуть эту концепцию, противопоставить ей какую-либо другую. Для этого у них, пользуясь термином французского историка Л. Февра, не было соответствующего "умственного инструментария". Но в реальной жизни ни козловский стрелец, недолюбливаемый тем, что его собеседник "жонку подговоря, бегал", ни разозленный за что-то на зятя смоленский мельник не могли удовлетвориться упованиями на далекого великого государя. Поэтому они, объявляя себя "царями", "помазанниками Божиими" и т.п. как бы возвращали себе право самим решать свои проблемы, самим наказывать провинившихся перед ними людей. Именно об этом в очень жесткой форме говорил Самошка Станиславов: "я де тебе сам царь, и всего де тебя розсеку в части и жилы твои вытяну, и мясо по олюю ростычу". При этом важно понимать, что собственно на вторитет царя и царской власти как таковой они не покушались: едь от самой идеи о царе, "вольном" в своих подданных, они не отказывались, они "просто" подставляли себя на его место.

Среди царских полномочий, присвоение которых составляло базу для самозванческих высказываний, помимо относящихся к судебно-олицейской сфере (право карать и миловать, основанное на представлении о государе, "вольном" в подвластных ему людях), можно отметить также финансовые (сбор податей). Особенно это относится к отдаленным от центра областям России — Северу и Сибири, откуда было "до царя далеко, до Бога высоко".

Так, согласно отписке царю Алексею Михайловичу соликамского воеводы И. Головкина, основанной на доносе нарядчика Зырянского усолья Тараски Поздеева (1674), бобыль Зырянских солий Сенка Вешняков говорил «про твое царское величество непристойные слова, и сказать де невозможно, а твои де государские указы и грамоты ни во что вменил, и их де, бобылей, окладывал, и Сенка, с человека рублев по пяти и по десяти, и хочет взять, и же де вы в моей руке, жены и дети ваши, и такие де речи, он же говорил: "Хотя де и пытать станут, и у него де не допытаютца."»<sup>129</sup> К сожалению, соликамский воевода постеснялся сообщить, какие именно "непристойные слова" произнес бобыль Сенка Вешняков, но зато все основания предполагать, что речь шла о самозванчестве, в той или иной форме. Ведь сразу за неизвестными нам "непристойными словами" следовала фраза: "Все де вы в моей руке, жены и дети ваши...", которая, разумеется, должна была опираться на некое представление о своей личности, видимо, схожее с представлениями о царе уже упоминавшихся выше слов о "царской руке" — красноярского конного казака Микитки Кочергина.

<sup>129</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 442. Л. 4.

В другом деле такого же характера самозванчество проявляется более очевидно. В 90-е гг. крестьянин деревни Хилова Снежского погоста, принадлежавшего Иверскому монастырю, Яшка Тимофеев обвинялся в Старой Руссе в произнесении "непригожих речей". Оправдываясь, Яшка Тимофеев, среди прочего, "в роспросе сказал": «В прошлом де во 193-м году апреля в 24 день, будучи в деревне Дедове Луке в доме у Ивашка Ларионова, просил он, Яшка, Иверского ж монастыря у крестьянина деревни Мокравиц у Трофимка Анисимова зборных денег на монастырских работников десять денег давать, и тот де, Трофимко, не учал ему, Яшке тех денег давать, и он де, Яшка, говорил ему, Трофимку: "Как де власти наши укажут на тебе те деньги взять, и он де и с правежем те деньги на нем возмет", и тот де Трофимко сказал ему, Яшке: "Я де ваших властей не слушаю, и сам де я з братениками своими князь..."»<sup>130</sup> Тут обращает на себя внимание то обстоятельство, что самозванческое высказывание крестьянина Трофимки Анисимова ("сам де я з братениками своими князь") возникает не в качестве ответа на обращение собеседника к авторитету царской власти, а на его напоминание о том, что в данном случае сбор денег — прерогатива властей Иверского монастыря, собственностью которого и являются обе деревни (Хилово и Мокравицы). При чем же здесь "князь с братениками"? По всей видимости, идея о том, что в конечном счете за "зборные деньги" отвечает все-таки великий государь и привела к такой странной, на первый взгляд, реакции, выразившейся в откровенно самозванческом заявлении. Любопытна и форма этого заявления: Трофимка Анисимов почему-то называет себя не "царем", как это обычно происходило, а "князем".

Разновидностью самозванчества этого типа следует признать прямое присвоение царских полномочий и отождествление себя с царем должностными лицами, например, воеводами. Это являлось непосредственным развитием часто встречавшейся в XVII в. излишней самоуверенности воевод, отразившейся в распространенных обвинениях по их адресу в том, что они "государятся", о чем уже говорилось выше.

9 июня 1671 г. карачевец помещик Семен Фомин сын Шишкин сказал "государево слово" на карачевского воеводу Ивана Шепелева. Помимо обвинений воеводы в пособничестве Стеньке Разину и стремлении сдать ему город, он сообщал: «Будучи де он, Иван, в Корачеве на приказе, имал вдов и мужних жон к себе в дом и с ними воровал блудно, а иных де вдов имал он и с правежу для блудного воровства, а у иных вдов и детей прижил... и за тех де вдов приходил он, Семен, к Ивану Шепелеву и говорил ему, чтоб он их, вдов, не

<sup>130</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2438. Л. 1.

теснил и воровать покинул. И он де, Иван, сказал ему, Семену: "Мне де никто не указывай, я де и сам в царское место чтусь"»<sup>131</sup>. Правда, извет С. Шишкина был признан ложным, а сам он приговорен к отсечению головы. Впрочем, это ничего не меняет: сама распространенность обвинений воевод в таких и подобных словах уже говорит о многом.

Кроме того, и простые люди, исходя из рассматривавшихся выше противоречий, присущих их сознанию, могли отождествлять близкого к ним воеводу с далеким и мало влиявшим на их повседневную жизнь "великим государем". Особенно часто это встречалось в отдаленных от центра областях страны, например, в Сибири. В 1648 г. верхотурские подьячие, стрелецкие десятники и стрельцы сообщали, что в том же году "октября в 17 день... пытали Невьянские волости беломесного казака Васку Толмачова да пашенного крестьянина Мишку Кабакова в побеге... и как подыли (sic!) вдругоряд на пытку Мишку Кабакова и тот... Мишка Кабаков на той пытке с первого подъема и до спуска все крычал твоему государеву воеводе Борису Семеновичю Дворянину и говорил непристойные слова, перво называл: государь царь Борис Семенович, пощади, а после... тех слов называл: государь царь пощади Борис Семенович". При этом реакция воеводы на эти "непристойные слова" была, судя по отписке верхотурских жителей, более, чем спокойной: "А воевода... Борис Семенович Дворянинов, стоя тут у пытки, за те его Мишкины непристойные слова ничего ему не молил и от таких непристойных слов его не унял"<sup>132</sup>.

В основе отождествления или сопоставления себя с царем могло лежать также стремление того или иного человека провозгласить, что он не может быть подвергнут насилию, что никто не может покуситься на его жизнь и здоровье, выразить тем самым свой, так сказать, "иммунитет", присущий, в соответствии с русскими народными представлениями XVII в. исключительно великому государю. В 1646 г. в Переславле Рязанском обвинялся в "государевом деле" крестьянин помещика Ивана Казначеева Савка Иванов (Терский). Свидетель, тюремный сиделец Васька Чистяков "в разпросе сказал": «В нынешнем де во 152 г. (1646) февраля в 10 д[ень] сказывал ему тюремный сиделец Илейка Васильев сын Бухлов кр[естьянин] Сухорева тюремный де сиделец Потапка стегнул рукавом в шутках тюремного ж сидельца Савку Терскаго, и он де молил: "как де ты, страдник, на царя руку поднимаешь?"»<sup>133</sup>

<sup>131</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 664. Л. 21.

<sup>132</sup> РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. № 317. Л. 51–52. См.: Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество: Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991. С. 265–266.

<sup>133</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 273. С. 515.

В данном случае самозванческое высказывание явилось результатом "шутки", хотя вряд ли "шуточным" было самоотожествление Савки Иванова с царем: этими словами он хотел показать то, что с ним нельзя грубо обращаться, нельзя на него "руку поднимать". Однако в ряде других дел ни о каких "шутках" и речи быть не может. Так, в 1662 г. архангельский протопоп соборной церкви города Михайлова Иосиф "с братьею" извещал на "сына своего духовного" Федора Ивановича Вердеревского: «В нынешнем... во 170-м году (1662) апреля в 2 день после вечерни в последнем часу дни ехол он, Федор, на коне с людьми своими в город Михайлов, и как будет против саборной церкви Архангела Михаила и, слезши с лошади, учел нас, богомольцов твоих, бранить всякою неподобною бранью. А я... протопоп Иосиф, ему, Федору, отец духовной и, бранив нас... ухватил меня... Иосифа за груди и шапку с меня збил, забыв страх божий, говарил токая слова при многих людех про тебя, великого государя: "На меня де кому руку поднять, что на царя"»<sup>134</sup>. Здесь автор "непригожих речей" обосновывает свой "иммунитет", свою неподвластность никому сопоставлением себя с царем.

В несколько иной форме та же самая мысль выражена в уже цитировавшихся выше "непристойных словах" миропольского копейщика Ивашки Филимонова (Мирополье, 1679 г.): "Как он царевал преж сего, и впредь будет царевать, а нихто ему глаза не выколет"<sup>135</sup>. Единственная особенность этого высказывания заключается в употреблении глагола "царевать", что для Ивашки Филимонова означало, как видно, прежде всего обладать неприкосновенностью.

Между прочим, глагол "царевать" мог употребляться и как обозначение для хорошей жизни вообще. Например, в октябре 1657 г. в Белеве бывший дьячок Покровской церкви Тришка Яковлев извещал на посадского человека Сидорка Крашенинникова: «В прошлом де, а в котором году, того не помнит, приход де на двор к брату ево, Тришкину, к Гаврилке стрелецкой сын Ефремко Русинов, и говорил де он, Ефремко, брату ево Гаврилке: "Был де сщет у посадцкого человека у Сидарка Крашенинникова с площедным подьячим с Стенькаю Михайловым, Стенька де молыт Сидарку: "Чем де ты, Сидар, живеш, всегда де ты с Москвы не съезжаяшь, и Сидарка де Крашенинников молыт ему, Стеньке: "Неделю де живу кое как, а год царствую"»<sup>136</sup>.

Еще один любопытный аспект народного самозванчества выявляется в "непригожих речах" тюремного сидельца Федки Семико-

<sup>134</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 325. Л. 43.

<sup>135</sup> Там же. № 786. Л. 204.

<sup>136</sup> РГАДА. Ф. 210. Севский стол. № 164. Л. 192.

лена (Добрый, 1684 г.). Добренский тюремный сиделец Петрушка Гонбовец доносил: «В нынешнем во 193-м году октября в первых числах тому с неделю и болши тюремной сиделец Добренского уезду села Черепяни Матюшка Жиров сказывал им про лебедянца Ивана Козмина сына Тяпку, сколько у него и в которых местах в Елецком уезде поместей, и тюремной же де сиделец Федка Семиколен, встав с лавки, говорил ему, Матюшке: "Врожд де ты, Матюшка, и ничево не знаешь, а про то де про все я знаю, в ту де пору я был государем"»<sup>137</sup>. В основе этих слов тюремного сидельца явно лежало представление о таком достоинстве царя, как всезнание, всеведение. А раз Федка Семиколен "в ту пору" "про то про все" знал, он считал возможным назвать себя государем, т.е. сделать то, что, с точки зрения государственной власти XVII в. рассматривалось как откровенное самозванчество, а по существу являлось характерным элементом той социально-психологической базы, тех, по выражению А.И. Полосина, "социально-психологических корней", на которых самозванчество произрастало и развивалось.

От подкрепления самозванческими высказываниями притязаний на собственную неприкосновенность очень недалеко до использования их для обоснования своего права на любое, в том числе незаконное, поведение. И примеры такого использования в следственных делах о "непригожих речах" есть.

В 1640 г. в Воронеже старец Борщевского монастыря Авраамий извещал на старца того же монастыря Селиверста: "В нынешнем де ю 148 г. (1640) генваря в 8 д[ень] ехал де он, старец Авраамий, на умно и встретился де с ним перед монастырем на площади старец Селиверст пьян, и почел де его лаять и всея братью, а говорил де так, что он, Селиверст, всей братье и вкладчикам, и крестьянам царь"<sup>138</sup>.

Примерно такой же характер носят "непригожие слова" волучешина Федки Коновалова. Все началось с того, что в 1657 г. в Белгороде его обвинил коротояченин гулящий человек Федосейко Ребов: Назывался де волученин Федка Коновалов царем". В расспросе же Федосейко Ребов сказал: "На Тору де на соленых озерах говорил дячок Гришка, чтоб он, Федосейко, поторговал медной чернилницы Федки Коновалова, и он де, Федосейко, у него, Федки, чернилницы торговал, и он де, Федко, ему чернилницы не продал, а сказал, то де ему чернилница себе надобна. И он де, Федосейко, чаел, что н, Федка, грамоте умеет, дал ему грамоту прочесть, и он де, Федка, му, Федосейки, сказал, что де он грамотки честь не хочет потому, то де он, Федка, царь..."<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> Там же. Приказной стол. № 139.

<sup>138</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 203. С. 355.

<sup>139</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 391. Л. 176—177.

Итак, в этих двух делах желание авторов "непригожих речей" вести себя так, как им заблагорассудится (в одном случае пьяный монах "лает" всю остальную братию, в другом — житель Валуек отказывается "честь грамотку"), нарушая общепринятые правила поведения, мотивируется самозванческими высказываниями — и тот, и другой называют себя "царями". Бросается в глаза, что в народном сознании XVII в. право на свободное поведение, понимаемое как вседозволенность по принципу "что хочу, то и ворочу", подчас увязывалось с образом царя. По мнению этих людей, так вести себя, нарушая определенные правила и предписания, обязательные для прочих, имел право только царь. В связи с этим они, поступая подобным образом, считали, что они, таким образом, как бы выступают в его роли — отсюда и самозванческие высказывания.

Подтверждают этот вывод, проливая в то же время свет на некоторые другие аспекты рассматриваемых представлений, "непригожие речи", отразившиеся в следующих двух следственных делах.

В 1665 или 1666 г. в Крапивне рейтар Мишка Иванов сын Трофимов извещал на целовальника кружечного двора Епишку Яковлева: «Был де он, Мишка, на кружечном дворе на леднике з головою кружечного двора с Петрушкою Остафьевым да с целовальники с Карпушкою Ортемовым да с Епишкою Яковлевым, и почел де он, Мишка, говарить целовальнику Епишки Яковлеву: "Что де не против великого государя указу вино продоешь?" И тот де целовальник Епишка Яковлев сказал де ему, Мишки: "Не указывай де мне, я де сам великому государю в версту"<sup>140</sup>.

"Будучи де на пиру съезжие избы у подьячего учал он Петру Горихвостову говорить, что де он, Петр, по государеве грамоте указу ему не учинит, а Петр де ему сказал, что де делать великому государю, он де и сам ему, великому государю, в том укажет"<sup>141</sup>, — сообщал уже в 177 г. (1668/89) из Чаронды некий вологжанин посадский человек о "непристойных словах" бывшего чарондского воеводы Петра Горихвостова.

Здесь обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, характерно, что в обоих эпизодах ссылка на "государевы указ и грамоту" вызвала совершенно одинаковую реакцию. Авторы "непристойных слов" для того, чтобы утвердить свое право вести себя, как им будет угодно, независимо от любых указов и грамот, хотя бы и государевых, не объявили себя царями, что было бы в данном случае бессмысленно, а прибегли к другому типу самозванческих высказываний — близкому к уже разбиравшемуся выше наименованию себя "господами великого государя". Они своими речами

<sup>140</sup> Там же. Севский стол. № 215. Л. 109.

<sup>141</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 5. № 2121. Л. 1.



поставили себя как бы выше царя, что, безусловно, также является самозванчеством.

Наконец, примыкают к последнему типу "непригожих речей" самозванческой направленности те, в которых отождествление с царем основывается на провозглашении права подвергать критике и осуждать какие-либо вышестоящие органы или инстанции. Иллюстрацией тут может служить дело по обвинению тюремного сидельца, воровского денежного дела мастера кадашевца Емельки (Кострома, 1643 г.). Извetchик, тюремный же сиделец, крестьянин думного дьяка И. Гавренева Мартыанко "в роспросе сказал": «... нынешнего же 151 (1643) году от сего числа (28 августа) тому с неделю бранились де тюремные сидельцы: воровского денежного дела мастер кадашовец Емелька Ипатцкого монастыря з детенышем з Гришкою, и в той де брани Емелька учал бранить Ипатцким властем и толчника де Олексея Годунова человек Стенька Арапов говорил Емельке: "Властем де бранишь не своей версте, напрасно", и Емелька де к тому слову молвил непригожее слово, не токмо де он властем не вровень, и он де и тебе, государю, вровень"»<sup>142</sup>. Ситуация здесь в целом ясна. Емелька за что-то подверг критике власти остроумского Ипатьевского монастыря, на что его оппонент ответил, точки зрения традиционных для того времени представлений, совершенно справедливым недоумением. Он напомнил Емельке, что от занимает значительно более низкое положение на сословно-иерархической лестнице, чем "ипатцкие власти", и, следовательно, бранить их права не имеет. Емелька же хотел каким-либо образом подтвердить свое право на их критику, и единственной возможностью для него в условиях существовавших тогда социально-политических представлений оказалось самозванчество — он оставил себя над монастырскими властями, сопоставив себя с царем, приравняв себя к нему ("не токмо де он властем не вровень, и не де и тебе, государю, вровень").

3. Существует, однако, довольно значительное число самозванческих высказываний, зафиксированных в следственных делах о непригожих речах", мотивы произнесения которых остаются непонятными, с точки зрения современных, рационалистических представлений, даже при самом внимательном изучении контекста.

Так, к примеру, если заявление курского стрельца Томилки челога 1625 г. о том, что "ездил де он в Курский уезд, и взял у сына оярского лошадь, и ехал на ней, что великий князь"<sup>143</sup>, еще можно опять как сопоставление, сравнение, вызванное самыми обычными, полне для нас понятными человеческими чувствами, то "непристой-

<sup>142</sup> РГАДА. Ф. 210. "Поместный стол". № 25. Л. 41—42.

<sup>143</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 18. С. 15.

ные слова" посадского человека г. Старой Руссы Еремки Артемьева (1679) уже такому простому объяснению не поддаются. Обвинивший его старорушанин же посадский человек Филка Лабзин сообщил: "Июня де в 15 день нынешняго 187-го году (1679) шел он, Филка, от кабацкого шатра мимо варниц ево, Еремкиных, и тут де у варниц стоя он, Еремка, снял з головы шапку и сказал: Сам де я царь."<sup>144</sup>

Впоследствии, на очной ставке, Филка Лабзин дополнил свои показания: "В нынешнем де во 187-м [году]... в 6 день... [встре]тился с ним он, Еремей, с приставом з Дорошкою Щербаковым, как он, Дорошка, вел ево, Еремея, на очную ставку с ним, Филкою, об варничном зажеге, и как де он, Филка, встретился, и он де, Еремей, взял ево, Филку, за руку и повел за варницу на берег к Полисти реки, и учал де он, Еремей, у него, Филки, просить повинной в варничном зажеге, и он де, Филка, сказал ему, Еремею, что де я повинной не дам, что де я в варничном зажеге не виноват, и я де великому государю крест целовал. И он де, Еремей, сказал ему, Филки: Аль де я не стою великого государя."<sup>145</sup>

На наш взгляд, многие, казалось бы, ничем не мотивированные (в понимании современных людей) самозванческие высказывания можно понять, принимая во внимание воздействие на народные социально-политические представления XVII в. сохранявшихся в то время элементов "*мифологического сознания*" (термин Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского<sup>146</sup>), существенно отличавшегося от сознания

<sup>144</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 1104. Л. 79.

<sup>145</sup> Там же. Л. 86—87. В основе "непристойных слов" Еремки Артемьева могло лежать, в частности, специфическое восприятие существовавшего в XVII в. представления о всеобщем равенстве (понимаемом просто как "одинаковость") всех смертных, "тленных" людей, в том числе и царя, перед Богом. Ср. замечание А.И. Клибанова о протопопе Аввакуме: "В понимании Аввакума одинаковость являлась основным условием и едва ли не синонимом равенства". (Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 89).

<sup>146</sup> См. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 299. На самом деле, о возможности существования сознания, принципиально отличного от современного, основанного на принципах логики и рационализма, писал еще в 20-е гг. на примере отсталых племен французский этнолог Люсьен Леви-Брюль, правда, он пользовался терминами "пралогическое" или "мистическое" мышление. См., например, Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. Причем Леви-Брюль специально подчеркивал, что подобные представления встречаются не только у первобытных людей. Он писал: "Не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой — логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, быть может всегда, в одном и том же сознании". (Леви-Брюль Л. Указ. соч. С. 9). Его идеи впоследствии развивала и дополняла английская антропологическая школа (Э. Эванс-Притчард и др.).

временного, неотъемлемыми чертами которого являются логика и национализм. Об этом же, применительно к народным представлениям XVII—XVIII вв. пишет и О.Г. Усенко<sup>147</sup>. Одним из пектов мифологического сознания было так называемое "мифологическое отождествление" (по О.Г. Усенко, — "ложная самоидентификация"; этот термин представляется неудачным, так как "ложной" а самоидентификация выглядит лишь с позиции современного человека, множеству же русских людей XVII в. эта самоидентификация казалась отнюдь не ложной), выражавшееся в специфическом способе восприятия и понимания окружающего мира. Очень показательным примером тут может служить следственное дело 76 г. по обвинению в "непристойных словах" козловца сына боярского Ивана Колуженинова. Извешчик, козловец же сын боярский а Кривского Микита Лебедев "в роспросе сказал": «Апреля де в день были де у него в гостях козловцы дети боярские Ерофей олофеев, Илья Ергаков, Еуфимко Колуженинов, Алексей Тараз, Иван Колуженинов, и тот де Иван Колуженинов молвил Алексею Тарасову: "Будь де ты царь". И Алешка де ему, Ивашке, молл: "Не называй де ты меня так, я де холоп государев, салдатишка". он де, Микита, стал ему, Ивашке, говорить: "Што де ты, враг, пристойно говоришь", и говорил гостям, чтоб ево связать».<sup>148</sup>

Почему же Иван Колуженинов назвал Алексея Тарасова "царем"? Ответ на этот вопрос дают показания последнего и, как ни странно, роспрос самого Ивана Колуженинова.

«... Олешка Тарасов в роспросе сказал: "Был де он у Микиты Лебедева, приходил пить вина, и Ивашко де Колуженинов ему юрил: "Ты де Алексей?" И он де, Алешка ему отмолвил: "Я де ексей". И он, Ивашко, молвил ему, Алешке: "Будь де ты царь".

"И у роспросу он, Ивашка, бил челом великому государю и изал, виноват де он пред великим государем, молвил с пьянства: "Будь де ты царь ексей."»<sup>149</sup>

Это дело является прекрасной иллюстрацией к замечанию М. Лотмана и Б.А. Успенского о том, что "именно в сфере истинных имен происходит то отождествление слова и денотата означаемого — П.Л.), которое столь характерно для мифологических представлений..."<sup>150</sup>. Действительно, реакция автора выше-

<sup>147</sup> См.: Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII—XVIII вв. Ч. 3. С. 61—65.

<sup>148</sup> РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 721. Л. 142.

<sup>149</sup> Там же. Л. 143—144, 149.

<sup>150</sup> Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Указ. соч. С. 301. Об этом также писал И. Покровский в статье об одном из самозванных "Алексеев Петровичей" XVII в.: "Речь идет о средневековой идеологии с ее авторитетом царской власти и

указанных "непригожих речей" на произнесение собеседником своего имени ("Алексей") не оставляет никаких сомнений в том, что для него имя собственное означало не совсем то же, что и для нас. В его сознании оно играло роль не простого обозначения объекта (в данном случае реального козловского дворянина Алексея Тарасова), а обладало, используя терминологию Лотмана и Успенского, некоей "онтологической сущностью", т.е. имело определенное значение, обладало определенными свойствами само по себе. В этой конкретной ситуации имя "Алексей" вызвало у Ивана Колуженинова немедленную ассоциацию с царем Алексеем Михайловичем. Таким образом, он назвал своего собеседника царем только потому, что его звали "Алексей"<sup>151</sup>. Примечательно, что этот разговор произошел сразу после того, как стало известно о смерти Алексея Михайловича, т.е. после того, как, так сказать, "исходный" "царь Алексей" перестал существовать.

Думается, аналогичный характер носит и упоминавшееся выше наименование самозванцем, выдававшим себя в 1697 г. за "капитана Петра Алексева", одного из своих собеседников по имени "Кузьма" "Кузьмой и Демьяном"<sup>152</sup>. Его даже не смутило, что он называет двумя именами одного человека: ведь для мифологического сознания преград не существует.

Разновидностью "мифологического отождествления" следует признать наименование кого-либо "царским семенем" или "царскими семьяны", т.е. отпрыском царского рода. Роднит эти эпизоды с предыдущим отсутствие видимых, рациональных мотивов такого наименования.

Так, в Дмитрове в 1637 г. крестьянин принадлежавшего помещику Якову Кушелеву сельца Федоровского Дмитровского уезда

---

ощущением неразрывного единства между именем и сущностью (курсив мой. — П.А.). (Покровский Н.Н. Самозванный сын Петра I // Вопр. истории. 1983. № 4. С. 186).

<sup>151</sup> О.Г. Усенко приводит множество подобных примеров на материале известных данных о самозванцах XVII—XVIII вв.: "... стоит обратить внимание на то, что у многих самозванцев их настоящее имя совпадало с именем "похищенным": Алексей Радионов — "Алексей Петрович" (1723), Петр Чернышев — Петр III (1765), Илья Скворцов — "Илья Пророк" и др. Были самозванцы, которые отождествляли себя с конкретными историческими лицами, имевшими такое же отчество, как и у них: Иван Клеопин — "Симеон Алексеевич" (1671) (О.Г. Усенко тут ошибся, на самом деле, Иван Клеопин объявил себя "Алексеем Алексеевичем". — П.А.), Федор Иванов — "сын Ивана V" (1747), Петр Чернышев — "Петр Федорович" (1765) и др." (См.: Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII—XVIII вв. Ч. 3. С. 62). Таким образом, мы имеем дело не с эпизодом, а с серьезным социально-психологическим феноменом, оказывавшим существенное влияние на общественно-политическую жизнь России XVII в.

<sup>152</sup> См.: РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. № 530. Л. 3 об.

извещал на крестьянина того же селца Ивашка Григорьева: "В нынешнем во 145 г. (1637) в великий пост, а на которой неделе, того он не помнит, была у них в селе Федоровском промежь себя бранчина, и тот де Ивашко Григорьев, напився пьян и взяв к себе на руки сына своего только ныне году, и называл его царскими семьяны."<sup>153</sup>

На первый взгляд, это наименование ("царские семьяны") кажется вполне безобидным эпитетом, обращенным к самому дорогому для Ивашки Григорьева человеку — маленькому сыну. Но стоит вспомнить, что самозванческая деятельность, к примеру, Ивана Слеопина, объявившего себя "Алексеем Алексеевичем" началась с того, что отчим назвал его "царевичем". Поэтому безобидность этого и подобных высказываний весьма относительна, в любой момент на их основе могло возникнуть и развиваться совершенно реальное самозванчество.

Интересно, что это наименование могло быть адресовано не обязательно собственным детям и даже не родственникам. Например, в июле 1640 г. в Калуге тюремный сиделец, человек Богдана Лилославского Варламка Васильев сообщал: "Приходила де к юрьме жонка Катерина Микитина дочь и тот де Федька (тоже юремный сиделец, холоп некоего Пантелея Чирикова Федька Левонтьев. — П.Л.) назвал тое жонку царскими семьяны". Здесь этот эпитет обращен к, казалось бы, постороннему человеку. Однако расспросе Федька Левонтьев объяснил, что он назвал так Катерину Микитину (оказавшуюся дочерью калужского стрельца Ликитки Дунаева) "потому, что де та жонка им есть варит и платье шьет"<sup>154</sup>.

Своеобразно преломилось "мифологическое отождествление" в ряде "непригожих речей" самозванческого типа, авторами которых выступили священники. Так, согласно извету козловца сына боярского Ондроса Золотухина и поповского старосты козловской горожевой слободы Никольского попа Ивана (1654 или 1655 г.), ... сидючи у нево, у Ондроса, в дому ево приходской их беглой поп Кузьма назывался благоверным попом, а после де тово говорил тот же вор поп Кузьма: "Яз да не поп, я де благоверной царь"<sup>155</sup>.

В чем причина самозванчества лиц духовного сословия? При изучении следственных дел о "непригожих речах" этого типа обращает на себя внимание тот факт, что священники произносили самозванческие заявления во вполне определенных ситуациях.

<sup>153</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 65. С. 121.

<sup>154</sup> Там же. № 72. С. 130.

<sup>155</sup> РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. № 401. Л. 73.

Так, в 1667 г. ефремовский подьячий Киприан Сахаров сообщал в Москву, что в Ефремове "... на светлой... недели з богородицыным образом и с евангилием и с кресты на кабак ходят и с питухами и с ярышки сидят, а сказывает поп Михаила, что он божей воевода"<sup>156</sup>.

Здесь примечательно не только самозванческое высказывание как таковое, не связанное непосредственно с царской властью (поп Михаил провозглашает себя "божым воеводой", т.е., по-видимому, представителем Бога на земле), но и время, когда оно было произнесено — "светлая неделя". Этот период — неделя после Пасхи — имеет, как известно, совершенно исключительное значение в православном церковном календаре; в это время священник может проникнуться мыслью о своем особом предназначении, дарованном ему свыше.

Особняком стоят самозванческие высказывания лиц духовного звания, непосредственно связанные с отправлением ими культа. В 1676 г. козловец сын боярский села Востролучья Емельян Иванов сын Лычагин извещал на козмодемьянского попа того же села Козму: «В нынешнем де во 184-м году марта в 19-м числе был де он, Емельян, на беседе у козловца ж сына боярского того ж села у Тимофея Мамонова, и тут же де был села Востролучья Казмадемьянской поп Казма и молвил он, поп: "Я де в тот день царь, в которой день служу обедни".»<sup>157</sup>

Похожий случай произошел в том же Козловском уезде в 1681 г. По словам Богоявленского попа села Хоботца Гавриила, в марте этого года "... сидя на беседе, он, поп Кирилл (священник того же села. — П.Л.), тово ж села у сына боярского у Филата Ушакова называл себя он, Кирилл, великим именем, царем и воеводою при многих людех..."<sup>158</sup>.

Все свидетели подтвердили истинность извета. А один из них, сын боярский Сава Черного, существенно дополнил его, рассказав: «... поп де Кирилл молвил... два слова, я де царь и воевода и хозяин. И те ево слова почал [Сава] подъявлявать, и он де, поп Кирилл, говорил: "Мне де завтра петь обедня и царя де света возвещать, а был де он, поп Кирилл, в то время пьян"»<sup>159</sup>.

Какова же связь между пением священниками обедни и их самозванческими заявлениями? С одной стороны, такое отождествление с царем могло основываться на высокой оценке священниками центрального православного богослужения — литургии — и своей

<sup>156</sup> Там же. № 614. Л. 4.

<sup>157</sup> Там же. Приказной стол. № 721. Л. 28.

<sup>158</sup> Там же. Московский стол. № 579. Л. 343.

<sup>159</sup> Там же. Л. 346.

роли в ходе ее. С другой стороны, по-видимому, вследствие того, что, как известно, в русской церковной службе понятия "царь", "царство", "царский" в разных смыслах и значениях употреблялись очень широко, в их сознании могла происходить определенная контактизация с результатами, подобными тем, с которыми мы встречались в деле о наименовании некоего Алексея Тарасова "царем Алексеем"<sup>160</sup>. Обращает на себя внимание также и то, что все известные нам дела о такого рода самозванчестве священников относятся ко второй половине XVII в. — периоду после патриаршества Никона и Собора 1666/67 г., что может свидетельствовать об отражении в сознании приходского духовенства известного роста могущества церкви и ее определенной независимости от светской власти в это время.

В этой связи интересно, что поведение в храме в принципе могло служить благодатной почвой для обвинений в самозванчестве, если оно чем-то отличалось от общепринятого. Выше уже упоминалось дело о "непригожих речах" тобольского Софейского дома сына боярского Бориски Матвеева. Он, в частности, рассказывал, что енисейский воевода Василий Аргамаков "в церкви де устроил себе по царски место и ставитца по царски". Впоследствии, в ходе допроса свидетелей, выяснилось следующее: "Место де... в церкви никакова нет, а ставитца де приходя Василей Аргамаков на правой стороне церкви на крылосе, потому что против тово места стоят у него образы, а слышали (свидетели. — П.Л.) они у Василья Аргамакова, что велел он тот крылос сделать в прошлом во 137-м году, потому как ехал на твою государеву службу в Качинскую землицу на Красной Яр Ондрей Дубенской и у него с ним была брань, и он ево, Засилья, с тово места теснил, а крылас де... зделан у стены забирая досками, а по левую де сторону крылоса нет"<sup>161</sup>. Впрочем, это

<sup>160</sup> Ср. в этой связи крайне любопытное поведение ряда самозванцев XVIII в. в отношении церкви. Так, объявивший себя "царем Петром Федоровичем" Емельян Пугачев, согласно одному из "анекдотов", «... ворвавшись в Берды, где испуганный народ собрался в церкви и на паперти, вошел также в церковь... Приняв важный вид, Пугач прошел прямо в алтарь, сел на церковный престол и казал вслух: "Как я давно не сидел на престоле!" В мужицком невежестве своим он воображал, что престол церковный есть царское седалище» (Цит. по: Танченко А.М. Указ. соч. С. 30). А еще раньше, в 1734 г., другой самозванец — Иван Миницкий, провозгласивший себя "царевичем Алексеем Петровичем", — «казавшись в церкви, вошел в алтарь, "остановился в "царских (курсив мой. — П.Л.) вратах", держа в руках крест". При этом «во время молебна поп возглашал дравие "государю царевичу Алексею Петровичу"» (См.: Разоренова (Козлова) Н.В. Указ. соч. С. 63). Дело тут, конечно, не в "мужицком невежестве", в котором обвиняли простой народ представители господствующих классов, а в ином типе сознания. Одним из его элементов и было так называемое "мифологическое тождество", проявившееся во всех этих эпизодах.

<sup>161</sup> РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. № 16. Л. 288, 289.

рациональное толкование, видимо, не устраивало Бориса Матвеева, который, как и другие русские люди XVII в., жил в мифологизированной атмосфере массового самозванчества.

Наконец, мифологические представления в чистом виде проявились в следственном деле 1647 г. по обвинению в "непристойных словах" пушкаря из г. Ефремова Стеньки Леонова сына Корпачова. Во время расспроса он поведал: "Тому де ныне 3-й год приемыш его молодица Агапеица сказывала ему, Стеньке, что говорил де ей, Агапеице, во сновиденье мученик Христов Никита, чтоб де ему, Стеньке, избу переставить и поставить де бы избу с сеньми, и в тех бы де сенях сидеть ей, Агапеице, а ему б де, Стеньке, быть на царстве. И он де, Стенька, избу свою переставил по сказке приемыша своего молодицы Агапеицы и про то де он ефремовцу Зотке Дехтереву сказывал. И в той де его вине г[осударь] волен."<sup>162</sup> Здесь присутствуют многие элементы мифологического сознания: и явление "святого" в вещем сне, и магическая в своей основе вера в то, что изменение конструкции собственной избы повлечет волшебную перемену в социальном статусе, и тесно связанное со всем этим самозванчество.

Особое место среди "непригожих речей" самозванческого типа занимают те из них, которые так или иначе основаны на некоей игре, маскараде, переодевании. Их очень немного, но они вызывают огромный интерес.

Наиболее ярким примером тут является известное дело об "игре в царя" тверских крестьян в 1666 г., исследованное И.И. Полосиным<sup>163</sup>. Все началось с извета тверского помещика, стольника Н.Б. Пушкина, сообщившего 7 марта со слов соседа, стряпчего А.М. Блохина: "Будто тверских моих деревнишек сельца Васильевского да сельца Михайловского крестьянники мои завели неведомо

<sup>162</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 135. С. 224.

<sup>163</sup> Полосин И.И. Указ. соч. Оригинал дела — РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. № 524. И.И. Полосин и, вслед за ним, Б.А. Успенский считают, что "игра в царя" отразилась также в следственном деле по обвинению четырех братьев — князей Шаховских. Согласно Записной книге Московского стола Разрядного приказа от 7142 г. (сентябрь 1633 — август 1634 г.), в 1619 или 1620 г. на них извещал некий Ондрей Голубовский, "что вы (т.е. князья Шаховские. — П.Л.) в вечеру у Илейки Бочкина были и затейным воровским обычаем вы князь Офонасей, и князь Ондрей, и князь Иван и Илейка Бочкин называл тебя князя Матвея царем, а ты князь Матвей князя с братьею называл бояры, и сами вы в том воровстве винулись". (РИБ. СПб., 1884. Т. 9. С. 550). Скорее всего мы имеем дело здесь с уже много раз встречавшимся нам "бытовым" самозванчеством, возникавшим в обстановке "пира", "беседы" и т.п. Мотивы же этого очень любопытного самозванческого высказывания (в ответ на наименование себя "царем" кн. Матвей Шаховской отождествил собеседников с боярами) в силу его отрывочности, к сожалению, неясны. Во всяком случае, связывать их с "игрой" нет никаких оснований.



ое воровство и выбрав меж себя неведомо кого начальным человеком и, называя его высоко, ходили с ним нынешней сырной неделе в субботу и всполохи чинили с знамены и с барабаны и с кьем." <sup>164</sup>

Было организовано расследование. В ходе него свидетель попор показал, что крестьяне с. Васильевского "на сырной недели в боту, собрався с 50 человек, с пищальми и с топорками и с ьем, и навязав на шесты фаты красные и иных цветов вместо мен в двух местех приходили в ево ж Микитину вотчину в селцо Михайловское и приход в село называли меж себя атаманом стьянина Яковлева. Да ему ж де сказывали дети его духовные о же села Михайловского крестьяне Кирилко Микитин да дерев- Яковлевы Федулка Кондратьев, тут они мужики называли его к себя высоким человеком — царем" <sup>165</sup>.

Эти показания дополнил важными сведениями сам А.М. Блог. Он рассказал, что избранного "царем" Митьку Демидова или "сквозь село на носилках", а на голове у него была "воронка". Исследствии Митьку Демидова в роли царя сменил другой крестнин, Першка Яковлев, который обрушил "царскую грозу": "в е де Михайловском по першкину приказу его ж братья крестьяне ли батоги крестьянина — имени ему не упомянит, и он де имился и говорил, что "государь пощади" <sup>166</sup>.

Васильевские крестьяне пытались отрицать наиболее "неприго-е" свои поступки, но, оправдываясь, они также сообщили много опытных деталей "игры в царя": "... его Митьку (Демидова. — Л.) до с[ела] Васильевского вели под руки, что был пьян. А перед и несли варенец (топленое молоко, заквашенное сметаной. — Л.) да навязав на шест соломы сноп да лукошное обычая (sic!) вместо знамени навязав на шест платишка... Да по конец с[ела] Васильевского пристали к нему Митьке немногие же люди и вязали на шест вместо знамени фату да с собою поимали вместо кья драницы (колотые дощечки для кровель. — П.Л.) и пошли из ла] Васильева на дер[евню] Яковлеву. А его Митьку в ту пору вали атаманом... А дошед до дер[евни] Яковлевой выбрали они к собою воеводишкой тое же деревни Яковлевой Першку Якова. А на нем Першке в ту пору был кафтан зеленый, через плечо евязь да на голове девичья лисья шапка. Да навязали вместо мени на шест фату. И он, Першка, в ту пору назывался воеишкой, а Митьку называли атаманом. А с ними было ружья: цаль да пистоль малинная да ложка пищальная, да нагалица

<sup>164</sup> Полосин И.И. Указ. соч. С. 59.

<sup>165</sup> Там же.

<sup>166</sup> Там же. С. 60.

(ружейный чехол. — П.Л.) порожжая пищальная, а пороху и свинцу с ними не было. Из той дер[евни] Яковлевой он, Першка, с товарищи пошли в с[ело] Михайловское ворохобою пьянские, а его, Першку пьяного, под руки вели и называли пьянским его воеводишкою, а Митьку атаманишком"<sup>167</sup>.

Исследователи предлагали разные объяснения этой загадочной "игре в царя" тверских крестьян. Сам И.И. Полосин считал, что в ней отразились воспоминания о Смуте. А.А. Белкин предположил, что «психологические корни "игры в царя" и многих популярных спектаклей народного творчества — в идее карнавального развенчания, осмеяния того, кому должно подчиняться, кого боялись»<sup>168</sup>. По мнению Б.А. Успенского, "исключительно знаменательно, что все эти события происходили на масленой неделе и ознаменованы типичными атрибутами масленичного празднества (сноп соломы, варенец и т.п.). Переряживание в царя выступает, тем самым, как разновидность масленичного ряженья"<sup>169</sup>. Н.В. Понырко в целом соглашается с Б.А. Успенским и спорит с И.И. Полосиным: "Что игра тверских крестьян была сугубо масленичным действием, видно по одним уже атрибутам ее шествия — варенцу и соломе. И.И. (у Понырко ошибочно "И.П." — П.Л.) Полосин... усмотрел в нем отголоски Смуты. Это справедливо, но только с той поправкой, что отголоски страхов Смутного времени следует видеть в реакции властей на игру, в том, что игра стала пугать (было проведено следствие, и участников игры покарали), а не в самой игре"<sup>170</sup>.

К сожалению, решению проблемы препятствует то, что, вопреки А.А. Белкину, по утверждению которого "много указаний на нее (игру в царя. — П.Л.) делает Н.Я. Новомбергский"<sup>171</sup>, ни в публикации последнего, ни даже в фондах московских приказов никаких прямых данных об "игре в царя" нами обнаружено не было. В то же время существует несколько дел, позволяющих взглянуть на эту проблему с другой стороны.

В апреле 1686 г., согласно извету новгородца сына боярского Софийского дома Васки Мальгина на сына боярского же Софийского дома Андрея Микифорова сына Саблина, "... назывался он,

<sup>167</sup> Там же. С. 60—61.

<sup>168</sup> Белкин А.А. Русские скоморохи. М., 1975. С. 157.

<sup>169</sup> Успенский Б.А. Царь и самозванец... С. 83.

<sup>170</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 196. Лишь как курьез можно воспринять подход С.М. Троицкого, писавшего об отличии тверской "игры в царя" от обычных самозванческих высказываний: "В других районах страны крестьяне пытались перейти от слов к делу". (Троицкий С.М. Указ. соч. С. 139). Характерно при этом, что С.М. Троицкий ссылается не на публикацию Полосина, а на популярную книгу Б. Тихомирова "Разинщина" (М.; Л., 1930).

<sup>171</sup> Белкин А.А. Указ. соч. С. 157.

Андрей Саблин, надев на себя кафтан камчатой, мы де сами царичи (sic!)"<sup>172</sup>. Васка Мальгин доносил со слов своей жены Овдотьи, бывшей непосредственной свидетельницей "непригожих речей" Андрея Саблина. "В допросе" она сказала: «В нынешнем де во 194-м году (1686) апреля в 7 день на светлые недели в среду Софейского ж де дому сына боярсково Василья Тютрюмова, который ныне на приказе преосвященного митрополита в вотчине домовой на Сермаксе, дворник ево, Васильев, Федулка Семенов, пришед к Андрею Саблину в дом, и учал ему, Андрею, говорить: "Двор де Василья Тютрюмова по свойству приказан тебе, Андрею, а ныне де Софейского дому сын боярской погорелой Афонасей Мальгин, которой после пожару пристал в ево, Васильеве, дворе и ево, Васильеву, дворовую собаку убил, и против де тех ево, Федулковых, речей он, Андрей Саблин, сказал, что де он не юрьевской слуга и вздел на себя кавтан камчатой и начал опоясыватца и говорил непристойные слова те, что написаны, в ызветном челобитье мужа ее Василья".»<sup>173</sup> Как видно, Андрей Саблин отождествил себя с царем сразу после акта переодевания — он надел "камчатый" (шелковый) кафтан, что каким-то образом, с его точки зрения, сблизило его с монархом. Единственное не вполне ясное обстоятельство — слова Саблина о том, что он "не юрьевской слуга". Однако надо иметь в виду, что общий контекст разговора нам неизвестен. Вполне вероятно, например, что речь идет о новгородском Юрьеве монастыре, и Андрей Саблин хотел этим подчеркнуть свой статус, более высокий, чем положение "слуги" Юрьева монастыря.

«Упоминание о своеобразной игре содержится в другом "государевом деле". В 1624 г. старец Воронежского Карагодинского монастыря Иоанн извещал на игумена того же монастыря Варсонофея: «В нынешнем де во 133 г. до Филиппова поста за неделю, призвав его игумен Варсонофей и дьякон Герасим к себе в келью, и в келье били и под пол сажали, и доскою давили, и по доске качучи и пляшучи, пели "радуйся царь Иудейский, твое царство пришло".»<sup>174</sup>

Пусть воронежские иноки и не играли в царя (по крайней мере, земного), элемент игры, хотя и довольно-таки кощунственной, здесь все же присутствует.

Очевидно, что все эти дела объединяет нечто общее. Это отнюдь не время, когда происходили зафиксированные в них события (скажем, масленица). Этим общим является их сущность: игра, маскарад, переодевание, на фоне которых возникает самозванчество. Ду-

<sup>172</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2453. Л. 92.

<sup>173</sup> Там же. Л. 100—101.

<sup>174</sup> Новомбергский Н. Указ. соч. № 23. С. 22.

мается, можно согласиться с М. Перри, писавшей об "игре в царя" в Тверском уезде: "Между прочим, не существует никаких свидетельств, что избрание самозванных царей было частью исконной русской масленичной традиции. Но поскольку элементы карнавала (маскарад, переодевание, игра) были присущи одновременно и масленичным обрядам, и самозванчеству, постольку вполне естественно, что самозванчество могло возникать именно в это время года"<sup>175</sup>. То есть суть не в масленице и масленичных ритуалах, а в таких элементах народной культуры, как маскарад, переодевание, игра, тесно связанных с самозванчеством — также немаловажным аспектом народной культуры XVII в.

Нужно оговориться, что временное, карнавальное переряживание в царя отнюдь не является чисто русским феноменом. Как пишет, например, крупнейший исследователь западноевропейской народной культуры средних веков и Ренессанса М.М. Бахтин, в средние века "бытовые пирушки не обходились без элементов смеховой организации, — например, избрания на время пира королей и королев "для смеха" ("*roi pour rire*")"<sup>176</sup> (не этим ли, среди прочего, объясняется столь часто лишенное всяких видимых мотивов наименование себя или кого-либо из присутствующих "царем" на русских "бытовых пирушках" XVII в.?). И далее: "Одним из обязательных моментов народно-праздничного веселья было *п е р е о д е в а н и е* (здесь и далее разрядка автора. — П.Л.), т.е. *о б н о в л е н и е* одежд и своего социального образа. Другим существенным моментом было перемещение иерархического верха в низ: шута объявляли королем, на праздниках дураков избирали шутовского аббата, епископа, архиепископа, а в церквах, непосредственно подведомственных папе — даже шутовского папу. Эти шутовские иерархи и служили шутовскую мессу; на многих праздниках обязательно избирались эфемерные (однодневные) короли и королевь праздника, например, в праздник королей ("бобовый король"), в праздник св. Валентина. Избрание таких эфемерных королей ("*roi pour rire*") особенно было распространено во Франции, где почти каждая бытовая пирушка имела своего короля и королеву. От надевания одежды наизнанку и штанов на голову до избрания шутовских королей и пап действует одна и та же топографическая логика: *п е р е м е с т и т ь* верх в низ, сбросить высокое и старое — готовое и завершенное — в материально-телесную преисподнюю для смерти и нового рождения"<sup>177</sup>. Причем первые сведения об увенча-

<sup>175</sup> Perrie M. *Op. cit.* P. 236.

<sup>176</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 10.

<sup>177</sup> Там же. С. 94.

нии и развенчании карнавального "царя" относятся еще к древнеримским сатурналиям<sup>178</sup>.

Исключительно характерно, что, по М.М. Бахтину, "некоторые карнавальные формы прямо являются пародией на церковный культ", а главный герой его работы, Рабле, в своем творчестве использовал "евангельскую историю шутовского увенчания и развенчания, избиения и осмеяния "царя иудейского"<sup>179</sup>. Здесь просматривается очевидная параллель с упоминавшейся выше "игрой" иноков воронежского монастыря в 1624 г.

Возникает вопрос. Раз речь идет об "игре", то можно ли связанные с ней сюжеты, отразившиеся в следственных делах о "непригожих речах", рассматривать в связи с народными *социально-политическими* представлениями или народным самозванчеством? Не есть ли все это лишь безобидные развлечения, что-то вроде современной игры в "царя горы"? Думается, что дело обстоит гораздо сложнее. Выше уже говорилось о том, как, на первый взгляд, безобидное наименование отцом своего маленького сына "царскими семянами" могло привести к вполне реальному самозванчеству. То же самое, в еще большей степени, должно быть отнесено и к "игре в царя", тем более, что, как подчеркивал М.М. Бахтин, средневековый карнавал в отличие от современных праздников и игр "... был не художественной театрално-зрелищной формой, а как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала)"<sup>180</sup>. Впрочем, все эти проблемы требуют дальнейшего изучения.

Итак, на основе вышесказанного можно сделать определенные выводы.

1. Самозванчество в России XVII в. было массовым явлением, распространенным среди всех слоев русского общества в течение всего столетия. Оно существовало в самых разных формах и разновидностях, изменявшихся в зависимости от конкретной исторической ситуации или просто в силу случайных факторов. В связи с этим не имеет никакого смысла укоренившийся в отечественной историографии подсчет самозванцев. Речь может идти только об интенсивности этого явления в тот или иной период. Выражаясь языком О.Г. Усенко, самозванчество в России XVII в. было не патологией, а нормой.

2. Самозванчество представляло собой не какую-либо четкую и разработанную "социально-утопическую легенду", состоявшую из неких определенных структур и мотивов. Это был сложный, доста-

<sup>178</sup> Там же. С. 221.

<sup>179</sup> Там же. С. 11, 221.

<sup>180</sup> Там же. С. 12.

точно аморфный комплекс представлений, содержание и характер которых были социально обусловлены.

3. Самозванчество основывалось на народных представлениях о государственной власти, стержнем которых была идея о царе как о сакральной ценности высочайшего значения, уступающей только Богу. В силу этого различия между монархом и подвластными ему людьми носили в русском сознании принципиальный, сущностный характер. Таким образом, любые претензии отдельного человека на нечто, выделяющее его из общей массы (например, на те или иные права, привилегии, особый статус и т.д.), могли быть оправданы только на основе сопоставления с царем. В крайних случаях это приводило к отождествлению с царем или лицами царского рода.

4. Важным источником самозванчества были сохранявшиеся в России XVII в. элементы традиционного, мифологического сознания, выражавшиеся, в частности, в так называемом "мифологическом отождествлении". Это сознание было основано не на современных принципах логики и рационализма, а на совершенно иных представлениях.

5. Парадоксальным, на первый взгляд, образом, именно исключительно сильная царская власть, существовавшая в России XVII в., порождала самозванчество. Иначе говоря, логика многих самозванцев была приблизительно такова: раз ничего нельзя сделать без воли царя, то я сам царь. Таким образом, вопреки К.В. Чистову и ряду других исследователей, самозванчество, по всей видимости, не связано непосредственно с крепостничеством; это социально-психологическое явление было неизбежным следствием общественного строя России того времени в целом.

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЦАРЕ И ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ XVII в.

и всей достаточно богатой палитре народных представлений о государственной власти, отразившихся в следственных делах о «непригожих речах», следует признать, что эти материалы в силу тех указывавшихся выше особенностей не в состоянии дать на все вопросы, интересующие исследователя. Основные недостатки этого типа источников могут быть сведены к двум основным проблемам.

Отмечавшаяся выше определенная отрывочность подавляющего большинства зафиксированных в следственных делах высказываний приводит к тому, что очень часто бывает трудно воссоздать их внутреннюю логику, тем более — понять, на основе каких более ранних социально-политических представлений возникли эти высказывания. Отсутствие широкого контекста вынуждает в ряде случаев буквально гадать, что могли бы значить те или иные «непригожие речи».

Вследствие этого содержащиеся в данных материалах инвективы в адрес царя чаще всего никак не обосновываются. Обвиняемые, в свою очередь, пытались всячески откеститься от своих слов, объяснить их «заблуждением», «простотой» или, на худой конец, «пьянским обычаем». В результате, хотя следственные дела полны упреков по адресу носителя высшей государственной власти по весьма различным поводам, из них практически невозможно узнать, как люди воспринимали царя, не соответствующего идеальному образу, как ситуация влияла на их систему представлений.

Эти проблемы (как и некоторые другие) могут быть разрешены только с использованием источников другого типа. Думается, в данном случае могут быть использованы старообрядческие сочинения XVII в. Ведь они полностью лишены отмеченных выше недостатков, характерных для следственных дел о «непригожих речах». Их особая ценность для нашей темы заключается и в том, что по существу эти сочинения явились следствием прямого столкновения специфического варианта народных представлений с официальной идеологией. В отношении к «неправильно» ведущему себя царю возникает в

них совершенно естественно и обсуждается очень широко. Встает, однако, вопрос. Можно ли считать, представления, отразившиеся в старообрядческих сочинениях XVII в., народными и, если да, то в каком смысле? В целом, на наш взгляд, авторы старообрядческих сочинений XVII в. и в социальном, и в духовном отношении, безусловно, ближе к народным массам, чем к верхам общества. Действительно, в своем подавляющем большинстве это были выходцы из провинциального приходского духовенства, по образу жизни часто мало чем отличавшегося от собственной паствы<sup>1</sup>. В отличие от многих представителей верхов и тем более их идеологов — в большинстве своем выходцев из Западной Руси, носителей иной, чем в Московском государстве, культуры, они находились с народом в одном культурном поле и говорили с ним на одном языке. По существу, речь идет об уникальном для России своеобразном историческом эксперименте — возникновении более или менее разработанной народной идеологии, противостоявшей официальной. Причем, как мы увидим ниже, у этой идеологии был, помимо чисто религиозного, и политический аспект, игравший чрезвычайно существенную роль в общем старообрядческом мировоззрении. В этом состоит особая, принципиальная важность старообрядческих сочинений XVII в. для нашей темы. Дело в том, что, столкнувшись с необходимостью опровергать "ересь" никониан, их авторы были вынуждены задумываться над многими встававшими перед ними в этой связи идеологическими и духовными вопросами и стараться давать на них четкие и последовательные ответы. И, если в случае с "непригожими речами" мы имели дело лишь с намеками, пусть иногда и чрезвычайно красноречивыми, то в старообрядческих сочинениях народные представления преобразуются уже в некие общественно-политические доктрины. Поэтому старообрядческие сочинения позволяют как бы раскрыть механизм так называемого "народного монархизма", показать его внутреннюю логику (насколько вообще можно говорить о логике применительно к мировоззрению средневековых книжников).

Еще одно обстоятельство, обуславливающее необходимость рассмотрения творчества старообрядческих писателей XVII в. в рамках настоящего исследования, заключается в том, что, как будет показано ниже, в отечественной историографии существует мощная тенденция, утверждающая, что старообрядческая идеология отличалась последовательно *антицаристской* направленностью. Если это так, то вышеизложенные выводы о принципиальной невозможности для народного сознания XVII в. выработки действительно антимонар-

<sup>1</sup> См. об этом: Анкудинова Л.Е. Социальный состав первых раскольников // Вестн. ЛГУ. 1956. № 14. Вып. 3.



ческих идей, могут быть поставлены под вопрос. Поэтому без учения памятников старообрядческой письменности этого периода делать окончательные выводы об основных закономерностях, свойственных народным социально-политическим представлениям VII в., было бы преждевременно.

Разумеется, специфические особенности старообрядческого мировоззрения должны приниматься во внимание: многие его аспекты могли не соответствовать народным представлениям. Например, в силу самого характера раскольнического движения, его стержнем являлась церковно-религиозная проблематика, а все остальные вопросы стояли как бы на втором плане, что могло быть в такой степени не присуще представлениям широких народных масс. Кроме того, общий образовательный уровень, начитанность, прекрасное знание "божественных писаний", — все это выделяло "расколуучие" из общей народной массы. Это следует постоянно иметь в виду. Однако общая структура социально-политических представлений авторов старообрядческих сочинений и высказываний, назывшихся в "непригожих речах" была сходной. Как мы увидим ниже, это просматривается на множестве примеров, будь то представление о связи царя с Богом, сакрализация монаршей особы, идея о существовании определенных пределов царской власти и т.д. Более того, многие представления, традиционно считающиеся чисто старообрядческими, возникли еще до Раскола. Это касается даже такой центральной для старообрядческого мировоззрения мысли, как идея о наступлении в стране "последних времен". Как указывалось выше, подобные слухи бытовали и в XVII в. до никоновских реформ, и даже раньше — в XVI в.

Необходимо сделать и еще одно предварительное замечание. В данном случае нас прежде всего интересует не "история идей" и не зачатки социально-политических представлений авторов старообрядческих сочинений. Они будут рассматриваться как целостное явление, все элементы которого находятся друг с другом в живой и исторически обусловленной взаимосвязи. При этом, естественно, иметь в виду, что подавляющее большинство этих элементов, взятых их по отдельности, не было "изобретено" старообрядцами, почерпнуто ими из богатейшей сокровищницы православной античной и русской письменности. Проблема "корней", "источников", "предшественников" старообрядческих социально-политических представлений может и должна быть предметом отдельного исследования<sup>2</sup>.

Характерно, что сама постановка вопроса о социально-политических представлениях авторов старообрядческих сочинений

<sup>2</sup> Некоторые замечания по этому поводу см. также ниже.

XVII в. долгое время являлась дискуссионной. В русской дореволюционной историографии она как таковая прямо не ставилась. Однако отдельные аспекты этой темы затрагивались в ходе споров о характере и причинах раскола, которые разворачивались в XIX — начале XX в.

Значительная часть дореволюционных исследователей раскола, большинство которых было связано с официальной церковью, имела своей главной целью обличение старообрядцев, показ их идеологической и культурной отсталости по сравнению с инициаторами церковных реформ, полной исторической обреченности староверия. В этой связи раскол оценивался как движение исключительно религиозное, вызванное непониманием и упрямым нежеланием понять и принять никоновские "новины". При этом причиной этого нежелания признавалась необразованность, ограниченность раскольников, приведшая к формированию у них "ложной" идеи о том, что последняя буква богослужебных книг, самый незначительный обряд имеют столь же огромное значение, как и наиглавнейший православный догмат. Вообще, историки тогда не задавались вопросом о принципиальной разнице рационалистического сознания нового времени и сознания средневекового. О мировоззрении расколоучителей — русских средневековых книжников — они фактически судили исходя из мысли о единстве человеческого сознания во все времена. Это неизбежно приводило к очень серьезным искажениям выводов. Так, идея о том, что старообрядцы якобы по причине собственной темноты и необразованности "не поняли" реформ Никона, является следствием именно этой мысли. Наиболее ярко эти взгляды проявились в работах Н.И. Субботина, прежде всего в комментариях к его "Материалам...". Помимо вышеупомянутой методологической односторонности, которая была в общем объективна и свойственна в той или иной степени всем историкам XIX — начала XX в., ему была присуща крайняя пристрастность по отношению к старообрядцам. Главная задача Н.И. Субботина — показать культурное убожество раскольников и их слепую приверженность мертвой букве. Его комментарии по сути дела не столько научное исследование, сколько последовательная попытка полностью дезавуировать раскол и его первых вождей.

Что касается отношения старообрядцев к царю, то большинство таких исследователей, полемизируя с появившимися на этот счет суждениями историков и публицистов народнического и демократического лагеря (см. ниже), всячески подчеркивали чисто религиозные мотивы возмущения раскольников. Они постоянно отмечали благоговение даже самых решительных расколоучителей перед фигурой царя. В.З. Белоликов, например, обращая внимание на большое количество челобитных старообрядцев царю Алексею

Михайловичу, писал: "Появление челобитных может свидетельствовать о том, что старообрядцы в принципе не были противниками царя и гражданского правительства, напротив, в своих челобитных они просят царской помощи и заступления. Тон челобитных в высшей степени почтительный к царю"<sup>3</sup>.

А П.С. Смирнов, автор тонких и глубоких исследований религиозных доктрин старообрядцев, цитируя произведения расколуучителей, искренне удивлялся тому, как некоторые историки публицисты могли прийти к выводу о социально-политическом характере раскольниковческого движения. Изучив огромное количество старообрядческой литературы XVII в., П.С. Смирнов пришел к выводу, "что в основе раскола лежали стремления исключительно религиозные". Далее П.С. Смирнов отмечает: "И во всех них старообрядческих памятниках. — П.А.) одна тенденция, одна краска. Ни одного слова против жизни государственной, ни одного намека на тяжесть социального строя, ни одного вздоха о порядках экономических"<sup>4</sup>.

Действительно, всего этого, вопреки мнению демократических историков XIX в. и значительного числа историков советских, нет в старообрядческих сочинениях XVII в. Здесь П.С. Смирнов, прекрасно знавший источники, совершенно прав. Но, как будет показано ниже, он, исходя из рационалистической, позитивистской концепции того, что представления всякого человека во все времена состоят из только определенных аспектов (политических, религиозных, социально-экономических), и не найдя в сочинениях расколуучителей никаких аспектов, кроме религиозных, не увидел, что эта схема совершенно неприменима к сознанию старообрядцев XVII в. Их представления строились на принципиально иной основе, и, если посмотреть на них в несколько другом ракурсе, то можно заметить, что отношение к царю и царской власти сыграло важнейшую роль в тезисе старообрядческой мысли и раскола как социально-религиозного движения.

Конечно, историки этого направления должны были как-то объяснить тот факт, что на определенном этапе многие старообрядцы изменили свое отношение к царю, подвергли его резкой критике. Автор наиболее серьезного и обстоятельного исследования оловецкого восстания И.Я. Сырцов отмечает, что постепенно отношение воловецких иноков к царю ухудшалось; в результате это и привело к отказу от молитвы за государя. Но попытки

<sup>3</sup> Белоликов В.Э. Историко-критический разбор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества. Киев, 1903. С. 38.

<sup>4</sup> Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе XVII в., СПб., 1898. XXIX.

проанализировать причины такой эволюции отношения соловецких монахов к царю он не предпринимает. И.Я. Сырцов вообще считает, что "...главным мотивом в истории соловецкого возмущения от начала его до конца были воспитанные привилегированными условиями соловецкой жизни и возбужденные случайным столкновением с правительством духовным и гражданским личные страсти..."<sup>5</sup>

Теория "личных страстей" и "случайного столкновения" не выдерживает никакой критики, хотя бы потому, что похожая эволюция представлений была свойственна в то время не только соловецким инокам, а практически всем старообрядческим писателям. Но само это "психологическое" объяснение показывает, что в рамках существовавшей в конце XIX в. научной методологии решить проблему представлений старообрядцев о царе и царской власти и их эволюции было невозможно.

Несколько иначе подходил к этой проблеме Н.Ф. Каптерев. В своих работах по истории церковных реформ второй половины XVII в. он полностью опроверг концепцию о том, что старообрядцы были слепо преданы якобы искаженным в России обрядам. Он доказал, что обряды, которым следовали раскольники (например, двуперстное знамение), были просто более древними. Русские приняли их от греков в X в., а в Византии впоследствии эти обряды изменились. Таким образом, Никон вовсе не восстанавливал "истинные", древние греческие обряды, а лишь приводил в соответствие русскую богослужебную практику с современной ему греческой. В результате исследований Н.Ф. Каптерева все идеи клерикальной историографии о темноте и невежестве старообрядцев оказались под большим вопросом.

Собственно мировоззрением старообрядцев и их социально-политическими взглядами Н.Ф. Каптерев не занимался. Однако в своем главном труде "Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович" он посвящает две главы характеристике двух виднейших деятелей начального этапа раскола: Ивана Неронова и протопопа Аввакума. В этих главах он предпринимает попытку проанализировать их взгляды на царя и царскую власть. Н.Ф. Каптерев сделал несколько важных наблюдений. Так, он обратил внимание на чрезвычайно почтительное отношение Ивана Неронова к царю и к самому институту царской власти. Он также отметил то, что отношение Аввакума к царю претерпело в 60–70-е гг. значительные изменения и попытался объяснить это. Он также, пожалуй, впервые поставил вопрос об отношении старообрядцев к правам и обязан-

<sup>5</sup> Сырцов И.Я. Возмущение соловецких иноков-старообрядцев в XVII в. Кострома, 1888. С. 310–311.

ностям царя в православной церкви, о том, как, с точки зрения старообрядцев, соотносились "священство" и "царство".

Думается, однако, что со многими выводами Н.Ф. Каптерева нельзя согласиться. Исследователь совершенно справедливо полагал, что старообрядцы придавали огромное значение царской власти, относились к фигуре царя с пиететом и благоговением, или, как они писали сами, "трепетно и страшно". Однако представляется, что, несколько упрощенно толкуя источники, Н.Ф. Каптерев впадает в некоторые преувеличения. Он пишет об Иване Неронове, что тот ...царскую власть считает выше духовной, она, по его мнению, должна исправлять и вершить и все церковные дела"<sup>6</sup>.

В словах Н.Ф. Каптерева о протопопе Аввакуме ярче всего проявляются эти преувеличения. Отмечая изменившееся в 70-е годы XVII в. отношение Аввакума к Алексею Михайловичу, Н.Ф. Каптерев пишет: "Аввакум, до самого последнего времени, видел главную опору... только в царе... почему он всячески и побуждает царя взять в свое исключительное ведение все церковные дела и вывести их по своему царскому усмотрению, не обращая внимания к архиереям. Но когда наконец Аввакум увидел и убедился, что царь... всячески заботится об укреплении церковной реформы и об окончательном признании ее всей церковью, он сейчас же меняет свой взгляд на отношение царя к церковным делам и уже заявляет перь, что царь не имеет никакого права и никак не должен правлять и руководить церковными делами..."<sup>7</sup>

По Каптереву, протопоп Аввакум выглядит чуть ли не своеобразным политическим прагматиком, в зависимости от ситуации пользовавшимся разными идеологическими прикрытиями и менявшим их с легкостью. Все это, как будет показано ниже, совершенно соответствует действительности. В данном случае, не проанализировав весь комплекс представлений старообрядцев, Н.Ф. Каптерев не обратил внимания на то, что собственно базисные представления Аввакума о соотношении светской и духовной властей не менялись, в различных социально-политических ситуациях Аввакум делал акцент на разных их сторонах. Вообще, представления старообрядцев о правах и обязанностях монарха по отношению к церкви были, думается, гораздо сложнее, чем полагал Н.Ф. Каптерев.

Специальный раздел своего главного труда посвятил "политическому учению раскола" исследователь древнерусских политических учений В.Е. Вальденберг. Историк выделяет сердцевину

<sup>6</sup> Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев-ад, 1909. Т. 1. С. 285.

<sup>7</sup> Там же. С. 358.

политических представлений старообрядцев. Он пишет: "Раскольнические произведения считают Русь хранилищем благочестия и русского царя — блюстителем правоправия"<sup>8</sup>.

В.Е. Вальденберг первым поставил вопрос и о представлениях старообрядцев о пределах царской власти. Если большинство исследователей раскола считало, что старообрядцы были сторонниками полной неограниченности царской власти, то В.Е. Вальденберг пришел к другому выводу. По его мнению, в основе представлений раскольников о пределах царской власти лежала идея о том, что "царь должен действовать по правде, в согласии с законом... для царя обязательны те же нравственные законы, которые обязательны для всех людей"<sup>9</sup>.

При этом, полагает исследователь, главным критерием должного поведения царя оставалось следование старой русской вере. В.Е. Вальденберг подчеркивает: "Политическое учение раскола признавало за царем значение защитника православия и границу его власти видело, отчасти, в законе правды, а главным образом — в самой православной вере"<sup>10</sup>.

Небольшой раздел прекрасной работы В.Е. Вальденберга — пожалуй, самое глубокое в дореволюционной историографии исследование политических взглядов старообрядцев. К сожалению, назвав некоторые пределы царской власти, существовавшие в сознании старообрядцев, В.Е. Вальденберг не раскрыл подробно их содержания. К тому же он пользовался при характеристике "политического учения раскола" в основном сочинениями Аввакума, чего, конечно, совершенно недостаточно. С другой стороны, В.Е. Вальденберг подошел ко взглядам старообрядцев как к явлению статическому, не показав и не объяснив их эволюции.

До революции было также создано значительное число конкретных исследований, посвященных различным частным аспектам истории раскола, отдельным персоналиям. Особое внимание исследователей привлекала колоритная фигура протопопа Аввакума. Однако в выводах о мировоззрении раскольников исследователи конкретных сюжетов шли за концепциями Н.И. Субботина, П.С. Смирнова, Н.Ф. Каптерева и др.<sup>11</sup>

В дореволюционной историографии существовало и другое направление, рассматривавшее историю раскола как историю народ-

<sup>8</sup> Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы. Пг., 1916. С. 399.

<sup>9</sup> Там же. С. 400.

<sup>10</sup> Там же. С. 412.

<sup>11</sup> См., например, Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственного развития русского общества XVII в. СПб., 1898; Румянцев И. Никита Константинович Добрынин ("Пустосвят"). Сергиев Посад, 1916.

ой борьбы против политического режима. Основателем этого направления является А.П. Шапов — историк, близкий к демократическим и народническим кругам. В своей первой работе, вышедшей в 1859 г., он пришел к мысли, что раскол, наряду с другими народными движениями, был проявлением борьбы народа за свободное развитие "начал общинной жизни", которые заключались "духе мирской инициативы и мирской круговой поруки"<sup>12</sup>.

В более поздних работах взгляды А.П. Шапова на раскол стали еще более радикальными. Он стал уже прямо писать о расколе как о жизни противогосударственном<sup>13</sup>.

Суждения А.П. Шапова о расколе поддержала сразу целая группа историков и публицистов народнического толка, искавших в раскольниках предшественников и союзников своей политической борьбы (В. Андреев, Н. Аристов, И. Юзов и др.). Зачастую они еще более огрубляли и примитивизировали и без того достаточно тенденциозные выводы А.П. Шапова. А С.П. Мельгунов, например, в своем популярном очерке об Аввакуме назвал протопопа проповедником веротерпимости и пришел к совершенно анекдотическому выводу о том, что якобы "...Аввакум высказывает... великую мысль для своего времени, мысль, до которой дошли и теперь немногие. Церковь и государство должны быть разделены"<sup>14</sup>.

Неизвестно, на каком основании С.П. Мельгунов приписал средневековому книжнику идею политических публицистов начала XIX в. Думается, что это типичный случай, когда желаемое выдается за действительное. Перефразируя высказывание известного французского историка Л. Февра, можно сказать, что протопоп Аввакум, предлагающий отделить церковь от государства, не более правдоподобен, чем "Диоген с зонтиком или Марс с пулеметом"<sup>15</sup>.

Подобные работы вызывали справедливую критику не только со стороны профессиональных историков, но даже и со стороны современников, близких по политическим убеждениям<sup>16</sup>.

Однако концепции А.П. Шапова и его последователей об "антигосударственном" характере раскола оказали существенное влияние на формирование советской историографии.

Первые серьезные исследования мировоззрения старообрядцев в советской историографии появились в 50—60-е гг. К изучению

<sup>12</sup> См. Шапов А.П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII и в половине XVIII в. Казань, 1859.

<sup>13</sup> См. Шапов А.П. Земство и раскол // Соч. СПб., 1906.

<sup>14</sup> Мельгунов С.П. Великий подвижник протопоп Аввакум. М., 1917. С. 28.

<sup>15</sup> Febvre L. Le probleme de l'incroyance au 16-e siècle: La religion de Rabelais. 1942. P. 382.

<sup>16</sup> См. Харламов И. Идеализаторы раскола // Дело. 1881. № 8—9.

старообрядческих сочинений обратились тогда филологи и литературоведы. Особое внимание они уделяли творчеству протопопа Аввакума — наиболее яркого старообрядческого писателя XVII в. К сожалению, акцент именно на трудах Аввакума и экстраполяция выводов, полученных при их изучении, на мировоззрение всех раскольников неминуемо приводили к определенным искажениям и неполноте, так как некоторые его взгляды были нетипичны для основной массы старообрядческих авторов.

Обобщая, можно сказать, что преобладающей в это время была концепция, согласно которой в отношении старообрядцев к царю и царской власти проявились демократические настроения русского крестьянства и посадских людей. Религия признавалась своеобразной формой, оболочкой, под которой в условиях господства средневекового мировоззрения таился социальный и антифеодальный протест.

Так, Л.Е. Анкудинова писала: "Их (старообрядцев. — П.Л.) религиозная ограниченность и юродствующий фанатизм не могли помешать современникам увидеть в них людей, отрицавших никонина попа и царского воеводу"<sup>17</sup>.

Н.С. Сарафанова, почти дословно повторяя В.Е. Вальденберга, писала об Аввакуме: "Требование обязательности для всех одних и тех же нравственных норм Аввакум распространял и на самого царя. Безбоязненное уравнивание перед богом Алексея Михайловича со всеми его подданными... давало Аввакуму моральное право судить царя и осуждать его поведение"<sup>18</sup>.

Думается, что Н.С. Сарафанова несколько односторонне толкует здесь фразу из так называемой "Пятой челобитной Аввакума: "Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть божий", обращая внимание только на вторую ее часть. Представляется, что причины, по которым Аввакум считал себя вправе осуждать царя, лежат в иной плоскости. Что касается идеи о равенстве всех смертных перед Господом Богом, то это не открытие Аввакума, а общее место всей русской средневековой книжности.

А В.Е. Гусев в статье о "Житии" протопопа Аввакума пришел к весьма парадоксальному заключению о том, что это произведение объективно носит антирелигиозный характер. В.Е. Гусев писал: "В образе Аввакума и в "Житии" в целом отразилось основное противоречие социальной практики и психологии демократических слоев той эпохи — религиозное выражение социального протеста, когда форма

<sup>17</sup> Анкудинова Л.Е. Общественно-политические взгляды первых раскольников и народные массы // Учен. зап. ЛГУ. Л., 1959. № 270. Сер. историч. наук. Вып. 32. С. 72.

<sup>18</sup> Сарафанова (Демкова) Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1958. Т. 14. С. 388.



часто скрывала содержание... Но объективно в пафосе борьбы, выраженном в "Житии" с предельной страстью, угадывается действительное содержание движения, в сущности своей враждебной религии..."<sup>19</sup>

Вообще, тенденция судить на основании трудов какого-либо одного старообрядческого автора XVII в. о мировоззрении всех старообрядцев оставалась, к сожалению, преобладающей в отечественной историографии. Обычно в этой роли выступали труды протопопа Аввакума. Однако появляются и исключения. Так, А.С. Елеонская рассматривала представления старообрядцев о соотношении "священства", и "царства" на примере челобитных царю Ивана Неронова. Помимо совершенно справедливых и тонких замечаний, например, о том, что "царь у Неронова по существу не свободен в своих поступках"<sup>20</sup>, в ее работе содержатся некоторые, на наш взгляд, не вполне верные выводы. Так, упрощением выглядят ее слова, явно повторяющие Каптерева, о том, что Неронов "высказывает мнение о божественной власти царя, которая никем и ничем не может быть ограничена"<sup>21</sup>. Более того, даже в наши дни современная исследовательница старообрядческой публицистики Л.В. Титова, много сделавшая для изучения трудов крупнейшего и до сих пор недостаточно оцененного старообрядческого автора дьякона Федора Иванова, считает возможным написать: "Решая эту проблему (отношение первых расколуучителей к царской власти. — П.Л.), мы будем опираться в основном на сочинения дьякона Федора, одного из образованных книжников своего времени"<sup>22</sup>, без всяких оговорок о том, насколько представления ее героя могут быть восторженны всем расколуучителям.

Одним из наиболее глубоких советских исследователей старообрядческой мысли является А.Н. Робинсон. При том, что он также считал раскол демократическим движением и рассматривал протопопа Аввакума как писателя "демократического лагеря"<sup>23</sup>, его суждения о социально-политических взглядах старообрядцев гораздо более взвешенные. А.Н. Робинсон фактически впервые во всей российской историографии поставил проблему социально-политических

<sup>19</sup> Гусев В.Е. "Житие" протопопа Аввакума — произведение демократической литературы XVII в. // Там же. С. 384.

<sup>20</sup> Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII в. М., 1978. С. 72.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Титова Л.В. Отношение старообрядческих писателей XVII в. к царской власти (дьякон Федор и царь Алексей Михайлович) // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 1.

<sup>23</sup> Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974. С. 244.

представлений старообрядцев и обратил в связи с этим внимание на некоторые их существенные аспекты. Исследователь писал: «Отрицание церковно-религиозных оснований самодержавного абсолютизма содействовало возникновению в сознании Аввакума двух взаимосвязанных социально-идеологических проблем: об ответственности царя не только перед богом, но и перед людьми, и о грядущем суде над царем, как и над всяким "рабом божьим"»<sup>24</sup>.

К сожалению, А.Н. Робинсон не стал подробнее разрабатывать эту проблему, но даже эти выводы, полученные при изучении трудов в основном протопопа Аввакума, представляют значительный интерес.

Видный советский исследователь старообрядчества Н.Н. Покровский и его последователи, в известном смысле продолжая традиции народнической историографии, в своих работах постоянно подчеркивают бунтарский, антисистемный характер политических представлений раскольников. Во многих трудах уральских и сибирских историков проводится мысль о том, что раскол вовсе не был пассивным движением в политическом смысле, что старообрядческие писатели отражали в своих сочинениях социальный протест народных масс<sup>25</sup>.

А Н.Н. Покровский и В.А. Александров считают проявлением социального протеста распространение в конце рассматриваемого периода в старообрядческой письменности суждений о том, что потворствующий никонианам царь является слугой или предтечей Антихриста. По их мнению, "политические выводы из старообрядческой эсхатологии разрушали традиционное мирское отношение к государю, объявленному теперь нечестивцем, слугой или предшественником Антихриста, а то и самим Антихристом"<sup>26</sup>.

Вместе с тем некоторые советские исследователи либо вообще отрицали "демократический" характер раскола и мировоззрения его вождей, либо существенно ограничивали его демократизм. Так, В.С. Румянцева писала: «Социальная база "боголюбцев" в борьбе против верховной власти была узкой: представляя интересы главным образом белого духовенства и верхушки посада, они возглавили староверческое направление в расколе (В.С. Румянцева полагает, что в расколе было два направления: "староверческое" и собственно

<sup>24</sup> Он же. Творчество Аввакума и Епифания — русских писателей XVII в. // Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 32.

<sup>25</sup> См.: Шашков А.Т. Изучение урало-сибирского старообрядчества второй половины XVII — начала XVIII в. в отечественной историографии // Историография общественной мысли дореволюционного Урала. Свердловск, 1988.

<sup>26</sup> Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество: Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991. С. 340.

раскольническое — народное. — П.Л.). Но их политический протест под религиозной оболочкой оказался сильным и действенным потому, что был поддержан народными массами"<sup>27</sup>.

А А.И. Рогов вообще считал идеологию расколоучителей реакционной<sup>28</sup>.

Особое место в отечественной историографии последнего периода занимает так называемая "семиотическая школа", в методологическом отношении основывающаяся на идеях Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского о "знаковых системах". Ее сторонники рассматривают историю как смену различных знаковых систем и через эту призму исследуют эволюцию общественных представлений<sup>29</sup>.

В своих статьях Б.А. Успенский пришел к важнейшему выводу о том, что прежде, чем судить о каких-либо взглядах русских людей в течение какого-либо исторического периода, необходимо сначала проанализировать всю их систему представлений, весь их стиль мышления, которые могут оказаться (и как правило оказываются) совсем не похожими на современные. Иными словами, для того, чтобы правильно понять сочинения старообрядцев, надо постараться прочесть их глазами людей XVII, а не XX в. Только таким образом можно избежать анахронизма и модернизации.

С точки зрения столкновения двух принципиально разных систем представлений Б.А. Успенский оценивает и всю историю раскола, и эволюцию отношения старообрядцев к царю. Начавшая проникать в Россию в XVII в. барочная культура с ее сложной системой метафор требовала "конвенционального (т.е. условного) отношения к знаку" (В.М. Живов, Б.А. Успенский). Массы русского населения таким отношением не обладали и воспринимали такие метафоры буквально. Так, русские часто не понимали условность панегириков царю, создаваемых знакомыми с барочной культурой выходцами из южнорусских и западнорусских земель, в которых царь мог именоваться "богом". Для русских это было дикостью, кощунством. В этом Б.А. Успенский и видит психологическую основу старообрядчества.

Однако целостного анализа представлений старообрядцев о царе и царской власти Б.А. Успенский не проводит. Более того, его отдельные суждения по этому поводу выглядят сомнительными. Так, впадая в другую крайность по сравнению с историками, считавшими старообрядческую мысль идеологией социального про-

<sup>27</sup> Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 97—98.

<sup>28</sup> См.: Рогов А.И. Народные массы и религиозные движения в России второй половины XVII в. // Вопр. истории. 1973. № 4.

<sup>29</sup> См.: Успенский Б.А. История и семиотика // Избр. тр. М., 1994. Т. 1. С. 9—50.

теста, он пишет: "...раскол был связан прежде всего с проблемами языка и именно здесь проявляется семиотический конфликт двух культурных традиций"<sup>30</sup>.

Думается, что даже если трактовать понятие "проблемы языка" расширительно, как это делает Б.А. Успенский, это все же некоторое упрощение. Кроме того, и в исследовании старообрядчества проявились уже отмечавшиеся особенности его методологии, основанной на абстрагировании от возможных различий систем представлений разных социальных слоев и групп общества. Но ведь, как мы увидим ниже, даже социально-политические представления авторов старообрядческих сочинений XVII в., единые в основном, в ряде случаев сильно отличаются друг от друга.

Что входит в понятие "старообрядческие сочинения"? Под старообрядческими сочинениями понимаются все произведения, написанные в указанный период противниками никоновских реформ. Нами была сделана попытка привлечь максимальное количество известных на сегодняшний день старообрядческих сочинений XVII в., как опубликованных, так и неопубликованных. В принципе, можно согласиться с высказывавшимся в историографии соображением о существовании в XVII в. трех основных центров старообрядческой мысли, откуда происходит львиная доля письменной продукции раскольников. Необходимо только помнить, что это разделение на центры условно, так как в действительности очень часто один и тот же видный расколоучитель в разное время мог быть представителем двух или даже всех трех таких центров. Например, инок Епифаний сначала был соловецким монахом, потом отправился в Москву, где, конечно, успел принять участие в деятельности местной старообрядческой общины, а кончил свои дни он, как известно, в Пустозерске, вместе с тремя собратьями по борьбе. Отнести его однозначно к какому-либо из центров абсолютно невозможно не только по чисто формальным признакам. Важнейшее произведение Епифания, автобиографическое "Житие", составлялось им не одновременно, а было итогом долгого предварительного творчества, и трудно сказать, какие именно впечатления в большей степени повлияли на духовное формирование инока. Однако, безусловно, разделение на старообрядческие центры имеет свой смысл для удобства классификации.

1) *Московский центр*. Несмотря на то, что главные события первоначальной истории раскола произошли в Москве, общее число старообрядческих произведений, созданных в столице, сравнительно невелико. Дело в том, что видные расколоучители, как правило,

<sup>30</sup> Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII в. // Там же. С. 352.

долго не задерживались в Москве — они обычно, не успев начать активной публицистической деятельности, отправлялись в ссылки. Специальному рассмотрению подвергались многочисленные сочинения инока Авраамия, сожженного весной 1672 г. в Москве на Болотной площади, и до сих пор не опубликованная "Книга" Спиридона Потемкина. Большое внимание уделяется произведениям первых расколоучителей, которые на соборе 1666/67 г. "покаялись" и присоединились к официальной церкви (Иван Неронов, игумен Феоктист, Никита Добрынин "Пустосвят", Антоний Муромский и др.). Сюда же можно отнести и "Историю о вере" Саввы Романова — памятник, отразивший события, связанные с выступлением стрельцов и старообрядцев в Москве в 1682 г.

2) *Соловецкий монастырь*. Использовались все сочинения соловецких иноков, изданные Н.И. Субботиным в третьем томе "Материалов...", а также все известные произведения "последнего оставца соловецкого" дьякона Игнатия. Важнейшим источником являются труды соловецкого монаха Герасима Фирсова — единственного старообрядца, от которого сохранились сочинения, написанные до начала никоновских реформ. Использовалось и чрезвычайно интересное, обширное соловецкое сочинение "Сказание... о новых книгах", в создании которого, по всей видимости, приняли участие такие выдающиеся "столпы" соловецкого возмущения, как бывший саввино-сторожевский архимандрит Никанор и казначей Геронтий.

3) *Пустозерск*. Ни одна из серьезных проблем, связанных с историей раскола, не может быть решена без всестороннего изучения трудов четырех пустозерских узников: протопопа Аввакума, инока Елифания, священника Лазаря и дьякона Федора, которые они создали в течение 14-ти лет совместного заключения. За это время они написали множество произведений самого разного характера, и их творчество было насильственно прервано лишь в 1682 г., когда они были подвергнуты мучительной казни.

Кроме того, используются некоторые анонимные старообрядческие сочинения и сочинения, чье авторство твердо не установлено.

Помимо сочинений собственно старообрядцев, в число источников включаются произведения также некоторых деятелей, близких к расколу, например, послания и челобитные епископа Александра Вятского и "росписи" патриаршего подьяка Федора Трофимова, поскольку в них часто отражаются весьма интересные представления о царе и царской власти, несомненно, свойственные подавляющему большинству раскольников.

Такое широкое привлечение материалов вызвано необходимостью обеспечить как можно большую репрезентативность. Во многих работах, как дореволюционных, так и советских, далеко

идущие выводы о мировоззрении старообрядцев делались зачастую на основании ограниченного круга источников. Как правило, это были произведения протопопа Аввакума. Но, как будет показано ниже, этого совершенно недостаточно. Более того, акцент только на трудах какого-либо одного старообрядческого писателя неизбежно приводит к неверным или неточным выводам. Несмотря на то, что основные, базисные элементы были общими у всех старообрядцев, какие-то конкретные взгляды могли различаться, подчас очень существенно. Поэтому для получения адекватных результатов нужно сначала подвергнуть тщательному изучению как можно большее количество произведений раскольников, а затем, сравнив их, выделить присущие им общие моменты.

В то же время как правило не будут рассматриваться такие популярные среди историков раскола источники, как разного рода доносы на видных старообрядцев, расспросные речи участников Соловецкого восстания, показания раскольников на церковном соборе 1666/67 г. и т.п. Это связано с тем, что трудно судить, насколько в таких источниках отражались действительные взгляды старообрядцев. Авторы доносов, например, постоянно подчеркивали и преувеличивали антигосударственные и "антицаристские" настроения раскольников. То же самое стремились зафиксировать в своих записях лица, проводившие допросы старообрядцев. Некритическое использование такого рода материалов может привести к серьезным искажениям реального характера старообрядческого мировоззрения. Хотя, вне всякого сомнения, нельзя отрицать и того, что при правильном критическом изучении такого рода источники могут также оказаться весьма полезными, в том числе и для данной темы.

Большой массив старообрядческих сочинений можно условно разделить на несколько групп, отличающихся друг от друга по своему характеру, задачам, жанру и т.п. Каждая из этих групп требует учета своей специфики при использовании для решения поставленной проблемы.

Во-первых существенной частью старообрядческой письменности, особенно на ранних этапах ее развития, являются челобитные, адресованные царям Алексею Михайловичу (до 1676 г.) и Федору Алексеевичу (1676—1682). Старообрядческие челобитные представляют богатейший материал для данной темы, но при этом надо иметь в виду особенности этого весьма своеобразного жанра. Челобитные, как правило, писались по устойчивому шаблону, они полны штампов, общих мест. Кроме того, сам характер челобитных как документа, предназначенного для того, чтобы подействовать на царя, убедить его в чем-либо, определял и то, что в челобитных обычно о государе пишется с гораздо большим благоговением, чем в любых других материалах. Однако и сама жесткая структура

челобитных может иногда способствовать выяснению некоторых аспектов социально-политических представлений старообрядцев. Любое, даже самое незначительное изменение в этой структуре может уже свидетельствовать о многом. Так, эволюция отношения раскольников к царю Алексею Михайловичу очень хорошо просматривается по изменению текстов, казалось бы, формальных обращений к нему в начале челобитных.

Во-вторых, существует большая группа богословско-полемических сочинений, являющихся, собственно, главной письменной продукцией старообрядцев. В этих сочинениях почти никогда проблемы царской власти прямо не затрагивались, но при их тщательном изучении можно заметить, что в основе очень многих богословских концепций раскольников XVII в. лежали их социально-политические представления. Кроме того, нужно учитывать, что видные расколоучители вовсе не были отвлеченными богословами-схоластами. Их богословие — это не просто рассуждения о православных догматах, но прежде всего оружие в борьбе с еретиками — "никонианами". Поэтому в богословских сочинениях многих старообрядцев то и дело встречаются прямые выпады против конкретных лиц, иногда даже против царя.

В-третьих, огромный интерес представляет переписка старообрядческих писателей друг с другом и с частными лицами. В таких письмах и посланиях они были наиболее искренними, высказывали самые сокровенные мысли. Часто именно на основании личной переписки можно сделать самые важные выводы о мировоззрении старообрядцев. Ярчайшим подтверждением этому является, например, письмо дьякона Федора Иванова семье протопопа Аввакума, которое, как надеялся автор, должно было быть сожжено получателями. По неизвестным причинам этого не случилось, и в результате мы имеем первое старообрядческое произведение, где Алексей Михайлович назван "рожком антихристовым".

Наконец, особое место занимает автобиографическая проза, представленная "Житиями" протопопа Аввакума и инока Епифания. При их использовании нужно помнить, что это не только автобиографии, но и религиозно-идеологические памфлеты, направленные на пропаганду "старой веры" (особенно это относится к Житию Аввакума).

Значительное число старообрядческих сочинений XVII в. было опубликовано в конце XIX в. Н.И. Субботиным в "Материалах для истории раскола за первое время его существования"<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И. Субботина М., 1875—1895. Т. 1—8. (Далее — Субботин Н.И. Материалы).

Н.И. Субботиным была опубликована большая часть известных в его время сочинений первых старообрядцев. До сих пор "Материалы..." остаются лучшим в научном отношении изданием челобитных и посланий Ивана Неронова, трудов священника Лазаря, дьякона Федора, инока Авраамия, игумена Феоктиста, соловецких иноков и некоторых других.

Изданные Н.И. Субботиным в пятом томе "Материалов..." сочинения протопопа Аввакума с тех пор неоднократно переиздавались. Наиболее авторитетным научным изданием его трудов справедливо считается сборник, опубликованный в 1927 г. крупнейшими исследователями раскола Я.А. Барсковым и П.С. Смирновым в серии "Русская историческая библиотека"<sup>32</sup>.

Однако после этого были найдены ранее неизвестные сочинения Аввакума, которые публиковались в советское время в сборниках ТОДРЛ и новом научном издании 1960 г.<sup>33</sup>

Огромная заслуга в открытии и публикации ранее неизвестных произведений первых старообрядцев, и прежде всего, протопопа Аввакума, принадлежит советским исследователям средневековой литературы: В.И. Малышеву, А.Н. Робинсону, Н.С. Демковой, Н.В. Поньрко, Н.Ю. Бубнову, И.М. Кудрявцеву и др.

"Житие" инока Епифания было прекрасно издано А.Н. Робинсоном в 1963 г.<sup>34</sup>

Некоторые старообрядческие сочинения опубликованы в приложениях к различным исследованиям о расколе. Например, челобитная дьякона Игнатия Соловецкого и отрывок из его "Книги о титуле" были опубликованы П.С. Смирновым в приложении к его работе "Внутренние вопросы в расколе в XVII в."<sup>35</sup> Челобитные Никиты "Пустосвята" изданы И. Румянцевым в приложении к его книге об этом видном раскольнике<sup>36</sup>.

Помимо опубликованных, использовались также неопубликованные источники, имеющие отношение к рассматриваемой теме. К сожалению, до сих пор остаются неопубликованными очень важные старообрядческие сочинения, сыгравшие значительную роль в развитии раскола. Среди них "Книга" Спиридона Потемкина, челобитные и послания епископа Александра Вятского, интересное соловецкое сочинение "Сказание... о новых книгах". С этими источ-

<sup>32</sup> РИБ. Л., 1927. Т. 39.

<sup>33</sup> Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

<sup>34</sup> Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакуума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963.

<sup>35</sup> Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898.

<sup>36</sup> Румянцев И. Никита Константинович Добрынин ("Пустосвят"): Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.



нами нам удалось познакомиться в отделах рукописей Государственного Исторического музея и Российской государственной библиотеки.

Важнейшая источниковедческая проблема заключается в том, что старообрядцы во второй половине XVII в. не писали сочинений, специально посвященных царю и царской власти. Для того, чтобы выявить их представления об этом, необходим тщательный и подробный анализ старообрядческих сочинений, необходимо обращать внимание на все, даже на самые мельчайшие свидетельства. К тому же нужно учитывать, что речь здесь идет именно о истории человеческих представлений, которая, как писал известный французский историк Ж. Ле Гофф, "...требует специального анализа источников, ибо это — история неявного, имплицитного. Чтобы отыскать ее следы, не существует каких-либо специальных источников. Историк... приходится исследовать самые разные по характеру тексты, относящиеся к различным областям..."<sup>37</sup>

Иными словами, надо постоянно иметь в виду, что в источниках разились воззрения живых людей, а не голые схемы.

### **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ О СУЩНОСТИ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ, О ПРАВАХ, ОБЯЗАННОСТЯХ И ПРЕДЕЛАХ ВЛАСТИ ЦАРЯ**

Представления расколоучителей о царе и царской власти основались на свойственных всем им идеях об исключительности ссийского государства. В их сочинениях отразился целый комплекс представлений о России как единственной хранительнице истинной веры, истинном православном царстве — "Третьем Риме", являвшемся сменой Римской империи и Византии.

Очень ярко этот взгляд выразил видный московский старообрядец инок Авраамий. В 1666/67 г. в 17-й главе известного трактата "Христианопасный щит веры против еретического ополчения" он писал: "Наша убо святая вселенская апостольская церковь бесоподобная, вместо римской и константинопольской, богоспасающее царствующаго града московской державы, всесветлой России, и по всей вселенной паче солнца светится и благочестивою верою светит. Яко вся христианская царства преидоша в конец и снидошася едино царство нашего государя: по пророческим бо книгам то есть

<sup>37</sup> Ле Гофф Ж. С небес на землю: Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII—XIII вв. // Одиссей: Человек в истории. 1. С. 30.

ромейское царство; два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быть."<sup>38</sup>

Иными словами, старообрядцы во всех своих размышлениях исходили из того, что, во-первых, на Земле не существует больше истинных православных государств, кроме России и, более того, Россия не только единственное, но (что очень важно) и последнее православное царство ("четвертому не быть"); во-вторых, эти прекратившие свое существование православные государства передали какую-то "благодать" России ("снидошася во едино царство"); в-третьих, важную духовную роль должен играть глава Российского государства — "истинный" православный государь.

Здесь прежде всего обращает на себя внимание сакрализация России как таковой. Идеологической основой этой сакрализации служит для Авраамия чрезвычайно популярная среди старообрядцев теория "Москва — III Рим".

Пожалуй, наиболее подробно старообрядческое истолкование этой теории излагается в особой (так называемой московской) редакции сочинений Арсения Суханова "Прения с греками о вере" и "О чинах греческих вкратце", а точнее в дополнениях к этим сочинениям, составленных, по наблюдению Н.Ю. Бубнова, дьяконом Федором Ивановым в Москве в 1665 г., незадолго до его ареста и суда на соборе 1666/67 г.<sup>39</sup> При этом, в качестве главного аргумента, подтверждающего права России на исключительное положение единственной истинно православной державы, Федором используется известная история, почерпнутая из "Повести о белом клобуке". Федор как бы объясняет причины отмеченных Сухановым "ересей" греков и в этом объяснении высказывает очень важные для понимания всего старообрядческого мировоззрения мысли: "Повелением царевым послан дивный он муж старец Арсений [Суханов] во Иеросалим. Свидетельство его истинно есть, самовидец бо быв развращеннаго жития греков и неправославных обычаев. И вправду оных ради мудрований падоша по свидетельству блаженнаго Селивестра, папы римскаго, от Бога посланных с равноапостольным царем Константином к патриарху Филофею Константина-града. В создание града, рече, явлено бысть, что в Новом Риме, рекше в Константиине-граде, вера христианская погибнет, по явлению света Господня, сошедшаго с небесе, и по гласу, пришедшему от Бога ко блаженному Селивестру. Не восхоте великий на главе своей носити святаго белаго клобука, не точию сам не ношаше, но и другим заповеда; падения ради в Риме от веры, такожде и в Цареграде, не

<sup>38</sup> Субботин Н.И. Материалы. С. 86—87.

<sup>39</sup> См.: Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во 2-й половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 114—116.

изволи сему быти, предведый яко агаряня обладати имут и вся святая твоя осквернят и истребят за умножение грехов греческих и яко христианская (sic!) вера в нем погибнет. Великую же Россию блаженный Селивестр третий Рим нарече. Сниздутся, рече, христианская царства православия ради во едино царство руское и отсюда христианская царства перейдут в конец. Божиею волею, убо рече блаженный Селивестр, еще и земным царем Константином Ланамахом дан бысть рускому царю... Святый же белый клобук изволением небеснаго царя Христа дан бысть рускому государству о явлению аггелову и блаженнаго Селивестра со многими преславными чудесы; еще бо и тщашеся цареградский патриарх Филофей держати святаго клобука в Цареграде, за еже слепое око ему сцели, егда перее возложи на главу, но, Богу не хотящу, не овозможе. Скоро послы, рече блаженный Селивестр, святаго клобука Рускую землю в великий Новгород по первому ти явлению святаго тела. И моим глаголом веруй, яко да просветятся и похвалятся о нем тамо православнии."<sup>40</sup> "Белый клобук", чудесным образом переданный новгородскому архиепископу Василию, выступает в качестве своеобразной материализации благодати, переходящей от Царства и Византии к Риму Третьему — России.

И далее, со ссылкой в том числе на "Откровение" Мефодия Патарского: "О сих и блаженный Селивестр предрече от Бога посланный свидетель и яко благодать святаго Духа в пленение агарянское в Константинограде отъимется, и вся свята предана будут от Бога елицим Российстей земли, и царя рускаго возвеличит Господь над ногами, патриаршеский чин дан будет Русей земли и страна та зречется светлая Россия, Богу тако изволившу, тацями благодати прославити Рускую землю и исполнити в ней православия величество и честнейшу сотворити паче первых; якоже пишет Мефодий Патрский: премудрый Лев по совершении знамений Царяграда, яко русский род с предресоздательными всего измаильтян обедят, и седьмохолмик примут, и в нем воцарятся."<sup>41</sup> Здесь исключительность России, "русского рода" приобретает ядро выраженный эсхатологический оттенок. Именно с победой "Третьего Царства" связывает, по-видимому, пусть и в несколько завуалированной форме, автор старообрядческих дополнений к "Прениям о вере" Арсения Суханова "грядущее Царство Божие."

Отсюда видно, что старообрядцев в теории "Москва — Третий Рим" привлекали прежде всего ее религиозные, даже эсхатологические компоненты, но не державно-политические (хотя разделение о, конечно, весьма условно).

<sup>40</sup> Белокуров С.А. Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2, вып. 1. С. 176—177.

<sup>41</sup> Там же. С. 181.

Еще ярче эта особенность использования расколоучителями средневековых теорий проявляется в наименовании России (или "русского рода") "Новым Израилем". Еще в 1912 г. Н.И. Ефимов указывал, что "московско-русская националистическая идеология не представляется... простой, односоставной" и отмечал, что, с его точки зрения, "...в обороте политического мышления Московской Руси надо различать три течения: одно связывало Москву со "вторым Римом" — Царьградом (теория о "Москве — третьем Риме"), другие — с первым, античным (родословие от Пруса) и, наконец, третье — ... с ветхозаветным Израилем (концепция Руси как "нового Израйля")<sup>42</sup>. А в своей новейшей работе, посвященной возникновению и начальным этапам развития концепции "Третьего Рима" в русской публицистике, Н.В. Синецкина пишет о "полифонии общественной мысли"<sup>43</sup> в России, имея в виду также параллельное бытование различных политических теорий в течение всего допетровского периода. При этом она вкратце говорит об использовании теории "Третьего Рима" в старообрядческих сочинениях XVII в. Однако проблема влияния русских средневековых политических теорий на старообрядческую письменность требует отдельного исследования, для нас в данном случае важно лишь их использование расколоучителями для обоснования религиозной исключительности России как единственной и последней "святой" православной державы и сакральной функции царя — ее правителя.

Непосредственно перед никоновскими реформами соловецкий инок Герасим Фирсов в своем "Похвальном слове на перенесение мощей св. Филиппа, митрополита Московского и всея Руси", дал интереснейшую характеристику Русского царства после Крещения и до конфликта Филиппа Колычева и Ивана Грозного. "...И от того (Крещения Руси. — П.Л.) даже до днесь в Велицей Росии истиннии святыя и единосущныя Троицы поклонницы новый Израиль, царское священство, язык свят, христоименитии Божии людие, чистое и непорочное исповедание пречистыя службы христианския и яже о ней честных таинств апостольское проповедание и отеческое учение твердо и незыблемо содержат благодатию Христа Бога и молитвами святых Его."<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ефимов Н.И. "Русь — Новый Израиль": Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912. С. 49. При этом, правда, у Н.И. Ефимова практически нет ссылок на конкретные примеры использования концепции "Русь — Новый Израиль" в памятниках русской общественной мысли.

<sup>43</sup> Синецкина Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.) М., 1998. С. 324.

<sup>44</sup> Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова по неизданным текстам. СПб., 1916. С. 34. См. также: Чумичева О.В. Инок

Ту же самую идею выразил значительно позднее в присущей ему манере в одной из своих "бесед", написанных, согласно П.С. Смирнову, между 1669 и 1675 гг. и объединяемых исследователями под общим названием "Книга бесед", протопоп Аввакум. Обращаясь к никонианам, он восклицал: "Так-то вы, никоняне, самовольно отгнали: ведаете ли вы сами, что вы сотворяете и всю поднебесную елесь своею погibelною умножаете, и российский народ — последнее, оставшее на земли семя Авраамле, то есть: Новый Израиль, людие обновления?"<sup>45</sup>

И Герасим Фирсов, и протопоп Аввакум, подчеркивая исключительность православной России и российского народа, "последнего, оставшего на земли семя Авраамле", используют наименования "Новый Израиль". Этим они, видимо, стремились сделать особый акцент именно на мессианской роли России и ее народа в деле спасения "истинной веры". В этом сопоставлении на первый план ходит прежде всего религиозная преемственность. Б.А. Успенский пишет об этом: "Иерусалим и Рим обозначают... две разные перспективы — Божественную и человеческую, — которые соответствуют двум пониманиям царства: как Царства Небесного (Отца Сына и Святого Духа) и как царства земного (христианской перии)".<sup>46</sup> При этом, однако, нужно осознавать, что обе эти концепции ("Третий Рим" и "Новый Иерусалим") использовались авторами старообрядческих сочинений XVII в. с одной принципиальной целью — демонстрации особой, исключительной роли православной России, так что в главном они были в данном случае близки.

Любопытно проследить, как это восприятие России уживалось у старообрядцев с убежденностью в том, что "никонианство" представляет собой страшную ересь, насланную на страну по наущению дьявола. Первоначально, когда у них еще сохранялась надежда на восстановление с помощью государственной власти "истинного благочестия" (об этом ниже), и "отступление от веры" могло признаваться временным, это восприятие оставалось по существу прежним. Однако с течением времени противоречие становилось все более очевидным. Тем характернее, что представления старообрядцев о России в условиях ее отпадения от "древлего благочестия"

Герасим Фирсов — соловецкий писатель XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы: XVII — начало XVIII в. М., 1992. Сб. 4.; Лукин П.В. Представления о царе и царской власти в сочинениях соловецкого инокa Герасима Фирсова о митрополите Филиппе Колычеве и Иване Грозном // Вестн. МГУ. Сер. 8, История. 1997. № 4.

<sup>45</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 328.

<sup>46</sup> Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина "Москвы — третий Рим" // Избр. тр. М., 1996. Т. 1. С. 94.

вплоть до конца XVII в. остались весьма неопределенными. Первые расколоучители довольствовались сетованиями. Тот же дьякон Федор сокрушался в дополнениях к сочинениям Суханова по поводу "никонианского" епископата: "Но не требе никому от Бога данная честь в Великой России православным архиереем на просвещению и вечную похвалу всему государству от Бога данный святой белый клобук; нужно ему надобно римскаго папы коруна, рекше митра, еретика и врага православныя веры. Не сего бо ради наречется страна сия светлая Россия и царя рускаго, рече блаженный Селивестр, возвеличит Господь над многими языки, яко да приемлем еретическия обычаи."<sup>47</sup> Автор констатирует, что "светлая Россия" не имеет права принимать "еретические обычаи", но отсюда неясно, как следует относиться к ней, если это все-таки произошло. У других лидеров раскола мы также не встретим сколько-нибудь четкого ответа на поставленные самой жизнью вопросы. Дело в том, что взгляд на Россию как на последнюю оставшуюся в мире хранительницу истинного, не замутненного никакими ересями православия, лежал в основе всех социально-политических представлений старообрядцев. Поэтому отказ от идеи исключительности Росси и мог привести к кризису всего их мировоззрения. Лишь в самом конце XVII в., когда надежды старообрядцев на торжество "истинного благочестия" были практически исчерпаны, некие элементы нового восприятия государства начали появляться. Они отразились, например, в известном трактате видного расколоучителя конца XVII в. Евфросина "Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей" (1691), направленном против самосожжений ("гарей"), их организаторов и пропагандистов в старообрядческой среде.

В самом начале своего труда Евфросин изложил свою точку зрения на духовную ситуацию в России в прошлом и настоящем: "По вовосиянии праведнаго солнца, мысленнаго востока, Спаса Христа, обтекоша апостоли вселенския концы, и предпроведанная пророки невеста Христу языческая церковь уневещается жениху. Великий Рим со всем западом от Петра прият веру, Македония же и Ахация от Павла прият слово, Ефиопия же и Индия, от Филиппа и Фомы, Византия ж и Армения от Первозваннаго Андрея, наша же Русь в безбожестве пребысть. Но инии языци от апостол приняв веру, скоро потеряли, от еретик растлевся, во злословие уклонилися и крещонья яко некрещонья еретиками стали: аще и Христа нарицают, но не по Христе содевают, — чюжи его стали, мнятся и Богу служити, но своего нечестия не хотя отложить, от соборныя церкви отлучены с проклятием и от христианскаго исполнения яко

<sup>47</sup> Белокуров С.А. Указ. соч. С. 177.

нили уды отсечены. Рим же великий до тысящи лет пребысть в зере апостольской, Новый же Рим Константинополь и Царь-Град до пленения салтанова изыящен бе в веру. По исполнении ж числа тысящи лет, сатана во аде развялся, и Рим, увы, от соборныя церкви утравлся, а наша Русь тогда веру приняла. Великий же князь Владимир в Греческия церкви крещен бысть в Корсуни, потом и всю свою Русь крестили и равноапостольную себе титулу за то заслужил; истинне наш царь и апостол, яко ко Христу нас привел. Бысть же Русь оттоле велми благоверна, свободна и ненаветна от еретических плевел. По временох же дявол повскакивати стал. Киевской жид Сахера в Новегороде жидовски ся отрыгнул и не малых прелстя и на Москве иных уловили и митрополита Игнатя в жидовство уклонили. Но не надолзе сия злоба простресе, но благоверным князем собором и радением Ииосифа богапремудраго и Генадием Новгородцким потреблени быша и яко прах исчезоша. При Ростриге же имщина наветовала: хотели свой опреснок на престол поставить и все свои ереси латинския ввести, но Господь нас пожаловал, а тому быти не допустил, понеже наша Русь угодна бе Богу и велика и широка и верою высока, и Третий Рим наречесе благочестия ради, святыми бо украсися и яко небо звездами упестрись... И ангел и Селивестр и Константин с небесе сошед поведаша Филофею Царя рада патриарху, яко вся верная царства преидоша и во едино Руское жидошася и всяко благочестие и святыня в Руси собрася. Но идеже шеница, ту и терние родится и звонец и волнец задавлиют класы. Добро же и наша нива цветяше до Никона патриарха: аще когда и ивяхуся плевелие скоро, и того ради исплевени бываху. Егда ж реси наша возрастоша и возвеличиша зело и мера их исполнися и ко зрачеванию доспе, увы, нашего зла поущено бысть на долзе. Не безнадежно ж и се, но на ползу нам бысть тако."<sup>48</sup>

Этот пространный отрывок интересен во многих отношениях.

Во-первых, в нем отчетливо зафиксирована традиционная старобрядческая концепция исключительности Русского царства, основанной на поддержании чистоты православной веры. Элементами этой концепции являются идеи о переходе благодати в Россию (в данном случае используется теория "Москва — Третий Рим"), воспоминания о постоянной борьбе праведных русских царей, князей и архиереев с разного рода ересями (от "жидовствующих" до "латинства" — католичества) и т.д.

Во-вторых, Евфросин вынужден признать, что вызванное деятельностью патриарха Никона "зло", в отличие от прежних

<sup>48</sup> *Евфросин. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. 1691 г. / Сообщ. Х. Лопарева. СПб., 1895. С. 8—9. (ПДП. 08).*

ересей, пришло в Россию надолго. Отсюда возникает естественный вопрос. Если "нашего зла попущено бысть надолзе", то логично предположить, что Россия теряет свой особый сакральный статус, и оказывается среди всех прочих уже давно отпавших от истинного благочестия стран?

Тем примечательнее, в-третьих, что этого вывода Евфросин не делает. Наоборот, он, на первый взгляд, вопреки всякой логике, высказывает надежду на то, что это положение "небезнадежно" и, более того, "на ползу нам бысть тако". Иными словами, нечеткость в представлениях старообрядцев о статусе России сохранилась вплоть до конца XVII в., проявившись даже в сочинении такого в общем реалистично мыслящего автора, как Евфросин<sup>49</sup>.

Понять, почему старообрядцы на протяжении десятилетий уходили от прямого ответа на вопрос, как нужно в новых условиях отпадения России от "древлего благочестия" относиться к ней, продолжает ли она оставаться "Третьим Римом" или "Новым Иерусалимом" или нет, можно лишь проанализировав всю систему их социально-политических представлений, прежде всего их воззрения на царя и царскую власть. Пока же отметим, что для авторов старообрядческих сочинений XVII в. была характерна вера в особый сакральный статус России как державы-хранительницы истинного, православного благочестия, причем хранительницы единственной и последней, ответственной за свою миссию перед Богом. Эта вера обосновывалась и подпитывалась целым рядом распространенных в среде русских средневековых книжников теорий, почерпнутых из популярной "боговдохновенной" литературы ("Москва — Третий Рим", "Русь — Новый Иерусалим" или "Новый Израиль", легенда о "белом клобуке"). В представлениях старообрядцев о Российском царстве присутствовал и ярко выраженный эсхатологический аспект, в котором Русь предстала в качестве арены непрерывной битвы светлых, божественных и темных, дьявольских сил. При этом, однако, эти сакральные свойства Российского царства не рассматривались как безусловные, царство должно было, с точки зрения старообрядцев, постоянно подтверждать справедливость обладания ими, храня в целости "истинное благочестие".

В 1653 г. произошло событие, сыгравшее роковую трагическую роль в истории русской церкви и Русского государства: началась церковная реформа патриарха Никона. Однако давно уже известно, что правильнее было бы называть ее реформой не Никона, а царя

<sup>49</sup> О Евфросине и его мировоззрении см.: *Елеонская А.С.* Указ. соч. (правда, исследовательница, на наш взгляд, несколько модернизирует систему представлений этого старообрядческого книжника); *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898. С. 68—82.



Алексея Михайловича, так как действительным инициатором и вдохновителем церковных преобразований была государственная власть<sup>50</sup>.

Естественно, что, хотя проблема роли и места царской власти не была в центре внимания раскольников, сам характер церковной реформы, активное участие в ней светской власти во главе с царем, а и вообще особое значение фигуры царя в России, определили то, что в старообрядческих сочинениях так или иначе проявились представления их авторов о царе.

Никоновские реформы, начавшиеся в 1653 г. с выходом новой Исалтыри без статей о двуперстном крестном знамении и с распространением перед началом Великого поста послания патриарха, да в резкой и безапелляционной форме провозглашалось троеерстие и сокращение числа земных поклонов при чтении молитвы Иерея Сирина (которой издавна придавалось большое значение в православной церкви), были восприняты будущими вождями старообрядчества не только как ересь. В силу сложившихся на Руси представлений о тождественности вероисповедных догматов, обрядов, культа и текстов богослужебной литературы как почти равнозначных частей православного вероучения, они были восприняты и как посягательство на краеугольный камень их социально-политических воззрений на идею об особом значении царя и царской власти в России. В связи с этим в сочинениях старообрядческих авторов затрагивались прежде всего их права и обязанности царя по отношению к церкви и "священству", о его долге главного блюстителя православия и борца с ересями и язычеством. Также в этих сочинениях проявились и более глубокие представления старообрядцев о сущности царской власти, о взаимосвязи "царя земного" и "царя неба".

Но в трудах лидеров раскола нашли свое выражение, пусть и в не столь четкой форме, и представления об идеальном православном государе, о правилах поведения "истинного" царя по отношению к богу и подданным, о пределах царской власти — об этом старообрядческие писатели прямо не говорят, но они как бы "имеют в виду" эти представления, исходя из них во всех своих сочинениях. Вычленив их и проанализировав — в этом состоит главная задача.

Интересно, что сторонники старой веры сразу же восприняли известия о церковных "новинах", в частности, и как хулу на царя.

"А мне, убогому, даждь господи и впредь, аще и смерти прияти, о аще какую хулу услышу сам грешный и от иного кого про имя великого Бога, и его пречистую Богоматерь, и про святых его, и про

<sup>50</sup> См.: Кантевер Н.Ф. Указ. соч.; Pascal P. Avvakum et les debuts du rascoll: a crise religieuse au 17-e siècle en Russie. P., 1938.

царское величество, не буду молчати, но и впредь ему, великому государю, буду извещать на глаголющих такие слова и на потаковщиков таким великим богомерзким словам и претворяющих ни во што, да не приму казни от ведущаго тайная сердец наших"<sup>51</sup>, — писал в 1666 г. в челобитной вселенским патриархам один из первых расколоучителей Иван Неронов.

Неронов здесь вполне определенно упоминает "царское величество" сразу после важнейших религиозных святынь: Христа, Богоматери и святых. Для него защита "царского величества" от посягателей важна почти так же, как и защита собственно православных догматов. Более того, он явно считает клевету на православного "истинного" царя даже не государственным преступлением, а святотатством. С точки зрения Неронова, не только человек, совершающий подобный проступок, вместе с прямыми богохульниками подлежит казни "от ведущего тайная сердец наших", т.е. от Бога, но и тот, кто об этом не доносит властям светским и духовным.

Несколько иначе эту идею сформулировал в своей "большой" челобитной царю еще один знаменитый деятель раннего старообрядчества суздальский священник Никита Добрынин ("Пустосвят"). Обращаясь к Алексею Михайловичу, он писал: "...твое ж государство, российский великое царство, третий Рим, и отсюду все христианское благочестие в него едино собрася и от тебе, благочестиваго царя, превеликий Господь господствующих и царь царствующих Христос Бог наш свой талант с прикупом возьмет"<sup>52</sup>.

Помимо идей о Российском государстве как единственном хранителе православной веры Третьем Риме, в котором после падения других православных царств сконцентрировалось все истинное благочестие, о чем говорилось выше, здесь высказывается определенный взгляд на царя. Русский царь, в представлении Никиты, находится в своеобразной связи с Богом, являясь как бы посредником между ними и подданными.

Не очень понятна туманная фраза Никиты о том, что от царя Христос "свой талант с прикупом возьмет", но, очевидно, ее следует понимать в том смысле, что царь представляет перед Богом всю Россию, являясь ее живым воплощением, и отвечает за нее перед ним.

Итак, для старообрядческих авторов, царь, будучи главой единственной православной державы, является фигурой сакральной, благодаря своему положению связанной с Богом. В системе цен-

<sup>51</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 233.

<sup>52</sup> Там же. Т. 4. С. 158–159. Датируется эта челобитная по-разному: Н.И. Субботиным — последней третью 1665 г., а И. Румянцевым, автором обстоятельного исследования жизни и творчества Никиты Пустосвята, целым периодом между 1658/59 и 1665 гг. См.: Румянцев И. Указ. соч.

остей старообрядцев царь занимает весьма почетное место, вслед за общенно православными святынями и Русским царством — третьим Римом. Благочестивые вожди раскола испытывают глубочайшее уважение не только к самой персоне царя, но и к его имени, и даже к отдельным частям его тела.

В свойственной ему яркой и образной форме обращается к Алексею Михайловичу в своей первой челобитной (1663 или 1664 г.) протопоп Аввакум: "Свет-государь! Пред человеки не могу тебе ничтож проговорити; но желаю наедине светлоносное лице твое рети и священнолепных уст твоих глагол некий слышати..."<sup>53</sup>

Помимо традиционного наименования царя "светом", Аввакум здесь придает особое символическое значение царским лицу и устам, азывая их соответственно "светлоносным" и "священнолепными". Таким образом, в представлении Аввакума, все существо "истинного" православного царя пронизано неким сакральным светом, озвывающим его перед другими людьми.

А один из первых противников церковных преобразований правщик Савватий в челобитной (1660-е гг.), отправленной им царю из Кирилло-Белозерского монастыря, куда он был сослан, вообще назвал его "Христом Господним". "Во всем пред Богом я решен, а пред Вами, Великим Государем Самодержцем Христом Господним, виноват, но кроме сего дела (т.е. критики им книжной правы. — П.Л.)..."<sup>54</sup> Конечно, в данном случае "Христос Господень" — просто торжественный эпитет по отношению к монарху, калька с греческого  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (т.е. "помазанник Божий"). Но сама возможность употребления такого эпитета весьма показательна.

В чем же состоит связь царя и Бога? Вот что об этом писал в челобитной Алексею Михайловичу, отправленной в 1668 г., один из устюжских узников, романово-борисоглебский поп Лазарь: "От их убо корене (тут имеются в виду православные цари — предшест-

<sup>53</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 730.

<sup>54</sup> Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1862. С. 50. Этот пример остался, по-видимому, неизвестным Б.А. Успенскому, который писал, что «...этимологические соображения, приводившиеся как оправдания для наименования монарха "христом", яли лишь прикрытием для реального сближения царя со Спасителем. Само собой изумается, что для традиционного русского культурного сознания наименования такого рода выступали как кощунственные». Вообще Б.А. Успенский, очевидно, предполагает, что в русских источниках наименование царя "христом" появляется лишь XVIII в. (См.: Успенский Б.А. Царь и Бог... С. 138). На самом деле, явный Спаситель "традиционного русского культурного сознания" и, более того, близкий к старообрядчеству Савватий употреблял этот эпитет еще в 60-е годы XVII в., явно стремясь ни к обожествлению персоны царя, ни опасаясь обвинений в кощунстве.

венники Алексея Михайловича: Иван Грозный и Михаил Федорович. — П.Л.) произведый ты Бог и предасть тебе власть свою, самодержство Великия Руси и прочих язык в век века, жезл правости, жезл царствия твоего. Сего ради исповемся имени твоему великому, яко страшно и свято есть, и честь царства суд любит. Суд и правду в нас ты сотвори: яко правда и судьба уготование престола твоего..."<sup>55</sup> Тут выражены три очень существенные для понимания комплекса социально-политических представлений старообрядцев идеи.

1) Царская власть по своему происхождению непосредственно связана с Богом. При вступлении на престол каждый новый царь (в данном случае Алексей Михайлович) получает от Бога некоторые символические дары: "самодержство Великой Руси", "жезл правости", "жезл царствия".

2) Именно поэтому царь является важнейшей ценностью. Каждый православный обязан испытывать пиетет перед царским именем. При этом важно учитывать, что царское имя "страшно и свято" не само по себе, а в силу полученных царем при восшествии на престол харизматических даров.

3) Проявлением того, что царь обладает такими харизматическими дарами, полученными свыше, должно являться определенное его поведение, следование божественным закону и справедливости (евангельские "суд" и "правда").

Но, может быть, эти выводы не вполне обоснованы, так как они сделаны на основании довольно специфических источников: челобитных, авторы которых, естественно, всячески упражнялись в дифирамбах царю? Тем более, что в историографии уже говорилось о том, что и Лазарь, и Иван Неронов испытывали особенное уважение к царю. Автор статьи о попе Лазаре М. Юркевич писал: "...обращает на себя внимание большая сдержанность Лазаря в выражениях и почтительнейшее, по местам льстивое, отношение к властям"<sup>56</sup>.

Лазарь, конечно, не льстил властям. Тон его челобитных (как впрочем и челобитных других старообрядцев) на том этапе был связан с особыми надеждами, которые он вместе со своими сподвижниками возлагал на царя; о причинах этих надежд пойдет речь ниже.

Но важно то, что подобные представления отражены не только в челобитных или других сходных источниках. Так, пустозерский узник инок Епифаний в автобиографической "Записке", сохранив-

<sup>55</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 4. С. 225.

<sup>56</sup> Юркевич М. Поп Лазарь — расколоучитель // Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1874. № 21. С. 796.

ия в составе сборника "Христианопасный щит веры...", гавленном в конце 60-х годов XVII в. иноком Авраамием, рассказывает о том, как ему после начала никоновских реформ лась во сне Богородица, и он стал ей молиться. "Записка" Елифия — это фактически первая редакция известного его "Жития", данная, по мнению А.Н. Робинсона, в 1665 или 1666 г.<sup>57</sup>

Этот рассказ Елифания не был предназначен для ушей властей держащих, это — глубоко искреннее повествование о глубоко имных переживаниях. О чем же молится Елифаний? Он рассказывает: "И молящумися о благосостоянии церквей, о царе и о всем е..."<sup>58</sup>

Итак, как только появляется какая-то угроза сложившемуся порядку вещей, русский средневековый книжник-старообрядец Елифий начинает чувствовать тревогу за свои главные духовные ценности. И среди них царь идет сразу после "благосостояния церквей" уже перед "всемирным".

Любопытно при этом, что для старообрядцев само слово "царь" ло сакральное значение. Так, неутомимый борец с "гарями" Фросян писал уже в 1691 г. о древних временах, когда на Руси царей как таковых не было, а правили князья: "Не цари бо бяху великороссии, но великие князи в та времена, обаче от Бога цари новохуся, зане благодать святого Духа, благоволением Божиим, Руской земле возсия"<sup>59</sup>. Евфросин, вероятно, хотел сказать, что, я правители на Руси тогда еще не назывались царями, но, будучи лючительно благочестивыми, по существу ими являлись ("от Бога и именовохуся"). Сакральность царского титула здесь проявляется несомненно.

Даже неистовый обличитель любых "еретиков", независимо от положения и сана, протопоп Аввакум в одном из своих поздних изведений — так называемой "Книге обличений" (полемический трактат, направленный против богословских воззрений пустозерского союзника Аввакума дьякона Федора; датируется Я.Л. Барсковым 1679 г.) — уже разочарованный в конкретных монархах, прямо оставляет царя и Бога. Объясняя своему оппоненту, что такое "царство", он не находит ничего лучшего, чем сравнить его с царем: "Велик Бог и силен не по величеству вещи, нами зримой... Реку тебе приклад: царствует на земли царь здесь, — составом не велик, а де обладает. Тако и о блаженном онем существе подобает почитать, а не вещицу помышляти велико"<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> См.: Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 131.

<sup>58</sup> Там же. С. 60.

<sup>59</sup> Евфросин. Указ. соч. С. 177.

<sup>60</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 604—605.

Но, несмотря на то, что в старообрядческой иерархии ценностей царь занимал столь высокое место, раскольники вовсе не считали царя божеством. В основе их социально-политических представлений лежала идея, состоявшая в том, что царь по существу является смертным ("тленным") человеком, и только в силу своего положения он приобретает особые по сравнению с другими людьми права и обязанности. В этом контексте сопоставление и даже прямое сравнение царя с Богом означало прежде всего стремление подчеркнуть особые правила поведения царя, соблюдая которые, он должен постоянно иметь перед собой божественный духовный ориентир. После Флорентийской унии и падения Константинополя, когда в сознании дневерусских книжников прочно сформировалась идея о единственности России как православной державы и особой ее миссии, сакрализация царя и царской власти резко возросла, но при этом царь оставался, с их точки зрения, смертным человеком, пусть и наделенным специфическими правами. Царь, таким образом, был свят не сам по себе, а как глава святого царства — единственного и последнего хранителя православного благочестия. И поэтому, когда Иван Неронов заявлял на допросе митрополиту Сарскому и Подонскому: "Я готов за государское величество, якоже и за Божие имя, аще и до смерти страдать..."<sup>61</sup>, он, конечно, не считал царя божеством, но хотел продемонстрировать свое огромное уважение по отношению к царю, на которого распространяется часть божественной благодати, получаемой свыше Россией.

Тот же Иван Неронов в, казалось бы, очень приниженном обращении к царю в челобитной, отправленной им в феврале 1654 г. из Спасокаменного монастыря, где он находился в заточении, как бы проговаривается об этом своем представлении: "Дивнаго в советех верному слуге, и преславнаго в чудесах великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа избранному рабу, самем тем почтенному и превознесенному, пачеже и соблюдаемому, благочестивому государю, царю и великому князю Алексею Михайловичу всея Руси, богомолец твой, государев, юзник о Христе, казаньской протопоп Иоанн рабски челом быю..."<sup>62</sup> Таким образом, царь, по Неронову, оказывается "верным слугой" и даже "избранным рабом" Бога. Особое положение царя, правителя святой православной державы, не делает его божеством, но лишь выделяет его из общей массы "божьих рабов"; это выделение ("избранный раб"), как мы увидим ниже, вовсе не абсолютно и связано со следованием царя определенным правилам поведения.

<sup>61</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 237.

<sup>62</sup> Там же. С. 51—52.

О том же впоследствии пишет и дьякон Федор в "Сказании о церковных догматах и обличении на еретиков и отступников", уже после того, как он разочаровался в способности Алексея Михайловича вернуть все на круги своя. Он как бы объясняет себе, почему царь не смог навести порядок в церковных делах: "Человек бо есть. Не ведый бо исперва лсти, не узна волка во овчей шкуре пришедша (имеется в виду патриарх Никон. — П.Л.)"<sup>63</sup>.

Иными словами, царь — это человек, а не Бог, и, следовательно, ничто человеческое ему не чуждо; поэтому он может заблуждаться.

Но, пожалуй, ярче всего этот взгляд отразился в Пятой челобитной протопопа Аввакума, датированной 1669 г. (правда, в литературе высказывалось соображение, что интересующая нас часть этой челобитной была составлена не Аввакумом, а его товарищем по пустозерскому заключению — дьяконом Федором Ивановым)<sup>64</sup>.

Автор челобитной в нескольких словах формулирует квинтэссенцию старообрядческих взглядов на сущность царской власти: "Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий. Тогда же наипаче наречется господин, егда сам себе владеет и безместным страstem не работает, но споборника имея благочестива помысла, непобедимаго самодержца безсловесных страстей, ижи всех матери похоти всеоружием целомудрия низлагает. Честь царева суд любит"<sup>65</sup>.

Несмотря на то, что, по-видимому, это рассуждение представляет собой перефразировку 18-й главы из "Поучения" византийского писателя VI в. Агапита<sup>66</sup>, совершенно очевидно, что оно отражает сокровенные мысли авторов. Как совершенно справедливо отмечал М. Чернявский: "Используя определение Агапита о двойственной природе царя, русские авторы располагали широким спектром возможностей для его характеристики. Любой эпитет или образ, от Бога до ничтожного грешника, мог соответствовать этой избранной ими формуле"<sup>67</sup>. Основной акцент пустозерские писатели-старообрядцы здесь делают на следующем.

<sup>63</sup> Там же. Т. 6. С. 294.

<sup>64</sup> Понырко Н.В. Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРА. Л., 1976. Т. 31. С. 362—365.

<sup>65</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 757.

<sup>66</sup> См.: *Sevchenko I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology* // *Harvard Slavic Studies*. Cambridge (Mass), 1954. Vol. 2. P. 163. См. также: *Вальденберг В.Е.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности // *Византийский временник*. Л., 1926. Т. 24. Вопрос о влиянии "Поучения" Агапита на сочинения старообрядцев, безусловно, имевшем место (особенно, что касается знаменитой 21-й главы), очень интересен и требует специального изучения.

<sup>67</sup> *Cherniavski M. Tsar and People: Studies in Russian Myths*. N.Y., 1969. P. 45.

1) Несмотря на свое высокое положение, по существу царь, как и другие смертные люди, является "божьем рабом". Интересно, что, когда во время никоновских реформ под греческим влиянием в богослужебную практику были введены выражения, которые могли быть истолкованы как попытка обожествления личности конкретного царя, а не сакрализации царской функции (с точки зрения старообрядцев, принадлежавшей даже не столько лично царю, сколько всему его роду), раскольники решительно осудили подобные "новины". При этом они подвергли жестокой критике некоторые формы величания царя (например, наименование царя "святым"). А протопоп Аввакум в присущей ему экспрессивной манере высмеял в так называемой "Книге толкований и нравоучений", оконченной, как считает Я.Л. Барсков, около 1677 г., слова, в которых ранее, скорее всего, не обнаружил бы ничего крамольного: "А царь-ет, петь, в те поры чается и мнится бутто и впрямь таков, святее ево нет. А где пуще гордости той... Прежде во православной церкви на переносе не так бывало... до царя дошед глаголет [священник]: да помянет Господь Бог благородие твое во царствии своем... А не в лице говорили именем его, посылая во царство небесное: буде ин и грешен, ино род его царев православен, а в роду и святой обрящется... А ныне у них весь накомь да поперег; жива человека в лице святым называй — коли не пропадет... От века несть слыхано, кто бы себя велел в лице святым звать, разве Навходоносор Вавилонский! Да досталось ему безумному!.. А то приступу не было: Бог есмь аз! Кто мне равен? Разве Небесной! Он владеет на небеси, а я на земли, равен ему"<sup>68</sup>.

Это, кстати, показывает, что старообрядцы в действительности могли очень творчески относиться к церковной письменности; в этом смысле они были скорее не рабами мертвой буквы, а "рабами" собственных очень устойчивых представлений, "буква" же служила их иллюстрацией. Замечательно и то, что Аввакум вкладывает расхожую сентенцию церковной письменности, несколько переиначенную и обрешую, с его точки зрения, новое, "неправильное" значение, в уста классического грешника христианской традиции вавилонского царя Навходоносора.

2) Царь обладает титулом "господина над всеми" не безусловно; это связано с соблюдением им определенных правил. В данном случае речь идет о внутреннем нравственном законе и любви к "суду" (т.е. справедливости). Фраза "честь царева суд любит" вообще пользуется огромной популярностью в старообрядческой литературе, ее можно встретить в сочинениях чуть ли не каждого старообрядческого автора XVII в.; с ее помощью иллюстрируются и обос-

<sup>68</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 464—466.



существуют самые различные мнения о характере царской власти, общие тем не менее между собой нечто общее — представление о некоторых обязанностях царя.

Возникает вопрос: были ли эти представления статичными в течение всего рассматриваемого периода? Можно ли говорить об их эволюции и, если да, то в каком смысле?

Действительно, для первого этапа раскола, отличавшегося большими надеждами раскольников на царя, было характерно постоянное подчеркивание особого сакрального значения царя как правителя истинной православной державы. Этот этап, правда, продолжался разное время у разных расколоучителей, поскольку его конец связан с разочарованием старообрядцев в возможности царя устанавливать "истинную" православную веру, что было сугубо индивидуально; но тем не менее можно сказать, что для большинства старообрядцев этот перелом произошел в конце 60-х годов XVII в. (этом см. ниже). Впоследствии же, когда старообрядцы разочаровались в Алексее Михайловиче, в их сочинениях стали постоянно звучать указания на человеческую природу монарха, на то, что — "божий раб".

Означает ли это значительную эволюцию представлений старообрядцев о сущности царской власти?

Думается, что нет. И в начале раскольного движения наряду с постоянным подчеркиванием особого значения царской власти встречаются весьма характерные "проговорки" о человеческой природе царя (см. уже цитировавшиеся слова Ивана Неронова о царе об "избранном божьем рабе"). И после того, как вожди раскола разочаровались в Алексее Михайловиче, суть их представлений о сущности царской власти не изменилась. Блестящим тому подтверждением являются следующие слова из челобитной протопопа Макария новому царю Федору Алексеевичу: "...помилуй мя, Федор Алексеевич, дитятко красное, церковное! Тобою хочет весь мир осветиться, о тебе люди Божии расточенные радуются, яко Бог нам державу крепкую и незыблемую. Отради ми, свет мой, отради государь царская..."<sup>69</sup>

Итак, думается, что в зависимости от конкретной исторической ситуации разные стороны представлений старообрядцев о сущности царской власти актуализировались, в то время как общая их структура оставалась, по-видимому, неизменной.

Эта общая структура вкратце заключалась в следующем.

1) Старообрядцы придавали огромное значение царской власти, как в их представлении, царь был фигурой сакральной, но лишь постольку, поскольку на него распространялась божественная бла-

<sup>69</sup> Там же. Стб. 767.

годать, которой была наделена свыше Россия как единственная (и поэтому "святая") православная держава.

2) Однако по своей сущности сам царь оставался смертным "тленным" человеком; пусть и "избранным", но все же "божьем рабом".

Итак, в представлении старообрядцев, царь обладал определенными правами и обязанностями. При этом необходимо учитывать, что вряд ли в сознании старообрядцев XVII в. существовало такое, как у современных людей, логическое различие прав и обязанностей. В действительности, все то, о чем пойдет речь ниже, является одновременно и правами, и обязанностями; поэтому, вероятно, правильное здесь будет употреблять термин "правила поведения", имея в виду, конечно, не только бытовое, но и политическое, духовное и религиозное поведение царя.

Как, с точки зрения авторов старообрядческих сочинений XVII в., должен был себя вести царь? В чем состоит тот "божественный закон", о котором писал, например, обращаясь в ноябре 1653 г. к Алексею Михайловичу, Иван Неронов: "...ты, благочестивый царю,... соблюдаеши преданный нам закон, Богом нашим Иисус Христом, соблюдаеши же крепко и непорочно"<sup>70</sup>

Прежде всего, очевидно, комплекс представлений старообрядцев не был абсолютно монолитным. В разное время "божественный закон", которому обязан был следовать царь, толковался не совсем одинаково. Представления старообрядцев XVII в. о царе и царской власти рождались и жили не в безвоздушном пространстве, не в спокойной "кабинетной" атмосфере, а в обстановке острейшей социально-политической и идеологической борьбы; поэтому в разное время становились актуальными разные стороны этих представлений. Но общая их структура оставалась практически неизменной. Для удобства изложения эти представления можно рассмотреть по отдельности, хотя для самих старообрядцев, конечно, не существовало таких отдельных представлений — они составляли единый комплекс.

В силу самого характера никоновских реформ, в старообрядческих сочинениях очень ярко отразились представления их авторов о взаимоотношениях царя как главы светской власти, "царства" с православной церковью и в частности с церковной иерархией, "священством"; в более широком плане — о взаимоотношениях "царя", "царства" и православной веры, "догматов" как двух важных элементов старообрядческой системы ценностей.

В оценке прав и обязанностей царя по отношению к православной вере и православной церкви старообрядцы изначально

<sup>70</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 39.

дали, в первую очередь, из общей идеи о том, что царю принадлежит вся власть в государстве. В этом смысле, если понимать это как политическое и административное управление, они или "царство" выше "священства", светскую власть выше духовной. Вообще, видимо, для старообрядцев вряд ли существовало понятие "духовная власть", с их точки зрения, авторитет православной церкви реализовывался совсем в другой плоскости. Старообрядцы крайне отрицательно восприняли попытки патриарха Иоанна расширить свои полномочия и истолковали их как посягательство на законные прерогативы "истинного" православного царя. Именно к старообрядцам патриарший подьяк Федор Трофимов написал в 1665—1666 гг. целую серию "росписей" (фактически, челобитных) царю против Никона, где тщательно зафиксировал все обвинения Никона в сфере полномочий царя, все оскорбления, нанесенные патриархом "царскому величеству". Среди них, например, такие обвинения, казущиеся нам сейчас почти фантастическими, но, видимо, исполненные в глазах русского книжника XVII в. глубокого символического смысла: "Он же, Никон, на себя пояс златый з большим украшением и говорил: ни в царских де такова нет. И то ево на царскую державу гордость"<sup>71</sup>. "Он же, Никон, дмывая своею гордостью, поставил крестовую икону выше соборные церкви; тут же зделал себе светлицы и иконы; и то явное его на царскую державу возгоржение"<sup>72</sup>. То, что Федор Трофимов (как и другие старообрядцы) понимал в формальные, на первый взгляд, действия Никона (например, изменение облачения) как символическое выражение попытки "восхитить" царскую власть, видно из следующего пассажа: "Римский убо некогда умысли царскую власть себе похитити, прежь всего митру на себя возложи и понагию другие наложи... и по сем умысли с иконы своими, и кесаря Генриха подаянием сокромента уморил, а все царское обдержание на себя восхити. В сие убо Никон, инок во овчию шкуру, облечен, митру на главе нося и понагию на себя налогая, и советником своим повелевая також: се убо нынешнее похищение царского чина и власти"<sup>73</sup>.

Здесь патриарх Никон сравнивается с римским папой Григорием II Гильдебрандом, одержавшим верх в борьбе с императором восточной Римской империи Генрихом IV Штауфеном и вынужденным его униженно вымаливать прощение в Каноссе. Характерно, что вконец изнеженный староевangelический Федор Трофимов выступает тут в роли советника императора, так как, по его мнению, папа Григорий

Субботин Н.И. Материалы. Т. 4. С. 287.

Там же. С. 290.

Там же.

присвоил себе несвойственные ему полномочия, по праву принадлежащие светской власти.

Непосредственно о Никоне пишет в одной из челобитных царю Иван Неронов, полемизируя с сочинениями опального патриарха, "оскорблявшими" Алексея Михайловича: "И паки пишет Никон, что де ты, великий государь, властей собрал, а о походе его впрям не сказал, а то де учинил для того, чтоб лживые свидетельства написаны были о нем от некоторых людей. О дерзость! Сиде ли подобает Никону тебе, христоролюбиваго государя царя, почитати. Досадивый бо цареву без правды архиерей извержется"<sup>74</sup>.

Неронов здесь возмущается несправедливым, с его точки зрения, требованием Никона о том, чтобы царь информировал его о всех своих важных предприятиях. Видный расколоучитель считает это досадением царю "без правды", за что, согласно апостольским правилам, архиерей должен быть лишен сана.

Таким образом, старообрядцы были категорическими противниками вмешательства церковной иерархии в полномочия царя. Но обладал ли, по их мнению, какими-либо правами царь в отношении церкви и, если да, то в чем они состояли?

Реакция первых старообрядцев на попытки Никона выйти из-под контроля светской власти показывает, что в их понимании церкви требуется помощь "православного царя". В адресованной Алексею Михайловичу росписи спорных речей с Никонем (1653/54 гг.) Иван Неронов пишет, повествуя об известном в истории раскола инциденте, когда патриарх Никон в присутствии свидетелей якобы непочтительно отозвался о царской власти: «Да в то же время было и о благочестивом царе у патриарха слово: "мне-де и царская помощь негодна и ненадобна, да таки-де на нее плюю и сморкаю". И я ему говорил: "владыко, не дело говориш, вси святии собори и благочестивыя власти требовали благочестивых царей и князей и весь царский сигклит в помощь к себе и православной христианской вере"»<sup>75</sup>.

Итак, по Неронову, православная церковь должна требовать себе "помощи" "благочестивых царей". В чем же должна выражаться эта "помощь"?

Во-первых, царь, по мнению старообрядцев, выступает организатором церковной жизни. Этот взгляд особенно проявился в так называемой программе церковных реформ, предложенной Иваном

<sup>74</sup> Черниговские епархиальные известия. Чернигов, 1875. № 14. С. 459—460. Эта челобитная осталась почему-то неопубликованной Н.И. Субботиним, хотя один из ее списков находится в составе известного старообрядческого рукописного сборника Рог. № 667; в 1875 г. ее опубликовал в Чернигове специалист по расколу в Западной России М.И. Лилеев.

<sup>75</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 44.

Нероновым в его челобитных царю. В феврале 1654 г. Неронов обращается к Алексею Михайловичу с предложением собрать новый собор на основе привлечения не только представителей всех слоев духовенства, но и "добродетельно живущих" мирян, который решил бы все будоражащие русскую церковь проблемы. О патриархе тут не говорится ни слова, зато царю отводится самая почетная роль: "Тебе же, государю, яко превеликому столпу, ту председети и всех зрети"<sup>76</sup>.

Итак, Неронов считает председательство на церковном соборе неотъемлемым царским правом. Об этом же говорили почти все старообрядцы, особенно в начальный период раскола, когда они надеялись на то, что царь положит конец никоновским "новинам". Близкий к старообрядцам Александр, епископ Вятский, подтверждал эту идею примерами из священной истории и из практики благочестивых царей — предшественников Алексея Михайловича<sup>77</sup>.

В челобитных Алексею Михайловичу об избрании нового патриарха вместо Никона, включенной иноком Авраамием в состав сборника "Христианоопасный щит веры", Александр Вятский писал: "...рождавшиися во благочестии и в вере воспитани бывше цари руку помощи даяти должни суть, благочестивых бо царей пособия и помощи церкви всегда требует. Благочестивии же цари должни суть таковая подавати им, яко вере суще поборницы... все бо седмь вселенстии собори благочестивыми цари собрани быша..."<sup>78</sup>

Таким образом, царь не только председательствует на церковных соборах, но, по всей видимости, обладает и исключительным правом их созывать.

Исходя из этих своих представлений, старообрядцы, естественно, не поняли и не приняли никоновской концепции о "сугубой двоице": царе и патриархе, посчитав ее, с одной стороны, покушением на "царское величество", с другой, — непомерным преувеличением авторитета патриарха внутри церкви, по отношению к другим архиереям.

Понятное негодование это вызвало у Александра Вятского — одного из архиереев. В произведенном им и до сих пор не опубликованном подробнейшем сличении двух Потребников, киевской печати времени Петра Могилы и новопечатного никоновского, он методично разбирает различные их взаимные несоответствия, как правило, ограничиваясь кратким резюме, вроде следующего: "...сме-ха и мятежа полны /новые речения/ и неведомо откуда взяты, и

<sup>76</sup> Там же. С. 66.

<sup>77</sup> Об Александре Вятском и его письменном наследии, которое до сих пор остается не вполне изученным, см.: Бубнов Н.Ю. Александр Вятский — писатель и книжник XVII в. // ТОДРА. Л., 1988. Т. 41.

<sup>78</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 7. С. 125.

святые апостол и святых отец разуму и мудрованию отнюдь противны, и мною, яко враг церкви, некто сия расположивый"<sup>79</sup>.

Однако, дойдя до чина освящения ставропигиального монастыря, епископ Александр возмущается тем, что по новому его толкованию освящать ставропигию теперь должен либо сам патриарх, либо специально уполномоченный им архиерей. Александр Вятский гневно восклицает: "И по сему мудрованию ушто прочи святители власти не имеют водрузити крест на основании церкви, и освятити, и храм совершити. И во все паствы, на основание церкви, кресты водружалныя, ушто от патриарха посылаются?.. Откуда сей чин, и како он патриаршеской, а не Христов?.. Христов убо крест освящен кровию Христовою, и никоторой патриарх воли не имать того освящати, но сам святой и животворящий крест всех освящает. Дерзость же сия ни от которого вселенского патриарха имать быти, разве от римского папы"<sup>80</sup>.

Таким образом, епископ Александр в изменении некоторых обрядов усматривает символическое выражение попыток Никона стать полновластным господином в церкви, подчеркнуть особое положение патриарха по сравнению с остальными архиереями, по образу и подобию римского папы.

Но, может быть, такое отрицание никоновских концепций об особой роли патриарха внутри церкви и по отношению к царю было свойственно лишь епископу Вятскому и было связано с его архиерейским статусом? Однако тот же Иван Неронов высказывает сходные идеи. Опираясь на правило Карфагенского церковного собора, он в челобитной Алексею Михайловичу о скорейшем избрании патриарха вместо Никона (1660) заявляет: "Первый епископ, рекше митрополит или патриарх, не начальный святителем, ни крайний святитель, но епископ первого седалища наречется. Толкование же сего правила сие повествует: святительский чин един есть и тойжде на всех, и не наречется сей убо совершен святитель, ин же не совершен святитель, но вси равни святители, и вси епископи, якоже и благодать Святого Духа равно приемше..."<sup>81</sup>

В несколько наивной, но в то же время, в очень красноречивой форме те же самые представления отразились значительно позже, в 1682 г. в ходе совместного выступления в Москве стрельцов и старообрядцев, видную роль в котором сыграл Никита "Пустосвят". По свидетельству летописца этого движения со стороны староверов Саввы Романова, старообрядческие "отцы" взывали тогда к "ве-

<sup>79</sup> ГИМ. Син. 1199. Л. 113.

<sup>80</sup> Там же. Л. 118—118 об.

<sup>81</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 175.

ким государям" Иоанну и Петру: "...буде патриарх не изволит по старым книгам служить, они бы, великие государи, велели ему, патриарху, с нами, богомольцами своими, дать праведное свое рассмотрение от божественных писаний"<sup>82</sup>. Итак, московские старообрядцы считали само собой разумеющимся то, что царь имеет право давать прямые указания патриарху, главе духовной власти, причем по вопросам, находящимся, казалось бы, в сфере компетенции последнего (по каким книгам служить, старым или новым). Более того, когда после "прения о вере" в Грановитой палате 5 июля 1682 г. старообрядцы, полные иллюзий на счет своей "победы", шумфально шествовали по улицам Москвы, по сообщению того же Саввы Романова, они «идуше и друг другу возвещающе с радости: там де цари государи приказали по старому креститься», и казующе всему миру, сложя персты по преданию святых отец»<sup>83</sup>. И опять-таки тут очень характерна ссылка на санкцию со стороны светской власти, главы которой ("великие государи") якобы "приказали" староверам "по старому креститься".

Как видно, можно сделать вывод, что речь идет об общем для старообрядцев представлении. Это, конечно, не значит, что старообрядцы вовсе не признавали авторитета патриарха. Они противостояли лишь вмешательству в царские prerogatives и против чрезмерного, с их точки зрения, подчеркивания особого достоинства патриарха по сравнению с другими архиереями. В принципе, в их иерархии ценностей патриарх занимал достаточно высокое место. Они даже могли рассматривать возникновение патриаршества в России как некий особый, сакральный дар, полученный ею свыше за свою верность в деле сохранения "истинного благочестия". "...Вся наша предана будут велицей Российстей земли, и царя рускаго возвеличит Господь над многими языки, патриаршеский чин дан будет Русстей земли, и страна та наречется светлая Россия, Богу тако возлюбившу..."<sup>84</sup>, — писал дьякон Федор в дополнениях к "Прениям о вере" Арсения Суханова, помещая патриаршество среди других сакральных атрибутов "Светлой России".

Тут также необходимо отметить, что, с точки зрения старообрядцев, у патриарха все же были определенные права по отношению к царю, которыми он, как они считали, не только мог, но и обязан был воспользоваться в надлежащей ситуации. Правда, эти права не имели никакого отношения к формально-юридическому ограничению царской власти (протопоп Аввакум как о совершенно

<sup>82</sup> Савва Романов. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5, отд. 2. С. 117.

<sup>83</sup> Там же. С. 145.

<sup>84</sup> Белокуров С.А. Указ. соч. С. 181.

естественной вещи писал в своей "Книге толкований и нравоучений", осуждая отошедшего от "истинного отеческого закона" библейского царя Манассию и явно при этом обращаясь к Алексею Михайловичу: "А сам где был?.. Полно противитца! Сам так захотел: новый закон блядивой положил, а отеческой истинной отрыгнул и обругал. Кто бы тя принудил? Самовластен еси (курсив мой. — П.Л.)..."<sup>85</sup>). Эти права полностью лежали в сфере духовной. Первоиерарх русской церкви был обязан в случае отступления царя от "истинного благочестия" указать ему на это и наставить на путь истины. Это представление проявилось еще до реформ Никона в упоминавшихся выше сочинениях одного из виднейших соловецких старообрядцев Герасима Фирсова о конфликте Ивана Грозного и митрополита Филиппа (Колычева). В "Службе перенесения мощей св. Филиппа" Фирсов так охарактеризовал выступление святителя против опричнины: "божественною ревностию распалям, разорил... тму нечестия, мудростию словес... царя мужески обличил, православных единение утвердил, пресвятаго Духа обогатися сиянием, уяснил всем божественное веле-ние"<sup>86</sup>. При этом опричнину Ивана Грозного соловецкий книжник рассматривает как своего рода отступление от "истинного благочестия"<sup>87</sup>. В худшем случае эта функция главы духовной власти могла ограничиваться "печалованием". Этим занимается, например, в "пространной редакции" "Повести о боярыне Морозовой"<sup>88</sup> патриарх Питирим: "И потщався [Питирим] к царю и воспомяну ему о великой Феодоре [Морозовой] и о блаженной княгине [Урусовой]. "Аз, — рече, — тебе, государю, советую боярону ту, Морозову вдовицу, кабы ты изволил так дом ся отдати ей и на потребу ей дворов бы сотницу христиан дал, а княгиню ту тоже бы князю отдал, так бы дело то приличнее было..."<sup>89</sup>

Именно поэтому старообрядцы, после того, как Никон оставил патриаршество, уделили огромное внимание избранию его преемника. Старообрядцы (и в первую очередь — Иван Неронов) писал одну за другой челобитные Алексею Михайловичу, требуя немедленно созвать собор, на котором был бы избран новый патриарх.

<sup>85</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 469.

<sup>86</sup> Никольский Н.К. Указ. соч. С. 7.

<sup>87</sup> Об этом см. Лукин П.В. Указ. соч. С. 98—100.

<sup>88</sup> Исследователь этого памятника старообрядческой письменности А.И. Мазунин полагает, что начальная редакция "Повести..." возникла в 1675—1677 гг., а "в форме Пространной редакции Повесть о Морозовой переписывалась на Севере уже в конце XVII — начале XVIII в." (См. Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исслед. А.И. Мазунина. Л., 1979. С. 50).

<sup>89</sup> Там же. С. 142.



Причем в этих посланиях отразились их представления о том, какую роль в процессе избрания должен играть царь.

Иван Неронов буквально умоляет царя обеспечить избрание достойного патриарха. В 1660 г. он взывает к Алексею Михайловичу: "Помилуй ко отчаянию близ сущих и спаситися желающих... И сама убо святая соборная и апостольская церковь молит тя: взиши мир сыну церковный и пожени его... Дажь нам учителя и пастыря, могущаго укрепить благочестие"<sup>90</sup>.

Следовательно, согласно Неронову, именно царь должен сыграть главную роль в избрании нового "пастыря и учителя". Именно к главе светской власти обращаются старообрядцы для решения этого важнейшего для православной церкви вопроса. Действительно, с точки зрения старообрядцев, в решении проблем, связанных с внутренней организацией церкви, ее управлением, царь располагает большими, если не решающими полномочиями. Тем не менее это вовсе не означает, что раскольники полагали, что патриарх должен назначаться просто по указу царя. Тот же Неронов в той же самой челобитной опровергает это мнение, опираясь на правила вселенских соборов: "Всяко... избрание и поставление, бывающее от мирских властей, не твердо есть... мирских князь помощью приимшаго церковь извреши повелеет... Сих ради, благочестивый царю, молебно прострох глас ко благородию твоему, и якоже годе Владыце нашему и Спасу и Господу Иисусу Христу и святей его соборной и апостольской церкви советом духовным устроиши, паче же то правилом святых Апостол и святых отец, учителя нелицемерна..."<sup>91</sup>

О том же пишет в главе 17 ("На проклятый Никонов собор") 'Христианоопасного щита веры' инок Авраамий. При том, что Авраамий, подобно Неронову, просит царя дать церкви нового достойного патриарха вместо Никона, он совершенно открыто осуждает, используя в качестве символов примеры из русской истории, практику назначения главами светской власти первых иерархов русской православной церкви. Имея в виду Никона, Авраамий пишет: "Сей же всем святым враг, помрачитель вселенных, адов пес, не по божественным правилом, без знамения Святаго Духа, пастырский жезл прият, точию возлюблен /твердившим имя свое на земных, якоже зле возведенный великим князем Георгием Маркий безумный, или яко Митяй возлюблен великим князем Димитрием Ивановичем Донским..."<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 170—171.

<sup>91</sup> Там же. С. 173.

<sup>92</sup> Там же. Т. 7. С. 90.

Таким образом, помимо воли главы светской власти, царя или князя, для поставления митрополита или патриарха нужно еще "что-то". Этого "что-то", очевидно, не было в приводимых Авраамием в качестве примеров случаях. Этого "что-то" не было и при поставлении патриархом Никона.

В представлении старообрядцев, при избрании патриарха требуется, кроме непосредственного участия царя (желательный конкретный механизм этого участия, впрочем, ими подробно не описывался), также такое расплывчатое явление, как "знамение святого Духа" (вероятно, было ли это знамение или не было, выявляется уже после поставления святителя, в зависимости от результатов его деятельности) и соблюдение "божественных правил". "Божественные", "апостольские правила" тоже понятия неоднозначные и часто противоречивые. Нам важно, как они в данном случае толковались старообрядцами.

Старообрядцы ориентировались на обнаруженные ими в истории идеальные модели. Разные авторы предпочитали разные исторические примеры, но в их трактовке всегда можно найти много общего. Например, для епископа Александра Вятского такой идеальной моделью служило избрание в 1448 г. русскими епископами митрополита Ионы: "Сего ради (после Флорентийской унии 1439 г. — П.Л.) великий князь Василей Васильевич (Темный. — П.Л.), советовав со архиереи всеа Великия Росии, в митрополиты резанского епископа Иону чудотворца своими русскими архиепископы и епископы и всем священным собором в лето 1448 (поставил. — П.Л.)"<sup>93</sup>.

Имея в виду то же самое, инок Авраамий пишет о провозглашении автокефалии болгарской церкви: "Видев же царь болгарский себе неправдуема от них (греков. — П.Л.) и абие изволися ему, яко царю сущу, и своими епископы патриарха во граде Тернаве поставити..."<sup>94</sup>

Две эти формулы выражают одно и то же представление авторов старообрядческих сочинений: о том, как следует ставить первого иерарха православной церкви. В этом, очевидно, инициатива должна принадлежать царю (или великому князю), он, видимо, должен предложить и достойного кандидата. Однако решающее слово остается за церковным собором, главную роль в котором должны играть архиереи, но участвовать и так или иначе влиять на принятие решений могут и представители самых широких слоев не только духовенства, но и всего общества (см. "программу реформ" Неронова). Старообрядцы отводят царю важное место в управлении

<sup>93</sup> Там же. С. 144.

<sup>94</sup> Там же. С. 88.

ерковью, но отнюдь не провозглашают монарха ее полновластным хозяином. Их представления об этом носили, конечно, весьма идеалистический характер, и суровая историческая реальность вскоре нанесла по ним жестокий удар.

Во-вторых, старообрядцы считали, что в первейшие обязанности царя входит борьба с разного рода еретиками и противниками истинного православного благочестия вне и внутри церкви и вообще обеспечение в ней благолепия и мира. После знакомства со старообрядческими сочинениями может показаться, что, по мнению авторов, в этом вообще заключался главный смысл существования царской власти. Расколоучители исключительно высоко ценили царский "мир", понимая его как сохранение в неприкосновенности полноты православного благочестия, т.е. всего сложившегося к середине XVII в. комплекса догматов, обрядов и священных законов. В своем знаменитом "Житии" протопоп Аввакум вспоминает, как он с гордостью заявил на соборе 1666 г. прибывшим на собор вселенским патриархам: "До Никона отступника в нашей России благочестивых князей и царей все было православие чисто и торочно, и церковь нематежна"<sup>95</sup>.

Русские средневековые книжники вообще испытывали большое чувство гордости за то, что в России никогда ереси не получали широкого распространения, и в этом они видели значительную заслугу царей, которые охраняли православие.

Мольбами к царю о том, чтобы он обеспечил "мир" в церкви, начинаются первые старообрядческие челобитные к Алексею Михайловичу. Именно к царю, видя его первейшую в этом обязанность, обращается в неопубликованной челобитной 1662 г. епископ Александр Вятский: "Но молю тя, благочестивый и христоролюбивый царю, милость сия, смущающая народ, яко да потребится, и нелепая оная смеления да упразднится, святей же церкви мир да умножится и похвало церковнии от смущения да свободятся, настоящи же в селениях твоих от бога гнев, твоего ради царьского исправления, да сменится"<sup>96</sup>.

Этой же мольбой начинаются все послания царю Ивана Герасимова: "О, благочестивый царю, устави, молю, бурю, смущающую церковь!"<sup>97</sup>

О том же самом просил, согласно Савве Романову, "великих государей" Никита Добрынин "Пустосвят" во время так называемой "Скопотьинской смуты" в первых числах июля 1682 г.: "Пришли к нам государем побить челом о исправлении православных христи-

<sup>95</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 58.

<sup>96</sup> РГБ. Рог. № 667. Л. 199—199 об.

<sup>97</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 1. С. 38.

анския веры, чтоб царское свое праведное рассмотрение дали... и чтоб церкви божии были в мире и соединении, а не в мятежи и в раздрании, и служба была бы в церкви божией, как при царе Михаиле Федоровиче и при святейшем патриархе Филарете Никитиче служили по старым служебникам"<sup>98</sup>.

Любопытно, что старообрядцы высказывают эти просьбы почти одинаковыми словами; ни одно из таких посланий не обходится без упоминаний о восстановлении "мира" и о "буре", смущающей церковь. Сама терминология показывает, насколько были затронуты самые основополагающие представления старообрядцев деятельностью реформаторов.

Старообрядцы обращаются к царю с подобными мольбами не только потому, что усматривают в наведении порядка в православной церкви прямую его обязанность. Они также полагают, что от сохранения "мира" в церкви зависит и благополучие монарха на земле, и его судьба в царстве небесном. Александр Вятский предупреждает царя: "...не укрепляются дела царския, донележе не укрепятся дела матере твоея, святыя, соборныя и апостольския церкви..."<sup>99</sup>

А Иван Неронов в послании царице Марии Ильиничне Милославской (май 1654 г.) дает царю совершенно конкретную рекомендацию не ходить в поход на поляков, до тех пор, пока он не установит "мир" в православной церкви: "Да первее со враги церкви брань сотворит, потом на иноплеменник да идет (имеется в виду царь. — П.Л.), никакo ослабу дая в сих: еда бо како тые брани не управив, скорбь и тщету тамо прияти будет, оскорбив святую его мать, родившую его во святей купели"<sup>100</sup>.

По-видимому, в основе этих высказываний лежит представление старообрядцев о тесной мистической взаимосвязи между православной церковью и царем. Церковь — это духовная мать царя, духовно его родившая и воспитавшая; царь же — ее любимый духовный сын, обязанный о ней по-сыновнему заботиться. Естественно, когда "мать" находится в тяжелом положении, царь не может ждать ничего для себя хорошего в любых своих предприятиях.

В этом контексте становится понятным и другое общее представление авторов старообрядческих сочинений: именно царю принадлежит право (и обязанность) карать еретиков и вообще всех, уклонившихся в чем-то от православного благочестия.

Так, уклонившихся, по мнению старообрядцев, в ересь никониян должен наказывать именно царь. У разных сторонников старой веры

<sup>98</sup> Савва Романов. Указ. соч. С. 137.

<sup>99</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 7. С. 114.

<sup>100</sup> Там же. Т. 1. С. 81.

предложения о методах такого наказания были разные, но все они сходились в том, что осуществлять его должен глава светской власти. Протопоп Аввакум, например, сокрушается в "Книге толкований и нравоучений": "Как бы добрый царь, повесил бы его (Никона.— П.Л.) на высокое древо..."<sup>101</sup>

Когда старообрядческие писатели рассказывают о важных для них исторических событиях, в их описании проявляется это представление. Особенно старообрядцы любили писать о том, как прежние православные русские князья и цари боролись со злейшим зрагом — латинством, явно приводя их в пример Алексею Михайловичу. Так, автор неопубликованного соловецкого сочинения, составленного очевидно около 1666 г. и послужившего источником для всех знаменитых соловецких челобитных "Сказание от божественных писаний... о новых книгах", рассказывает об одном из эпизодов этой борьбы при Иване III: "В лето 1473 егда прииде из Царя града царевна София в царствующий град Москву к великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси, а с нею шел из Рима от папы юсол Антоний легатос, и нес пред собою крж, великий же князь и преосвященный Филип митрополит московский и всеа Руси, и весь священный собор и царский синклит и московстии народ онаго юсла с тем кржем в царствующий град Москву ни блиско не устили..."<sup>102</sup>

Интересно, что в последующих соловецких сочинениях, являющихся часто сокращенным изложением "Сказания..." и предназначенных в отличие от него для более или менее широкой публики, та же самая история рассказывается несколько иначе; постоянно подчеркивается именно роль великого князя, тогда как упоминания о священном соборе, "царского синклита" и "московского народа" часто вообще опускаются<sup>103</sup>.

Более того, в прошлом, по мнению старообрядцев, даже "неверные" цари, цари-язычники могли брать на себя справедливую миссию изгнания еретиков из христианской церкви и последующего их наказания. Так, обращаясь к одному из своих врагов — проповедников самосожжений, Евфросин восклицает: "И ты, Поликарпе, не стись и не лсти! повинетеся, аще и не хотите. Аврилиян и еллин керь, царь неверный, еретика Самосата, по умолению отец поместного собора, предал и осудил, и едина верных суду повинна быти

<sup>101</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 58.

<sup>102</sup> ГИМ. Вахр. № 401. Л. 4 об.—5. Об этом малоизученном произведении, представляющем, однако, огромный интерес для исследования мировоззрения техных соловецких иноков, см.: Бубнов Н.Ю. Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI—XVII вв. Л., 84.

<sup>103</sup> См.: Субботин Н.И. Материалы. Т. 3.

повелел; соборное деяние оправдал, а Самосатена еретика от церкви изгнал, не точию ж, но и в заточение послал"<sup>104</sup>.

Между прочим вопрос о том, какими методами, с точки зрения старообрядцев, должен бороться с "еретиками" царь, является совсем не простым. Широко известны постоянные высказывания протопопа Аввакума, полные мстительной ненависти к еретикам-никонианам. С таким, например, предложением обращается Аввакум к царю: "Перестань-ко ты нас мучить-тов! Возми еретиков-тех, погубивших душу твою, и пережги их, скверных собак, латынников и жидов, а нас распусти, природных своих"<sup>105</sup>.

На основании этого и других призывов Аввакума некоторые исследователи делали вывод об особой жестокости старообрядцев, о том, что, с их точки зрения, главной задачей царя должна быть кровавая расправа с еретиками, в данном случае с "новолюбцами", никонианами.

Таким образом, (что, кстати, характерно и для других случаев), взгляды наиболее известного вождя старообрядчества распространяются на весь раскол, а это далеко не всегда справедливо.

Один из наиболее последовательных и ортодоксальных расколочителей, дьякон Федор, постоянно призывавший царя к борьбе с разными действительными и мнимыми ересями, ненавидевший пережитки язычества, в "Послании из Пустозерска сыну Максиму" (1678/79) писал: "Святии отцы и благовернии царие на всех соборах своих праведных... и единого явнаго уже еретика не замучили, и не сожгли, и не удавили, и языка не отрезали, и руки не отсекали ни единому, и в землю живых не загребали никогоже на соборах своих святых"<sup>106</sup>.

По-видимому, "кровожадная" точка зрения Аввакума не была ни единственной, ни даже преобладающей в расколе. Большинство старообрядцев полагали, что бороться царю с еретиками нужно прежде всего словом, увещеваниями.

Итак, по отношению к церкви и внутри церкви царь, согласно старообрядческим сочинениям, обладает достаточно широкими правами. Но именно здесь, в представлении старообрядцев, лежат пределы царской власти, нарушив которые, царь Алексей Михайлович перестал быть для них "праведным" православным царем. Уже в одной из первых своих челобитных (1660), полной дифирамбов Алексею Михайловичу, Иван Неронов четко разделяет функции царя, светской власти и лиц духовного звания: "Ваше убо есть, благочестивый царю, еже о здании градов и полат и пресветлых

<sup>104</sup> Евфросин. Указ. соч. С. 94.

<sup>105</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 467.

<sup>106</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 6. С. 240.

домов промышляти; наше же, смиренных, день и ночь о спасении душ человеческих пецися и не щадети своя души ради пасомых пользы, но и смерть презирати за спасение душ"<sup>107</sup>.

В данном случае Неронов возмущался деятельностью Никона, направившего все свои усилия на строительство трех монастырей: Воскресенского Новоиерусалимского, Иверского Валдайского и Крестного на Кий-озере, на севере, и забывшего о главной миссии православного пастыря — борьбе за "спасение душ человеческих". Поэтому представление Неронова о разных сферах ответственности "царства" и "священства" проявилось как бы случайно. При этом для правильного понимания нероновского "мы, смиренные" необходимо учитывать, что этим наименованием могли обозначаться не только собственно представители духовного сословия, но и вообще все "добродетельно" живущие миряне (см. предложения Неронова о созыве церковного собора для избрания патриарха).

Итак, с точки зрения Неронова, потратившего немало сил на то, чтобы убедить царя в широте его полномочий, в частности и по отношению к церкви, все же существует некая область, не принадлежащая "земному царю". Эта область определена Нероновым как "спасение человеческих душ".

Может показаться, что это что-то неясное, формальное, что это не может служить реальным ограничителем царской власти. Действительно, Неронов отводит все управление, не только светское, но даже, в значительной степени, и церковное, царю; остальным же остается лишь некое "спасение человеческих душ".

Однако впоследствии, по мере того, как для раскольников становилась все более ясной истинная роль царя в проведении церковных реформ, оказывалось, что эта сфера, неподвластная царю, вовсе не формальна, но реально существует в сознании старобрядцев и влияет на их отношение к политике властей.

Так, инок Епифаний, вообще очень почтительно относившийся к царю, вспоминая в своем Житии о том, как в Пустозерск в 1670 г. из Москвы приехал стрелецкий полуголова Иван Елагин и, ссылаясь на царя, потребовал, чтобы пустозерские узники отказались от своих беждений, в противном случае угрожая жестокой расправой (что и было исполнено: в апреле 1670 г. Епифанию, Лазарю и Федору горично резали языки и рубили правые руки), пишет: «Тамо у них писано величество цареву и последи писано у них сие: "Веруете ли вы в символе веры в святого не истинного? А тремя персты креститися хотите ли по нынешнему изволу цареву? Аще примите вы две тайны, и царь вас вельми пожалует". И мы отвецали ему лотиву наказу сие: "Мы веруем и в духа святого господи истин-

<sup>107</sup> Там же. Т. 1. С. 177.

наго и животворящаго, а тремя персты крестится не хотим, нечестиво то"»<sup>108</sup>.

Точно так же и в "Повести о боярыне Морозовой" ее главная героиня прямо отказывается подчиняться воле царя, гордо заявляя присланным от него людям: "Аз царю не вем зла себе сотворшу и дивлюся, почто царский гнев на мое убожество. Аще ли хочет мя отставити от правыя веры, и в том бы государь на мене не кручинился, но известно ему буди: по се число сын божий покрывал своею десницею, ни в мысли моей не приях когда, еже отставя отеческую веру и приняти Никоновы уставы. Но се ми возлюблено, яко в вере христианской, и в ней же родихся и по апостольским преданием крестихся, в том хошу и умерети. И прочее довлеет ему, государю, не стужати мене, убозей ми рабе, понеже мне сея наша православныя веры, седмию вселенскими соборами утвержденныя, никако никогда отрещися невозможно..."<sup>109</sup>

И, как во многих других случаях, колоритнее всего тот же взгляд выразил протопоп Аввакум. В "Книге толкований и нравоучений" он вспоминал, как "никониане" убеждали его отказаться от своих убеждений, ссылаясь на авторитет "государя" и "святого собора": "Также и новые жиды (т.е. новообрядцы. — П.Л.) советуют и говорят... а што-де (Аввакум) и много мучится, да от своих-де ему суетных глагол, — государю-де царю и святому собору не повинуются! А я бы им в собор-от, простите Бога ради, на...! Г...но г...ну прилично. Пускай, однако, совсем провоняли, блядины дети!"<sup>110</sup>

Никакие апелляции государевых слуг к авторитету царя не подействовали на стойких расколоучителей. Дело в том, что у них были ценности важнее, чем царская власть. Эти ценности заключались в православных "догматах", понимаемых в соответствии с представлениями русского средневековья как все так или иначе связанное с православным культом, вплоть до "единого аза" в символе веры.

На эти ценности покушаться царь не мог, его указы и распоряжения не имели тут никакой силы, именно здесь в представлении старообрядцев лежали пределы царской власти; выход царя за них привел старообрядцев к массовому неповиновению властям и отторжению ими авторитета Алексея Михайловича. Прекрасно это представление сформулировано в обращении одного из старообрядческих челобитчиков, обращавшихся летом 1682 г. к патриарху

<sup>108</sup> Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 198.

<sup>109</sup> Повесть о боярыне Морозовой. С. 132–133.

<sup>110</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 444. Любопытно, тем не менее, что Аввакум, прямо отказываясь выполнять распоряжения как царя, так и церковного собора, все же адресует свою грубую брань "святому собору", формально не трогая царя.



Иоакиму, Петра Даниловца. По свидетельству Саввы Романова, он заявил: "...достоинство лиц не приемлется, егда веру превращают, или о истинне слово будет, сиречь, говорить о правде не токмо перед святители, но и пред цари: понеже благочестия отступити Бога отступити есть..."<sup>111</sup>

Поэтому для старообрядцев проблема, воле какого царя необходимо следовать, "земного" или "небесного", если здесь, с их точки зрения, наблюдалось противоречие, решалась однозначно в пользу последнего. Очень показательно эта идея выражена в недавно открытом и опубликованном Е.К. Ромодановской анонимном старообрядческом сочинении о начале Соловецкого восстания "Чюдо преподобных отец наших Зосима и Советяя Соловетских чюдотворцев во 177-м году (1669) июня в 14 день"<sup>112</sup>. В нем рассказывается о "чудесах", происходивших во время осады царскими войсками мятежной обители и препятствовавших им захватить ее. Но для нас интересно сопоставление в одном из описаний "чудес" гнева царского и гнева Божьего, в результате которого обнаруживается, что первый ничто по сравнению с последним: "Царь же... яростию и гнева исполняшеся, и служивым в нерадение полагаше (неудачные попытки захватить монастырь. — П.Л.), и паки воем итти повелеваше, а им же смертною казнию претяше. Служивы же убояшася гнева царева и паки повеление его исполняюще, взяша вся войиская своя оружия, поидоша морем к монастырю. Десница же всесильнаго бога защищаше и служивым гневом претяше, и по морю семо и овамо их поношаше две недели, нигде же пристанища достигше. Они же вижде нат собою гнев божий, приникше на покаяние и со многими слезами припадоша ко всемогущему богу, и обещание на себе положиша к тому не ходити воем на монастырь. И тогда божиею помощию помогоша приити к монастырю на пристанище и у чюдотворцов молебсвовати уподобишася"<sup>113</sup>. Изложение тут построено таким образом, чтобы читатель естественным образом пришел к выводу, гнева какого царя ему нужно опасаться в первую очередь.

Усиливавшееся противостояние между старообрядцами и "новолюбцами" приводило к известной эволюции этих представлений раскольников. Будучи свидетелями того, что главным застрельщиком преследований старообрядцев за их религиозные взгляды

<sup>111</sup> Савва Романов. Указ. соч. С. 124.

<sup>112</sup> Ромодановская Е.К. Сочинение современника о начале Соловецкого восстания // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. Публикатор считает, что "указанная в тексте дата... скорее всего связана со временем работы автора над своим произведением". При этом она почему-то ошибочно датирует это сочинение 1668 г., хотя "июнь 177-го года" — это 1669 г. (См. там же. С. 196).

<sup>113</sup> Там же. С. 198.

выступает светская власть, многие из них стали все более активно акцентировать идею о внутренней духовной независимости православной церкви. Наиболее горячий и категоричный из расколоучителей, протопоп Аввакум, около 1677 г. заявляет: "В коих правилах писано царю церковью владеть и догматы изменять и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не царево дело, но православных архиереев и истинных пастырей..."<sup>114</sup>

Думается, однако, что тут речь должна идти не о кардинальных переменах в представлениях старообрядцев о царе и царской власти, а скорее о постепенной смене акцентов. На самом деле, между этим гневным восклицанием Аввакума и цитировавшимися выше словами Неронова о разных сферах ответственности царя и "нас, смиренных" существенных смысловых различий почти нет. Общая структура старообрядческих представлений о сущности царя и правилах его поведения оставалась неизменной.

Нетрудно заметить, что общая структура имеет поразительно много общего с официальной религиозно-политической идеологией, сформировавшейся окончательно в эпоху Ивана Грозного. Не говоря даже об особом значении царской власти, ее богоустановленности и т.п., можно отметить менее очевидные и, тем самым, исключительно характерные совпадения. Так, о возможности *пассивного* сопротивления царю, нарушающему "Божий закон", нечестивому "царю-мучителю", писал еще Иосиф Волоцкий: "Аще ли же есть царь, над человеки царствуя, над собою имать царствующа скверныя страсти грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейшиже всех, неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диавол и не царь, но мучитель". И ниже: "Ты убо такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит"<sup>115</sup>.

Даже сам царь Иван IV в своей речи к Стоглавому собору фактически призвал "святых отцов" не повиноваться ему в случае нарушения им "божественных правил": "Аще ли аз буду вам супротивен кроме божественных правил вашему согласию, вы о сем не умолкните, аще преслушник буду, воспретите ми без всякого страха, да жива будет душа моя и все подлежащий нам, яко да непорочен будет истинный православный хрестыанский закон и славится в нем пресвятое имя Отца и Сына и святого духа..."<sup>116</sup>

<sup>114</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 467.

<sup>115</sup> Просветитель. Казань, 1857. С. 324—325.

<sup>116</sup> Стоглав // Российское законодательство X—XX вв. М., 1985. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. С. 265.

Еще более характерно, что тот же Иван IV даже в том произведении, которое справедливо считается настоящим гимном ограниченному самодержавию, — Первом послании Курбскому, — говорит о существовании неких пределов царской власти, выходить которые не может даже он. Эти пределы заключаются для него вязанности соблюдать верность православию, и в этом также можно обнаружить очевидную параллель к старообрядческим представлениям. "Тем же и вся божественная писания исповедуют, о не повелевают чадом отцем противитися, а работам господням, оме веры (курсив мой. — П.Л.). Аще убо сие от отца твоего, явола, восприим, много ложными словесы своими сплетаеши, яко ты ради избежал еси — и сего ради жив господь бог мой, жива ца моя, — яко не токмо ты, но и все твои согласники, бесовския жители не могут в нас сего обрести"<sup>117</sup>, — упрекает Грозный злого князя.

Все это уже привлекало внимание такого тонкого исследователя, как В.Е. Вальденберг, писавшего: "...политическое учение раскола знавало за царем значение защитника православия и границу его сти видело отчасти в законе правды, а главным образом — в юй православной вере. В этом раскол сходилсся не только с нием Иосифа Волоцкого и его школы, но и с политической рией Ивана Грозного, который единственный предел царской сти видел в вере"<sup>118</sup>.

То обстоятельство, что социально-политические представления еров религиозного течения, оппозиционного духовной и светской сти, в своей основе оказались весьма близкими официальной трине, сложившейся ко второй половине XVI в., следует знать весьма показательным. В свете этого, вероятно, чуживает новой постановки вопрос о том, в какой степени и в м смысле можно говорить о единстве общественного сознания в сии XVII в. Однако тот же В.Е. Вальденберг очень точно зывает и на принципиальное отличие старообрядческих ставлений о царе и царской власти от более ранних политических ий. В частности, говоря о том, в каких случаях не следует, с и зрения "расколуучителей", повиноваться царю, он указывает: асль о неповиновении царю мы... находим в писаниях олоуучителей — с тем... отличием против иосифлян, что она ижена у них очень нерешительно. И это понятно. Иосиф Волоц- и митрополит Даниил рассуждали о царе и тиранне чисто етически. Им не предстояло опасности проверить на своем е учение о неповиновении царю-мучителю, и они могли смело

<sup>17</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 14.

<sup>18</sup> Вальденберг В.Е. Указ. соч. С. 412. См. также с. 407—409.

делать свои выводы, заботясь только о логической последовательности развиваемых ими идей. Раскол находился в другом положении. Его вождям приходилось заниматься не теоретическими построениями, а решением практического вопроса, как следует относиться к правительству, которое требует отказа от старой веры, т.е. следует ли исполнять его требования...<sup>119</sup>

Именно при решении "практического вопроса" о том, как нужно относиться к деятельности конкретного царя — Алексея Михайловича и к нему самому, вопроса, в такой форме уникального для истории русской общественной мысли, и проявились очень существенные особенности социально-политических представлений авторов старообрядческих сочинений, во многом не имеющие аналогов в древнерусской литературе. И, что характерно, восприятие конкретного царя и его политики, в отличие от основ старообрядческого мировоззрения, претерпело весьма серьезные изменения.

### **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ О СОВРЕМЕННЫХ ИМ ЦАРЯХ**

Если раньше рассматривались представления старообрядцев о правах, обязанностях, сущности идеального, праведного, истинного царя, то теперь предметом исследования станут их представления о том, каков реальный, современный им царь. Иными словами, если раньше говорилось о том, каким должен быть царь, то теперь речь пойдет о том, какой он, с точки зрения старообрядцев, на самом деле, и как к нему следует относиться.

Как уже отмечалось, истинные масштабы участия царской власти в осуществлении церковных реформ были первоначально неизвестны старообрядцам (правда, можно сказать, что они не столько не знали об этом, сколько не хотели знать). Поэтому первые известия о "новинах", истолкованные будущими старообрядцами совершенно однозначно как внесение ересей в богослужебные книги, не отождествлялись вначале с царем. В соответствии со своими представлениями о правах и обязанностях царя, старообрядцы считали своим прямым священным долгом проинформировать монарха о предпринятых Никоном посягательствах на православные "догматы".

В результате весь первый период развития раскола прошел под знаком обращений старообрядцев к Алексею Михайловичу с требованиями положить конец распространению "ересей". Понятие "первый период", конечно, весьма условно: у старообрядческого пи-

<sup>119</sup> Там же. С. 409.

ателя он длился разное время, что было связано как с индивидуальными особенностями каждого из них, так и с окружающей их социальной средой, которая оказывала определенное влияние на формирование их взглядов. Постепенно ход событий со всей очевидностью демонстрировал старообрядцам то, что почти все сильные мира сего оказались никонианами. Как своеобразная реакция на это старообрядцев еще больше обострились их особые чувства по отношению к царю; он стал последней надеждой, на которую упо- ли уже почти отчаявшиеся расколоучители.

Душераздирающие призывы к Алексею Михайловичу вождей старообрядчества полны глубокими переживаниями за судьбу православной веры и святой православной державы. В одной из многочисленных челобитных (ноябрь 1662 г.) Иван Неронов обращается к царю: "...молю тя великаго государя и со слезами ердно припадая милости прошу: устави бурю, смущающую церковь, даждь ей истиннаго пастыря, обвесели верныя люди, и от пели свободы смущенных душ..."<sup>120</sup>

Царь остается для старообрядцев последней надеждой, они не могут поверить в то, что и этот "столп" пал. Царь и царская власть имели слишком значительное место в их системе представлений, обы они могли быстро расстаться с такого рода надеждами. Интересно, кстати, что старообрядцы почти спокойно сжились с мыслью отпадения в "ересь" властей, т.е. иерархов церкви. Отношение старообрядцев к царю и "властям" различно. Это различие заметно, например, в стилистических особенностях некоторых сочинений того яркого писателя, как протопоп Аввакум. Конечно, не случайно, что он, критикуя за одни и те же действия царя и "власти", выражает их разными словами. В одном месте "Жития" Аввакум, повествуя о начале своего сопротивления икононовским "новинам", пишет о реакции царя и высших сановников на его деятельность. О царе: "...с тех мест (т.е. после возвращения Аввакума в 1664 г. из царской ссылки — П.Л.) царь на меня кручиновать стал"; о властях: "А власти, яко козлы, пырскать стали на меня..."<sup>121</sup>

Впоследствии в арсенале художественно-идеологических приемов Аввакума найдется место и для сравнения царя с козлом, но в то время такая различная стилистическая окрашенность критики Аввакума, очевидно, отражала и его разное отношение к царю и "властям". Последние, по словам Аввакума, могли "пырскать", как козлы; тогда как по отношению к царю в то время даже такой неприемлемый обличитель любых проявлений никонианства, как Аввакум, мог употребить столь вульгарные сентенции.

<sup>120</sup> Черниговские епархиальные известия. Чернигов, 1875. № 14. С. 462.

<sup>121</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 50.

Характерен сам тон обращений старообрядцев к царю. Малоизвестный деятель раннего раскола архимандрит Антоний из Мурома в своем во всех отношениях интересном послании Алексею Михайловичу пишет: "Паки молю тя, и не един аз, но и вся Христова церковь плачет и рыдает, и молит тебя, государя, умильно припадая со слезами, да умириши святую церковь, мать свою..."<sup>122</sup>

Тут вырисовывается целая картина вселенского плача, услышать который и отозваться, по мысли Антония, обязан царь. Такие же надежды возлагали на царя и соловецкие иноки, не принявшие новых книг. Например, в 1668 г. в отписке, отправленной царю из монастыря с сотником Чадуевым, они писали: "...твоему царскому величеству во всем трепетни и страшни..., и за тебя, великаго государя, безпрестано соборне и келейне молим Бога, и впред молити должны до последнего своего издыхания"<sup>123</sup>.

Это была клятва, которую соловецкие монахи выполнить не смогли: правда, молиться впоследствии они перестали уже, в их представлении, за другого царя, между 60-ми и 70-ми годами XVII в. отношение старообрядцев вообще и насельников Соловецкого монастыря в частности к Алексею Михайловичу успело радикально измениться<sup>124</sup>.

Даже те преследования, которые уже очень рано начали терпеть старообрядцы, они вначале связывали не с царем, а с коварными интригами властей, главным образом, духовных. Любопытно, что даже дьякон Федор, впоследствии весьма бескомпромиссный в оценке политики царя, тогда явно был склонен принимать желаемое за действительное. В челобитной Алексею Михайловичу, поданной в мае 1666 г., он писал: "Ей, государь царь православный, аще бы не твоя хриstopодобная к нам кротость и отеческия щедроты, давно бы пастыри и кости наша измождали, возмущаючи твою царскую душу"<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 8. С. 115.

<sup>123</sup> Там же. Т. 3. С. 312.

<sup>124</sup> Существует в литературе и точка зрения, имеющая некоторые основания в источниках, о том что отказ от молитвы за царя участников Соловецкого восстания был инициирован не столько иноками, сколько работавшими в монастыре мирянами; некоторые из них притом были до этого в рядах разинского войска. Не рассматривая эту концепцию по существу, отметим, что, возникнув в клерикальной историографии XIX в., стремившейся "обелить" соловецких монахов и подчеркнуть их пассивность во время восстания и верноподданнические настроения, она перекочевала в историографию советскую, где играла уже совсем другую роль — доказательства классового характера восстания. См., например: Сырцов И.Я. Указ. соч.; Казанский П.С. Кто были виновники соловецкого возмущения от 1666 до 1676 г. // ЧОИДР. М., 1867. Кн. 4.; Барсуков Н.А. Соловецкое восстание 1668—1676 гг. Петрозаводск, 1954.

<sup>125</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 6. С. 36.

То есть, еще в 1666 г., когда, казалось бы, государственная политика стала откровенно антистарообрядческой, дьякон Федор искренне считает, что он жив только благодаря царским "щедротам". Думается, было бы неправильно объяснить это отношение к Алексею Михайловичу, это настойчивое стремление поверить, иногда вопреки очевидным фактам, в непричастность царя к репрессиям против сторонников старой веры с точки зрения пресловутых "царистских иллюзий". Отношение старообрядцев к Алексею Михайловичу определялось сложным комплексом их представлений о сущности царской власти и правилах поведения царя, о чем шла речь выше.

Видимо, даже сами эти выстраданные послания царю давались старообрядцам с большим трудом. Их преклонение перед царем, их уважение к апостольским правилам, одно из которых (84-е) гласило: "Аще кто досадит царю или князю без правды, аще епископ или причетник, извержется", ставило перед ними серьезные проблемы. Именно поэтому авторы старообрядческих челобитных в это время как бы извиняются за то, что они беспокоят царя. Так, Александр Вятский, сознавая, что в сущности любое обращение к царю — дерзость, оправдывается в неопубликованной челобитной о клятве Никона (1662) следующим образом: "И свой покой несть гоня, молчать, неже истинну глаголати изволяя поносить буду. Сих ради, аще и дерзостно, но благоутробию твоему надеяся, смея и не смея, истинну рещи"<sup>126</sup>.

Итак, епископ Александр даже перед тем, как сообщить Алексею Михайловичу "истину", что в общем, с точки зрения средневековых книжников, входит в прямые обязанности подданных по отношению к государю, сомневается, имеет ли он вообще, право обращаться к царю, пусть даже и по столь значительному поводу. Он "смеет и не смеет" — так велико его почтение к авторитету царской власти.

Однако старообрядцев мучил вопрос: почему царь, главной функцией которого является забота о православной вере и церкви, о сохранении в неприкосновенности отеческих заветов и "догматов", упорно отказывается ее выполнять?

Сначала авторы старообрядческих сочинений полагали (видимо, совершенно искренне), что царь либо ничего не знает о "новинах", либо неправильно информирован "властями", и прежде всего Никоном, об их характере. Этому мнению способствовали известные русским книжникам из истории примеры того, как лица духовного звания вводили в заблуждение царей и реализовывали с их помощью свои замыслы. Соответственно, старообрядцы видели свою пер-

<sup>126</sup> РГБ. Рог. № 667. Л. 191 об.

востепенную задачу в том, чтобы раскрыть глаза царю на это. Так, священник Лазарь писал Алексею Михайловичу уже из Пустозерска, куда он был сослан вместе с протопопом Аввакумом, иноком Епифанием и дьяконом Федором: "И тебя, благочестиваго царя, лжею своею на гнев подвигагоша, отеческия книги и благолепоту обругагоша, и прочее от них правоверным, — ох, ох и увы! — сотворися"<sup>127</sup>.

Однако через некоторое время отношение старообрядцев к Алексею Михайловичу изменилось. Это, конечно, был плавный, постепенный процесс, точно его датировать невозможно, но можно сказать, что для большинства старообрядцев он завершился около 1669 г.

Еще в своей челобитной, составленной до собора 1666/67 г., епископ Александр Вятский писал, как бы предупреждая царя: "И аще бы ты, великий государь, противно что церкви сотворил: влепоту бы не слушати и тебе, великаго государя царя, аще бы и смертию претил. Но твое, великаго христолубиваго государя царя, о святой соборной и апостольской церкви, матери твоей, праведно и правило попечение..."<sup>128</sup>

Если раньше старообрядцы не видели, не хотели видеть участия царя в церковных "новинах", то теперь, после Большого собора 1666/67 г. и усиления против старообрядческих репрессий, они на своем горьком опыте убедились, что царь имеет прямое отношение к реализации реформ и преследованиям ревнителей старого благочестия. Старообрядцы должны были как-то осмыслить с точки зрения своих общих представлений о царе и царской власти это крайне неприятное и тяжелое для них открытие.

В русской средневековой письменной традиции существовали своеобразные готовые модели "неправильного" поведения царя и возможной реакции на него. И старообрядцы использовали одну из них, основные моменты которой отразились в еще "дореформенных" сочинениях Герасима Фирсова о конфликте Ивана Грозного и митрополита Филиппа. Иван Грозный в изображении Фирсова представлял "истинным" православным царем, нарушившим ряд существенных правил поведения<sup>129</sup>. Однако ситуация 60—70-х годов XVII в. отличалась тем, что, если Иван Грозный не покушался на главную ценность (то, что Фирсов называл "чистым и непорочным исповеданием пречистой службы христианской" — т.е. собственно православные "догматы"), то деятельность Алексея Михайловича прямо затрагивала "святая святых" благочестивого книжника-старообрядца. Соответственно, это порождало трудности в оценке

<sup>127</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 4. С. 241.

<sup>128</sup> Там же. Т. 7. С. 126.

<sup>129</sup> См.: Лукин П.В. Указ. соч.



ря, так как готовой модели, полностью подходившей бы к этой ситуации, в распоряжении старообрядцев XVII в. не было.

Конечно, подходящие примеры можно было бы почерпнуть, например, в истории Византии (деятельность императоров-иконоборцев). Но в русской истории, к которой в силу представления об ключительном характере Русского государства, особенно любили рашаться старообрядцы, было очень нелегко найти соответствующие модели. Правда, старообрядцы вспоминали о Лжедмитрии I, о котором в русской письменной традиции XVII в. сформировалось устойчивое негативное представление. Дьякон Федор писал: "И посем еще завистный змий инако покусися: черница иишку Отрепьева на царский престол возведе, Богу попустившу их ради наших, и хоте тем сосудом своим преврати святую нашу рковь, и с латынством смесити"<sup>130</sup>.

Но Лжедмитрий был, с точки зрения русских книжников XVII в., правителем не "истинным", узурпатором, самозванцем; этому в его "антиправославной" деятельности в сущности для них чего удивительного не было, она была логическим и закономерным одолжением его несправедливого восхождения на русский престол. В истинности же Алексея Михайловича старообрядцы пока не сомневались. Ведь он был сыном и внуком двух деятелей, чрезвычайно им ценившихся, да и начало его царствия не вызывало у них никаких нареканий, а, наоборот, порождало надежды в дальнейшем реплении православного благочестия.

Здесь впервые старообрядцы столкнулись с необходимостью неосто соотнести поведение царя с уже существовавшими моделями, выработать некоторые новые нюансы в своем отношении к нему.

Первоначально старообрядцы считали, что Алексей Михайлович передал всю власть в церкви Никону, отказавшись от своих заанных полномочий, и из-за этого ничего не знал о творимых конианами "бесчинствах". Теперь они пришли к выводу, что царь рельежен" Никоном. При этом большинство старообрядцев нимало под этим не просто то, что Никон обманул царя, войдя в о доверие, но и что тот определенным мистическим образом действовал на него, совратив благочестивого государя с пути истинного. В этом случае Никон выступал как орудие Сатаны, елавшего лишить свякую Русь одного из ее главнейших столпов — православного царя.

В образной форме эту идею выразил инок Авраамий в "Христианоопасном щите веры...": "Како ты прелстил лукавый враг и тец Никон, мучитель а не учитель твой? Яко змия Евву прелсти кавством своим и из рая изгна, тако и он тя прелсти, и от лика

<sup>130</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 6. С. 283.

благочестивых царей отлучи, и яко хобот сатанин отторже тя, пресветлую звезду, от тверди церковныя и поверже тя на зельное мудрование"<sup>131</sup>. Надо отметить, что идея о том, что царь "обольщен" еретиком или "вохвом" и поэтому ведет себя "неправильно", высказывалась в древнерусской письменности еще до старообрядцев. Очень интересное на этот счет свидетельство есть во 2-м Архивском списке Псковской 3-й летописи, составленном скорее всего в первой половине XVII в., но в любом случае до реформ Никона<sup>132</sup>. В тексте за 1570—1581 гг., посвященном Ивану Грозному, читаем: "А к нему (Ивану IV. — П.Л.) прислаша (немцы. — П.Л.) Немчина лютого вохва, нарицаемого Елисея, и бысть ему любим в приближении. И положи на царя страхование и выбеглец от неверных нахождения, и конечно был отвел царя от веры: на русских людех царю возложи сверепство, а к Немцам на любовь преложи. Поне же безбожнии узнали своими гаданиями, что было им до конца разореным быти, того ради такового злаго еретика и прислаша к нему поне же русские люди прелестни и падки на вохвование; и много множества роду боярского и княжеска взусти убити цареви. Последи же и самого приведе наконец еже бежати в Аглинскую землю и тамо жениться, а свои было бояре оставшие побити, но самого смерти предаша да не до конца Руское царство разорено и вера христианская"<sup>133</sup>. Тут много общего со старообрядческими воззрениями. Это опять-таки заставляет предположить, что многие идеи, высказанные старообрядческими авторами XVII в., имеют богатую историю и встречаются в древнерусской литературе еще задолго до Раскола. Образ "лютого вохва Елисея", отведшего царя от веры, очень близок Никону старообрядческих памфлетов, прельстившему Алексея Михайловича. И все же рассуждения псковского летописца очень сильно отличаются от ранних старообрядческих сочинений своим радикализмом по отношению к царю. Здесь нет никаких сетований на "отторжение пресветлой звезды" и прочее, а просто констатируется отпадение монарха от истинной веры и, более того, приветствуется его смерть как избавление России от дальнейших несчастий.

Ниже будет показано, что старообрядцы XVII в., даже в самые тяжелые для них времена крайне редко доходили до такого жесткого осуждения царя. А первоначально они недоумевали, как получилось, что царь Алексей, всегда отличавшийся повышенным рвением в церковных делах и следовавший законам православного благочестия,

<sup>131</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 7. С. 212.

<sup>132</sup> См.: Псковские летописи. М., Л., 1941. Вып. 1. С. XXXIII; Охотникова В.И. Летописи Псковские // СККДР. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI вв.). Ч. 2: "Л — Я". С. 29.

<sup>133</sup> Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 262.

мог оказаться "прельщенным" и не распознать истинную сущность Никона. Свое объяснение предложил дьякон Федор в "Послании сыну Максиму", которому, очевидно, было что-то известно об обстоятельствах избрания Никона патриархом: "Царь же Никону молчал, понеже запись даде ему своею рукою в начале поставления его, еже во всем его послушати, и от бояр оборонять, и его волю исполнять, якоже прельщенный оный отрок рукописание даде сатане..."<sup>134</sup>

Дело, таким образом, оказывается не только и не столько в неправильном информировании главы светской власти, сколько в том, что царь заключил своеобразный мистический договор с орудием дьявола — Никоном, и впоследствии уже не мог от него избавиться. Это представление, родившееся у старообрядцев из попытки объяснить для себя перемены в религиозной политике Алексея Михайловича, неизбежно вносило новые нюансы в их отношение к царю. Царь оказывался, пусть и невольным, но орудием дьявола. Из этого нового понимания и стали исходить старообрядцы в своих сочинениях и практической деятельности.

Отныне они видят свою главную задачу в борьбе с дьяволом и его клеветами (вроде Никона и "властей") за царя и его душу. Эта борьба за царя была для старообрядцев так важна еще и потому, что, в соответствии с их взглядами на сущность царской власти, царь являлся своеобразным живым образцом для всех своих подданных и нес за них ответственность перед Богом. Обращение царя на путь истинный означало бы для старообрядцев и общую победу над "еретиками" в России. В "Книге толкований и нравоучений" протопоп Аввакум писал: "Виждь, начальных согрешения какову беду миру наносит... А в нашей Росии в 20 в 3 лета, отнележе враг развратил церковь, и внесены быша еретические уставы, много пагубы бывало... и кровь безпрестанно льется, за начальных игрушки (под "начальными" здесь имеется в виду, конечно, прежде всего царь)"<sup>135</sup>.

В меньшей степени боролись старообрядцы за обращение царя и из-за опасения за его судьбу на Страшном суде, где ему предстояло держать ответ не только за себя и за свои прегрешения, но и за всю Россию. Старообрядцы были убеждены, что, если им не удастся вернуть царя Алексея "на прежнее благочестие", его после смерти ждет кара господня. С этой уверенностью связана та поразительная жалость по отношению к царю, которой полны многие сочинения расколоучителей, особенно тех, которые лично знали Алексея Михайловича — жалость, которую испытывали заклю-

<sup>134</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 6. С. 197.

<sup>135</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 470.

ченные в тюрьмы и гонимые старообрядцы по отношению к своему гонителю. Это ощущение было основано на представлениях русских средневековых книжников о жизни в потустороннем мире, которая, с их точки зрения, гораздо важнее жизни земной, являющейся, собственно, лишь "временной" и "тленной". Сидящий в пустозерской тюрьме, в жесточайших условиях, протопоп Аввакум прежде всего жалеет не себя, а царя. В "Житии" он пишет, вспоминая о своем выступлении на соборе 1666 г.: "И я по нем (по царю. — П.Л.) всегда плачу; жаль мне силно ево... Ты, реку, мой царь, и им (грекам. — П.Л.) до тебя какое дело? Своево, реку, царя потеряли, и тебя проглотить суды приволоклися! Я, реку, не сведу рук с высоты небесныя, дондеже Бог тебя отдаст мне... Я и ныне грешной, елико могу, о нем Бога молю"<sup>136</sup>. Последние слова Аввакума особенно важны, так как показывают, что Аввакум еще в начале 70-х гг., когда составлялось "Житие", не отказался от молитв за царя Алексея и попыток вытащить его из лап дьявола.

Романово-борисоглебский священник Лазарь рисует масштабную картину посмертного суда над царем, который будет вершить не только Господь, но и его предшественники: цари и патриархи, чьи заветы вольно или невольно (Лазарь еще считает, что невольно) преступил царь Алексей: "И о сем, царю, будут судитися с тобою прародители твои, и прежния цари и патриархи, кои те книги (старопечатные. — П.Л.) управили, к сим же и святии отцы, кои те книги держали и теми спасены быша, нетлением телес и чудесы прославишася. Молим тя, государь, сим книгам и ты поучайся, да спасешися"<sup>137</sup>.

Здесь Лазарь излагает конкретный механизм ответственности царя за нарушение одного из существенных правил его поведения — следования предкам. За все свои поступки, нанесшие, с точки зрения старообрядцев, ущерб православному благочестию, даже за свое бездействие в отношении "еретиков"-никониан Алексей Михайлович по всей строгости ответит после смерти перед сонмом древнерусских святых, благочестивых царей и патриархов. Для старообрядцев было совершенно очевидно, что в результате этого суда царя ждет незавидная судьба в потустороннем мире; от этого неизбежного, по их мнению, итога пытались они спасти царя путем постоянных его уещеваний.

О главном объекте своей борьбы (хотя часто у него прорываются обличения, а то и грубая брань по отношению к конкретным "никонианам") говорит в "Житии" Аввакум: "Как су мне царя тово и бояр тех не жалеть? Жаль, о-су! видишь, каковы были добры! Да и

<sup>136</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 61.

<sup>137</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 4. С. 263.

е они не лихи до меня, дьявол лиху до меня, а человеки все до  
я добры"<sup>138</sup>.

По мнению старообрядцев, ответственную миссию обличения  
я и борьбы за его душу с дьяволом должны были в первую  
редь принять на себя высшие духовные и светские сановники, во  
е которых должен был стоять первый иерарх православной  
кви митрополит или патриарх. Реальность, однако, оказалась  
ршенно иной. Патриарх Никон сам был главным "еретиком", все  
альные сильные мира сего без всякого сопротивления приняли  
ковные "новины". Их поведение ярче всего было охарактеризо-  
о самими старообрядцами. Так, Аввакум писал в "Книге бесед" о  
к главнейших сторонниках церковных преобразований среди  
ереев, Павле Крутицком и Иларионе Рязанском, и их  
скивании перед царем: "Друг мой Иларион, архиепископ  
анской, видишь ли, как Мелхиседек-от жил? На вороных в  
етах не тешился, ездя. Да еще был царские породы. А ты кто?  
помяни-тко, Яковлевич, попенок! В корету сядет, растопор-  
ся, что пузырь на воде, сидя на подушке, розчесав волосы, что  
ка, да едет, выставя рожу, по площади, чтобы черницы-ворухи и  
тки — любили... Где ты ум-от девал? Столко добра и друзей  
бил! На Павла митрополита что глядишь? Тот не живал духовно,  
нами все торговал, да оладьями, да как учинился попенком — по  
ским дворам научился блюдолизить, не видал и не знает  
овного жития. А ты, мила голова, нарочит бывал и бесов  
итвою прогонял... А ныне уж содружился ты с бесами теми, в  
те с тобою же ездят, и в соборную церковь и в Верх ко царю под  
и тебя водят, любим бо еси им. Как им тебя не любить? Столко  
тиян прижег и погубил злым царя наговором... Никто же ин от  
тей, яко же ты, ухищрением басней своих и пронырством царя  
ишь и люди божия губишь"<sup>139</sup>. Тех же лиц, плюс еще и будущего  
иарха Иоакима, обличал в "Послании к сыну Максиму" дьякон  
дор, излагая якобы имевший место после первой "казни",  
енной пустозерским узникам, разговор между этими архиереями  
лексеем Михайловичем: "И приидоша к царю (Павел, Иларион  
оаким. — П.Л.) и начаша жалобу творити на тех, братию нашу о  
сте, благочестия поборников, и на нас клеветали ему, глаголюще:  
ратники-де, государь, изгнанныя и осужденныя от нас, пишут к  
кве людям многим и хвастают, после казни будто им паки  
стос дал языки иныя, и говорят по прежнему ясно. Царь же рече  
слышах и аз о том. Тии же кровососы начаша ротитися и клятися  
царем, и широкими ризами потрясати, и колокольчиками яко

<sup>138</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 45.

<sup>139</sup> РИБ. Стб. 302—303.

сучьки плясовые позвяковати и глаголати царю лестныя глаголы: никакo, государь тишайший, нестатное то дело, еже Христу дати им языки после нашей клятвы, — ни, государь, лгут, или мало им отрезали уже то..."<sup>140</sup> Здесь архиереи не просто льстят царю, но еще и подстрекают его на более жестокие действия в отношении старообрядцев.

Единственный же архиерей, открыто выступивший против реформ, Павел, епископ Коломенский, был сразу же подвергнут жестоким репрессиям и не смог возглавить организованного движения протеста.

Поэтому перед старообрядцами встал вопрос: имеет ли кто-то в таком случае право обличать царя?

Первоначально старообрядцы, собственно, не обличали царя, но лишь указывали ему на возможные последствия его ошибок. Но дальнейшее развитие событий привело их к необходимости как-то решить этот вопрос. Ведь сами старообрядцы еще недавно охотно цитировали апостольское правило о суровой ответственности за "досаждение царю без правды", они сами постоянно писали и говорили о совершенно исключительном положении царя в Русском государстве; теперь же им предстояло осознать для себя, имеют ли они, в большинстве своем представители низших слоев духовенства, право обличать, пусть и уклонившегося с пути, но все же, в своей сущности, истинного царя святой Руси, и, если да, то почему.

Некоторые исследователи обратили внимание на своеобразные пророческие мотивы в посланиях протопопа Аввакума, на его постоянные указания о том, что он, собственно, является посредником, через который "глаголет" Святой Дух. Это подметил еще Н.Ф. Каптерев и объяснил это только общим психологическим настроением Аввакума<sup>141</sup>.

Совсем недавно А.И. Клибанов на основании выявленного им огромного количества ссылок Аввакума на послания апостола Павла пришел к выводу о параллелизме их творчества, о том, что для Аввакума апостол Павел был идеалом, с которого он брал пример в своем творчестве и повседневной жизни<sup>142</sup>.

Не отрицая особого психологического настроения Аввакума, проявившегося уже в первых его сочинениях и выражавшегося в том, что он, не страшась последствий, обличал любого, даже и занимавшего более высокое социальное положение, кто, с его точки зрения,

<sup>140</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 6. С. 223—224.

<sup>141</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 328.

<sup>142</sup> См.: Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.). М., 1994.

гь как-то уклонился от православного благочестия; не отрицая сже и возможного повышенного внимания Аввакума к посланиям ила, отметим, что главная причина этого самомнения протопопакит, возможно, в несколько иной плоскости.

В принципиально важной для понимания эволюции представлений Аввакума так называемой "Пятой" челобитной (1669) ивакум писал Алексею Михайловичу: "Ты владеешь на свободе ною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное дение и небо, и землю; ты от здешняго своего царства в вечный ой дом пошедше, только возьмешь гроб и саван, аз же, исуждением вашим, не сподоблюся савана и гроба, но наги кости и псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле ачимы; так добро и любезно мне на земле лежати и светом еянную и небом прикрыту быти; небо мое, земля моя, свет мой и я тварь — Бог мне дал..."<sup>143</sup>

Эти поистине поэтические слова Аввакума, действительно пре- полненные гордости и самоуважения, на первый взгляд, можно нять как небывалое, фантастическое возвеличение собственной оны, чуждое традиционному средневековому мирозерцанию, едусматривавшему, наоборот, как можно большее самоуничиже- е. Думается, что, как ни странно, это самоощущение Аввакума яется логическим следствием его представлений о царе и царской асти, которые, в свою очередь, в основном, очевидно, вписы- отся в систему средневековых социально-политических представ- ний.

Возможно, Аввакум рассуждал примерно следующим образом. я был убежден, что царь совершает жесточайшие преступления по ношению к православному благочестию, потакая и способствуя иконианам". Следовательно, будучи ярым ревнителем этого бла- естия, протопоп не мог остаться в стороне и должен был обличить ря. Но в соответствии с общим старообрядческим мнением, фигура ря занимала совершенно особое, сакральное место в Русском ударстве, и для того, чтобы подвергнуть ее критике, осуждению, жно было обладать какими-то особыми правами, например, быть архом православной церкви или "боярином". Ни тем, ни другим звакум не был, но при этом он сознавал, что совершенно раведливо и по праву осуждает монарха. Но какова природа этого ава? И Аввакум (тут, действительно, скорее всего сыграли роль обенности его личного умонастроения) решил, что он наделен ким даром свыше, что через него "глаголет" Святой Дух и т.д. оепенно Аввакум, развивая эту мысль, пришел к выводу, что он яется чуть ли не пророком или, как писал Аввакум в одном из

<sup>143</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 764.

своих поздних посланий, цитируя апостола Павла: "...отчасти разумеваем и отчасти пророчествуем"<sup>144</sup>.

Но, как и во многих других случаях, эта позиция Аввакума осталась уникальной в старообрядчестве. Большинство его соратников, конечно, не могли вознестись до таких высот сомнения. Им был ближе выход из положения, предложенный пустозерским соузником Аввакума дьяконом Федором в "Послании сыну Максиму": "Но не таки цари и князи и святители, не могут познати козней его (Никона. — П.Л.) заводных, кроме малых избранных Христовых рабов: святии знают, сего ради и терпят много..."<sup>145</sup>

Хотя здесь также присутствует недвусмысленное наименование сторонников старой веры "святыми", все же эта позиция могла быть более приемлема для широкой старообрядческой аудитории. Федор в данном случае, опираясь на евангельские слова о "малых сих", "малых рабах божьих", по сути дела, приходит к новому представлению о возможности осуждения царя. Таким образом, в результате острейших религиозно-политических событий второй половины XVII в. у старообрядцев формируются более "демократические" представления: теперь обличать отошедшего от "истинного благочестия" царя могут не только "святители" и "бояре".

Эту идею дьякон Федор подтверждает примером из русской истории: "На Москве у нас недавно сатана возвел на царство лукаваго сосуда своего черница Гришку Отрепьева, и всем царством его прелестника приняли честно и поклонялися вси, малы же люди обличали его вора и погубили"<sup>146</sup>. Помимо очевидной идеи о том, что главная заслуга в распознавании истинной сущности Лжедмитрия и его низложении принадлежит "малым людям", эти слова Федора представляют интерес и тем, что пустозерский узник волею или неволею сопоставляет современное ему правление царя Алексея Михайловича со Смутой и воцарением "сатанинского сосуда" — Гришки Отрепьева. Уже само это сравнение свидетельствует о все более и более ухудшающемся отношении старообрядцев к царю Алексею.

Параллельно у пустозерских узников модифицируется образ предстоящего посмертного суда над царем. Если раньше вершить его вместе с Богом должны были высокопоставленные предки Алексея Михайловича: цари и патриархи, то теперь в этом суде, согласно высказываниям некоторых старообрядцев, будут принимать участие и "малые люди", т.е. сами старообрядцы. Об этом прямо говорится в

<sup>144</sup> Там же. Стб. 848.

<sup>145</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 6. С. 190.

<sup>146</sup> Там же. С. 191.



"Пятой" челобитной протопопа Аввакума: "Здесь ты нам праведного суда со отступниками не дал, и ты тамо (на Страшном суде. — П.Л.) отвечаши будещи всем нам"<sup>147</sup>.

Таким образом, идея загробного божественного суда преобразуется здесь в представление о посмертном суде над царем, который будут вершить над ним замученные по царскому соизволению защитники истинного православного благочестия. Трудно сказать, насколько эта любопытная концепция получила распространение в широких кругах сторонников старой веры, но само ее появление у некоторых писателей раскола уже представляет значительный интерес. Что касается Аввакума, то он, по обыкновению, довел ее до логического конца. С некоторого времени он уверился в мысли о том, что в потустороннем мире он получит, наконец, возможность рассчитаться со своими обидчиками, отомстить им. А поскольку для него гонители старой веры и были этими личными обидчиками, то к ним относился и царь Алексей Михайлович. В одном из поздних отрывков Аввакум делится со своими сподвижниками этой уверенностью: "А царя Алексея велю Христу на суде поставить. Того мне надобне шелепами медянными попарить. Да что ты, христианин, смеешься, будет так!"<sup>148</sup>

Несмотря на непрекращающиеся попытки старообрядцев вразумить царя, вернуть его на путь истинный, избавить его от влияния дьявола, постепенно им становится ясно, что все их усилия оказываются безрезультатными. Позиции "никонианства" постоянно укрепляются, несмотря даже на окончательное отстранение от патриаршества самого Никона. Репрессии против ревнителей прежнего благочестия постоянно усиливаются, и инициатором этих репрессий выступает некогда благочестивый царь Алексей Михайлович.

Горькое осознание того, что все обличения царя не достигают цели, проявились, например, в "Житии" инока Епифания. Он рассматривает здесь свои неоднократные попытки обращения царя к "истинному" благочестию как просто исполнение морального долга. Он уже не верит в возможность убедить Алексея Михайловича возвратиться к старой вере. Начало своих злоключений он описывает так: "... пошел к Москве ис пустыни, хотел царя спасти, и царя не спас, а себе вредил — языка не стало"<sup>149</sup>.

Тут Епифаний рассказывает о том, как он отправился из своей пустыни на севере России в Москву с единственной целью — спасти

<sup>147</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 760.

<sup>148</sup> Малышев В.И. Два неизвестных письма протопопа Аввакума // ТОДРА. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 420.

<sup>149</sup> Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 195.

царя, и вместо того, чтобы добиться желаемого результата, он был жестоко наказан этим самым царем.

Ниже Епифаний пишет об этом несколько подробнее: "...пошел к Москве, хотел царя отвратить от гибели его, злые ереси никониянския хотел от него отлучить и спасти его, а ныне царь пуще и старово погибает, христиан зле всяко мучит за истинную святую старую христову веру"<sup>150</sup>.

Спасти царя не удалось. Епифаний тяжело это переживает. Судя по его словам, кажется даже, что он готов был пожертвовать собственной жизнью, чтобы избавить царя от "вечной гибели" — т.е. от неизбежной суровой кары после Страшного суда.

Ощущение какого-то разочарования, связанного с неудачей упорных попыток "спасения" царя, было свойственно, конечно, не только иноку Епифанию. В той или иной степени через него прошли все старообрядцы, не изменившие своим убеждениям после собора 1666/67 г.<sup>151</sup>

После осознания полной бесперспективности дальнейшей борьбы за царскую душу перед старообрядцами встал вопрос: как теперь следует относиться к царю Алексею? И вообще, можно ли его теперь считать действительным, истинным царем?

Сама постановка этого вопроса была для старообрядцев совершенно необычной. Они оказались перед необходимостью найти какой-либо выход из настоящего идеологического и психологического тупика. Этого настоятельно требовала сложившаяся ситуация. Своим поведением Алексей Михайлович не просто нарушил какие-то отдельные элементы социально-политических представлений старообрядцев, но полностью дискредитировал себя в их глазах как правитель святой православной державы.

В первую очередь старообрядцам предстояло решить чисто практическую проблему. Царское правительство заставляло, или, как они сами говорили, "нудило" их принять новые обряды. Естественно, подчиниться этому они не могли, так как для старообрядцев это означало бы принять ересь, которую они провозгласили чуть ли не злейшей со времен семи вселенских соборов. Но Алексей Михайлович, несмотря на свои многочисленные преступления, продол-

<sup>150</sup> Там же. С. 197.

<sup>151</sup> На соборе 1666/67 г. под давлением авторитета царской власти и вселенских патриархов многие видные деятели начального этапа раскольного движения "покаялись" и отказались от своих "заблуждений". Среди них были такие авторы первых старообрядческих произведений, как Иван Неронов, Герасим Фирсов, архимандрит Антоний, игумен Феоктист и др. В литературе обсуждался вопрос об искренности этих "покаяний", однако, сколько-нибудь однозначно на него ответить невозможно. См., например: Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895.

ал оставаться для них по своему происхождению и сущности истинным" царем. Неподчинение "истинному" царю было также в азах русских книжников XVII в. серьезным преступлением, не только государственным, но и религиозным. Старообрядцы знали ефеденты обличения царя (например, противостояние митрополита илиппа Ивану Грозному), но теперь речь шла о долговременном крытом идеологическом сопротивлении монарху.

Конечно, старообрядцы знали из церковной истории случаи, гда истинные христиане открыто не подчинялись царям-языч-кам или царям-еретикам (например, иконоборцам<sup>152</sup>), покушав-

<sup>152</sup> Между прочим, очень интересные результаты может дать сравнительный лиз социально-политических представлений русских старообрядцев XVII в. и антийских иконопочитателей. Ведь по существу и те, и другие оказались в дной ситуации: в обоих случаях государственная власть во главе с монархом ительно, не останавливаясь перед насилием, поддерживала воззрения, которые старообрядцы, так и иконопочитатели считали еретическими. Кроме того, старообрядцы в своих сочинениях часто ссылались на примеры из византийской эрии иконоборческого периода. Естественно было бы ожидать, что пред-ления старообрядцев о царе и царской власти окажутся похожими на взгляды ипочитателей. Однако, как показывает предварительное сопоставление, дело иит значительно сложнее. Действительно, некоторые, и весьма существенные, адения есть. И старообрядцы, и иконопочитатели видят пределы власти арха в том, что он не имеет права посягать на "истинную" веру, и те, и другие вяют за верующими право в случае такого рода посягательств не подчиняться ской власти; наконец, в социально-политических представлениях как иконо-тателей, так и старообрядцев присутствуют эсхатологические мотивы. Но есть рзные различия, не позволяющие утверждать, что византийский прецедент ужил для русских "раскольников" жесткой идеологической моделью отно-ия к царской власти. Вот как, например, видит правильное поставление патри-византийский историк Феофан: "По воле и одобрению благочестивейших витеров и диаконов, и всего богоугодного клира, и священного синклита, и толюбивого народа сего богохранимого и царственного града Божественная адать... перемещает Германа... на епископию сего богохранимого и царствен-града". (Цит. по: *Афиногенов Д.Е.* Константинопольский патриархат и оборческий кризис в Византии (784—847). М., 1997. С. 20). Нетрудно тить, что Феофан ничего не говорит о воле императора. Напротив, старо-дцы, как указывалось выше, даже в самые тяжелые времена признавали за м важную роль в деле избрания патриарха. В произведениях иконопочи-ей нет никаких следов той "борьбы за царя" против темных сил, которую так и безуспешно вели русские старообрядцы. Иконопочитатели, узнав позицию ратора, сразу переходят к жестким обличениям. По Д.Е. Афиногенову, с зрения иконопочитателей, "одно из их (иконоборцев. — П.Л.) злодеяний ит в привлечении государственного насилия к решению церковных гласий". (Там же. С. 29). Достаточно вспомнить рассуждения Аввакума ое Грозном, чтобы понять, насколько радикально в этом вопросе отличалась ия старообрядцев. Можно привести множество других расхождений. Одна-ожалуй, наиболее ярко эти различия проявились в тактике сопротивления арственной власти, поддерживавшей "еретиков". Византийские защитники не гнушались так называемой "икономией" в отношении императоров-

шимся на их убеждения. Один из наиболее образованных и богословски грамотных идеологов раннего старообрядчества, Спиридон Потемкин, в своих неопубликованных сочинениях, созданных в начале 60-х годов XVII в. и объединенных впоследствии в сборник под лаконичным названием "Книга", писал об этом, в известном отношении предвосхищая будущее развитие старообрядческой мысли<sup>153</sup>.

Обширный труд Спиридона Потемкина, посвященный подробному разбору и сопоставлению "новых" и "старых" обрядов, на первый взгляд, носит весьма теоретический и отвлеченный характер. В нем не найдешь ни призывов к светской власти, ни полемических выпадов против каких-либо конкретных деятелей никоновской sprawy. Однако в определенном смысле по "радикализму" своих выводов и наблюдений Потемкин даже несколько опередил свое время. Неудивительно, что его произведения, вызвали некоторые сомнения у старообрядцев сразу после того, как они стали известны, и были ими востребованы уже позднее, когда их религиозно-политические представления претерпели значительную эволюцию. Интересно также, что в старообрядческий оборот ввел произведения Потемкина, подтвердив их правильность и соответствие "истинному" благочестию, никто иной, как дьякон Федор Иванов, чьи социально-политические взгляды, выражавшиеся в отношении к царю Алексею, стали в 70-е гг., пожалуй, самыми радикальными по сравнению со взглядами других старообрядцев, даже его товарищей по пусто-зерскому заключению. Таким образом, оказалось, что взгляды, выраженные Потемкиным еще в начале 60-х годов XVII в., были "прочитаны" и поняты старообрядцами, оказали воздействие на их представления только примерно в середине 70-х гг., когда для этого сформировались соответствующие условия.

В "Слове 9-м" Спиридон Потемкин писал: "...по всей вселенней во всех языцех многим царем и многим князем, и многим мучителем запрещающим, еже непроповедати им распятого Иисуса и не учити, ниже дерзати о имени его, а они (христиане. — П.Л.) никогда же ни единому запрещению неповинуящиеся, и ко убиению сами течаху, глаголя: христиане есмы и распятого Иисуса чем"<sup>154</sup>.

иконоборцев — т.е. шли на определенный компромисс, на тактические уступки ради стратегического выигрыша. Ничего похожего невозможно найти в сочинениях старообрядцев, которые были готовы, не задумываясь, умереть не только ради "единого аза" в символе веры, но даже, как писал Аввакум, ради "мирской правды". Впрочем, сопоставление взглядов иконопочитателей и старообрядцев требует отдельного серьезного исследования.

<sup>153</sup> О Спиридоне Потемкине и его творчестве см.: Бубнов Н.Ю. Спиридон Потемкин и его "Книга" // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40.

<sup>154</sup> РГБ. Егор. № 1536. Л. 170 об. — 171.

Здесь Потемкин прямо оправдывает открытое неподчинение царям. Правда, речь тут идет явно о царях-язычниках или, в крайнем случае, царях-еретиках.

Но в "Слове 8-м" "Книги" Спиридона Потемкина есть фраза, прямо затрагивающая современную ему ситуацию в России. Потемкин пишет: "Яко ныне нуждею велят приимати новосоставленные книги, но Бог сего не терпит, зане молитвами пресвятой Богородицы, вестъ Господь мучителей немилостивых изметати от начальства, низлагати со престол"<sup>155</sup>.

Несмотря на некоторую туманность этой фразы, представляется, что Спиридон Потемкин полагал, что карательная политика царя, направленная против ревнителей "старого благочестия", риведет к тому, что Бог не стерпит этого и накажет главу светской власти. Однако дальнейшие выводы из-за недостатка соответствующего материала в произведениях Потемкина сделать невозможно.

Интересно, что помимо отношения к царю и царской власти, в сочинениях Спиридона Потемкина есть и некоторые другие важные положения, ставшие уже позднее весьма популярными среди старообрядческих писателей. Так, например, Потемкин большое внимание уделяет эсхатологии, т.е. представлениям о грядущем наступлении царства Антихриста. В частности, что очень важно в данном случае, он фактически рассматривает в этом контексте усиление репрессий против "истинно" православных, как на Украине, где активно действовали униаты, так и собственно в России, где начинались гонения старообрядцев. В этой связи он прямо призывает русский народ к решительному сопротивлению Антихристу и его воинству. Непосредственно обращаясь к грядущему Антихристу, он как бы предупреждает его: "И конечно вемы, яко и твоему величеству (т.е. Антихристу. — П.Л.) не будут послушны (имеются в виду христиане. — П.Л.), ниже веру имут, ниже лицу твоего величества явятся захотят"<sup>156</sup>.

Итак, Спиридон Потемкин еще до собора 1666/67 г. предположил, пусть и не в тщательно разработанном виде, модель отношения "истинно православных христиан к светской власти, преступающей все нормы благочестия. Он, видимо, под влиянием эсхатологических сочинений Юго-Западной Руси, пожалуй, первым среди старообрядцев заговорил о том, что "неправедные" действия царя и руководства православной церкви суть не просто их личные заблуждения, а следствие предстоящего воцарения Антихриста, суть предвестники "последних времен".

<sup>155</sup> Там же. Л. 103 об.—104.

<sup>156</sup> Там же. Л. 171.

Такие идеи, конечно, могли родиться в голове образованного русского книжника, знакомого с широким кругом полемических сочинений украинских ревнителей православия, боровшихся против распространения католичества и униатства в Юго-Западной Руси. Однако широкого резонанса в России они не имели, так как ко времени появления трудов Потемкина старообрядцы еще питали надежды на Алексея Михайловича. Они еще считали его истинным православным царем, пусть и допустившим существенные нарушения царских обязанностей. И только в середине 70-х годов XVII в. "Слова" Спиридона Потемкина, а, главное, заложенные в них идеи стали актуальными для старообрядцев, так как именно тогда они увидели полную невозможность возвратить царя на путь истинный и окончательно разочаровались в нем.

Итак, старообрядцам предстояло найти выход из того идеологического тупика, в котором они оказались в конце 60-х — начале 70-х годов XVII в. И отказ от "старого благочестия", и неподчинение царю — правителю святой православной державы были для них разрывом со всем их комплексом социально-политических представлений. И, думается, не только из-за конформизма пошли на примирение с "никонианами" после собора 1666/67 г. многие вожди раскола: для них царская власть была слишком существенным элементом иерархии ценностей.

Своеобразный выход нашли из этого положения соловецкие иноки. Они никак не могли ни отступить от "истинного" благочестия, ни отказаться от признания царя Алексея "истинным" православным государем. Начиная с 1666 г. красной нитью в их частых посланиях в Москву проходит одна и та же просьба к царю: не убеждать их больше принять новые книги, а прислать в Соловецкий монастырь войско и убить их, тем самым избавив монахов от тяжелых раздумий о том, как им следует относиться к царю.

В наиболее завершенной форме эта просьба выражена в знаменитой Пятой соловецкой челобитной (1668). Обращение, которым начинается эта челобитная, свидетельствует о том пиетете, который продолжают испытывать по отношению к Алексею Михайловичу соловецкие иноки: "Благоверному и благочестивому и в России пресветло сияющему, от небеснаго царя помазаннику, в царех всяя вселенная великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичу, всяя Великия и Малыя и Белья Росии самодержцу"<sup>157</sup>.

Эти слова показывают, что представления соловецких монахов о сущности Алексея Михайловича как истинного православного монарха и его мистической связи с "царем небесным" практически не

<sup>157</sup> Субботин Н.И. Материалы. Т. 3. С. 217—218.

менились. Однако, будучи рьяными сторонниками старой веры, и не могут смириться с постоянными требованиями царя принять новые книги. Единственным выходом им кажется смерть. Они шут: "Аще ли твой, великого государя, помазанника Божия и царя ев на нас грешных излиетца, и православную нашу христианскую порочную веру тем новые веры проповедники отнять у нас пустити изволишь, и чудотворцев наших и прочих святых отец едание изменить, и о сем тебе, великому государю... пишем: лучше нам временную смертью умереть, нежели вечно погибнуть"<sup>158</sup>.

А еще раньше, в Четвертой челобитной (1667), соловецкие иеромонахи буквально умоляли царя: "...помилуй нас, не вели, государь, нам того к нам учителей присылать напрасно, понеже отнюдь не можем прежней своей православной веры пременить, и вели, государь, на нас свой меч присылать царьской, и от сего мятежного жития преселити нас на оное безмятежное и вечное житие, а мы тебе, великому государю, не противны..."<sup>159</sup>

В этом контексте и все Соловецкое восстание предстает как своеобразный акт коллективного самоубийства иноков-старообрядцев, не желавших, с одной стороны, "пременять прежней православной веры", а с другой, — быть свидетелями окончательной утраты истинным царем "старого благочестия". В этой связи характерно, что уже после начала восстания среди соловецких монахов долгое время шли дискуссии о том, следует ли сопротивляться карателям или, может быть, лучше сразу безропотно принять от них смерть. То, что восставшие в конечном счете перешли к активным действиям, было связано, скорее всего, с естественной радикализацией рядов защитников осажденного монастыря. К сожалению, сколь-нибудь внимательно проследить эволюцию взглядов соловецких иеромонахов после 1668 г. очень трудно, так как от этого периода не сохранилось собственных их сочинений. Единственным источником жизни в Соловецком монастыре во время осады являются записи проповедей инок, в разное время бежавших или изгонявшихся из монастыря. Однако, думается, что к ним нужно относиться с большой осторожностью, поскольку, во-первых, сами выходцы из монастыря, как правило, пытались всячески подчеркнуть антиправильный характер соловецкого возмущения, а во-вторых, не упомянуто, что к этому стремились и проводившие допросы царские чиновники<sup>160</sup>. Правда, можно предположить, что эволюция пред-

<sup>158</sup> Там же. С. 261—262.

<sup>159</sup> Там же. С. 210.

<sup>160</sup> Кстати, многие ставшие уже почти хрестоматийными эпизоды истории соловецкого восстания почерпнуты исследователями именно из материалов таких документов (например, известие об участии в восстании бывших разинцев или сообщение о том, как видный старообрядец и участник восстания бывший архи-

ставлений соловецких иноков в какой-то степени отразилась в сочинениях "последнего остальца соловецкого" дьякона Игнатия. Но об этом ниже.

Однако вариант выхода из идеологического тупика, предложенный соловецкими монахами, не был принят всеми старообрядцами. Некоторые из них решили эту проблему иначе.

В ряде сочинений протопопа Аввакума, созданных в 70-х годах XVII в., есть рассуждения о "духовной смерти" царя Алексея Михайловича. Уже в своей "Пятой" челобитной (написанной, правда, как считает Н.В. Поньрко, при непосредственном участии дьякона Федора) Аввакум заявляет царю: "Пался еси велико, а не востал, искривлением Никона когоотметника и еретика, а не исправлением, умер еси по души ево учением, а не воскрес."<sup>161</sup>

Но тут же он снова говорит о своей жалости к царю, и о том, что он продолжает за него молиться; т.е., по-видимому, Аввакум не отказывается здесь еще от борьбы с дьяволом за душу государя.

В том же 1669 г. дьякон Федор Иванов пишет из Пустозерска письмо на Мезень семье протопопа Аввакума. Письмо это имеет поистине огромное значение для истории представлений старообрядцев о царе и царской власти. Имеет смысл его рассмотреть подробнее. В самом начале этого письма Федор прямо называет царя Алексея "еретиком" и приравнивает его к остальным "никонианам". Рассказывая родственникам протопопа Аввакума о бесплодных попытках его товарищей по пустозерскому заключению "переубедить" Алексея Михайловича, Федор пишет: "...Лазарь отец писал царю письма, — другой год уже там... а писал страшно, и дерзновенно зело — суда на еретиков просил. Да не чаем мы — дать суд праведен. Когда еретик еретика судит вправду? Ни, ни! Никогда бо сатана сатану не изгонит..."<sup>162</sup>

А затем Федор уже более развернуто излагает свой новый взгляд на царя Алексея. Эти слова Федора, безусловно, заслуживают того, чтобы их привести полностью, так как в них отражаются те новые представления о царе, которые позволили впоследствии старообрядцам осмыслить трагедию, произошедшую с ними и со всей страной.

Федор убеждал адресатов своего послания уничтожить его сразу по прочтении, так как его почерк, почерк крупного старооб-

---

мандрит Саввино-Сторожевского монастыря Никанор ходил по монастырским стенам и кадил пушки, стрелявшие по царским войскам, ласково называя их "матушками-галоночками". См. расспросные речи черного священника Митрофана. (Субботин Н.И. Материалы. Т. 3. С. 327).

<sup>161</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 759.

<sup>162</sup> ПЛДР: XVII в. М., 1989. Кн. 2. С. 488.



рядческого писателя-книжника и бывшего дьякона кремлевского Благовещенского собора, был известен многим "никонианам" и даже самому царю. В связи с этим он писал о царе: "Судите, как лучше; и в Книге (имеется в виду полемическое сочинение Федора "Ответ православных. — П.Л.) все есть, отступником бы не попало: они руку мою знают, и сам рог антихристов (т.е. царь! — П.Л.) знает, знает руку мою. Дела его так наричют."<sup>163</sup>

Затем Федор повествует о том, как некий суздальский пустынник Михаил сообщил каким-то "христороубам" после смерти царя Михаила Федоровича и восшествия на престол Алексея Михайловича, что новый царь — вовсе не царь, а "рожок антихристов". Самому дьякону стало об этом известно во время заключения в монастыре (либо в Николо-Угрешском, либо в Покровском "что на дому убогих", так как Федор содержался и там, и там) от какого-то Артемия-суздальца. Федор пишет: «Да и в Суздальском уезде был некто пустынник, Михаил именем, свят муж, до мору еще (имеется в виду эпидемия мировой язвы, которая свирепствовала во многих местах России с июля по декабрь 1654 г. — П.Л.) преставился... и тот глаголал о нем (о царе. — П.Л.) пророчески до отступления еще задолго и до Никона. Егда седе на царство он (Алексей Михайлович. — П.Л.), и пришедше неции христороубы в пустыню ко святому Михаилу, рабу Божию, и возвестиша ему: "Иной царь-государь воцарился ныне после отца своего". И Михаил рече им: "Несть царь, братие, но рожок антихристов". Еже и бысть ныне: видим брань его на церковь Христову... Да впредь, братие мои вы о Христе, аз глаголю вам: добра от него не будет церкви и миру, в том ему и пропасть, в своем лукавстве, не обратен бо.»<sup>164</sup>

Итак, уже в 1669 г. дьякон Федор Иванов пришел к важнейшему выводу о том, что Алексей Михайлович, "попустивший" никонианам, не является истинным православным царем.

Этот вывод включал в себя три существенных аспекта.

1) Царь Алексей Михайлович является не заблудшим агнцем, завлеченным коварными никонианами, но таким же сознательным еретиком, как и остальные.

2) Алексей Михайлович — не просто еретик, а "рог антихристов". Эта метафора происходит из "Откровения Иоанна Богослова", где говорится об апокалиптическом звере о двух рогах, подобных агнчим. Таким образом, деятельность Алексея Михайловича мистически переосмысливается Федором как сознательное приготовление им пути для грядущего Антихриста, а сам царь оказывается его предтечей.

<sup>163</sup> Там же. С. 489.

<sup>164</sup> Там же.

3) Алексей Михайлович является "антихристовым рожком" по происхождению. Он не изменил свою сущность под влиянием Никона и его сторонников, а был таковым с самого своего рождения. Именно это соображение Федор подкрепляет рассказами пустыльника Михаила и Артемия-суздальца. Из этого следует, что Алексей Михайлович не истинный православный царь и никогда им не был.

Вопрос об истоках представлений дьякона Федора об Алексее Михайловиче как "роге антихриста" интересен сам по себе и может стать темой отдельного исследования. Безусловно, они связаны с определенным толкованием "Апокалипсиса". Отдельные элементы этого толкования Федор, как впоследствии и другие старообрядцы, позаимствовал из популярных в их среде "Кирилловой книги" и "Книги о вере" украинского игумена Нафанаила — богословских полемических произведений южно-русского происхождения<sup>165</sup>.

Как указывалось выше, Спиридон Потемкин еще до собора 1666/67 г. писал, что никоновская книжная справа является своеобразным предвестником грядущего пришествия Антихриста. Эти его мысли не раз повторяли и другие старообрядцы, например, тот же Федор или инок Авраамий. Однако для нас важно, что дьякон Федор, по-видимому, первым из старообрядцев предположил, что современный ему русский царь Алексей Михайлович — не истинный православный царь, а "рог антихристов" и его вступление на престол было знамением приближения "последних времен".

Радикальные выводы Федора о "неистинности" царя Алексея Михайловича и его связи с Антихристом не сразу получили распространение в старообрядческой среде. Дело в том, что, признав Алексея Михайловича "антихристовым рогом", старообрядцы должны были ответить на естественный вопрос: что же представляет собой Русское царство, если во главе него стоит "предтеча Антихриста"? Так или иначе этот новый взгляд на сущность современного царя полностью разрушал всю систему социально-политических представлений старообрядцев.

Даже сам Федор в более позднем своем произведении "Послание к сыну Максиму" уже прямо не называет Алексея Михайловича "рогом Антихриста" и вообще не связывает его с "последними временами". В дополнении к этому посланию, созданном после смерти Алексея Михайловича, Федор рассказывает о том, как он

<sup>165</sup> См., например: *Лилов А.И.* О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858; *Калужняцкий Э.И.* Игумена Нафанаила "Книга о вере", ее источники и значение в истории южно-русской полемической литературы // *ЧОИДР.* 1886. Кн. 4, отд. 2. О влиянии апокалиптических идей "Кирилловой книги" и "Книги о вере" на формирование мировоззрения старообрядцев см.: *Дементьев Г.А.* Критический разбор так называемой "Книги о вере" сравнительно с учением главолемых старообрядцев. СПб., 1883; *Румянцева В.С.* Указ. соч.

лил Бога, чтобы тот ему открыл судьбу "царя-мучителя" в гробном мире. В большинстве списков "Послания к сыну аксиму" Федор не получает никакого определенного ответа от Господа Бога. "...и не показано нисколько"<sup>166</sup>, — сокрушается Федор. Только в одном из списков, обнаруженном недавно Н.Ю. Бубновым, есть описание видения, посетившего дьякона, в котором ему открылась посмертная судьба Алексея Михайловича. Федор увидел следующее: "В той же 12 сажень глубины, яко храма тесна делана, и ту он сидит, скован до Судного дне."<sup>167</sup>

Несмотря на то, что Федор здесь прямо и не называет Алексея Михайловича "предтечей Антихриста", характерно, что он "увидел" его скованным в аду, а это могло вызвать у его читателей "Послания" явные реминисценции с "Апокалипсисом", где говорится о связании "Сатаны".

Вообще, кончина Алексея Михайловича в 1676 г., вызвавшая новую волну слухов у старообрядцев о предсмертных муках царя и о раскаянии за подавление Соловецкого восстания, способствовала активизации размышлений ревнителей "старого благочестия" о судьбе почившего монарха.

Немногие старообрядческие писатели, уцелевшие к этому времени, увидели в известных по слухам обстоятельствах смерти Алексея Михайловича еще одно подтверждение его "неистинности" в связи с темными силами.

В 1676 г. пустоозерские узники получили из Москвы от какого-то именитого сторонника раскола послание, в котором сообщалось о смерти царя и излагалась ее старообрядческая версия. Протопоп Аввакум не замедлил на него ответить. В своем ответе Аввакум изложил уже всю историю России с момента поставления Никона патриархом как действие апокалиптического двурогого зверя, стремившегося погубить православную церковь. При этом, с точки зрения Аввакума, главным его "представителем" оказывается Алексей Михайлович. Аввакум писал: "Не явно ли есть сего двоерогого царя в Руси нашей и малым детям? Во 160-м году поставлен бысть патриархом при царе Алексее и начаша оба, патриарх и царь, жити в Руси христианскую веру. Исперва треперстную ересь в Россию внесоша, сиречь печать антихристову... Потом и соборнице в Москве (имеется в виду "Большой" Патриарший собор 1666/67 г. — Л.) царь Алексей на подкрепление тоя бляди..."<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Субботин Н.И. Материалы... Т. 6. С. 255.

<sup>167</sup> Описание рукописного отдела БАН. Л., 1984. Т. 7, вып. 1: Сочинения писателей-старообрядцев. С. 103.

<sup>168</sup> Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание из Москвы в пустоозерск "Возвешение от сына духовного ко отцу духовному" и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 149—150.

И ниже Аввакум толкует даже имена "Никон" и "Алексей" как символические наименования двух "рогов Антихриста", исходя из широко известной этимологии "Азбуковников": "Два же рога у зверя две власти знаменует: един победитель, а другой пособитель; Никита по Алфавиту, или Никон, а другой пособитель — Алексей."<sup>169</sup>

Некоторую информацию об эволюции представлений старообрядцев о царе Алексее можно найти в поздних сочинениях видного расколоучителя, "последнего остальца" Соловецкого монастыря, бывшего соловецкого черного дьякона Игнатия. Игнатий участвовал на раннем этапе в соловецком возмущении, но покинул обитель в конце 1666 или в начале 1667 г. и стал пропагандировать старообрядческие идеи в Поморье. Больше всего Игнатий известен как автор так называемой "Книги о титуле" (от нее сохранились лишь небольшие отрывки), в которой он выдвинул оригинальную теорию о том, что титула (надпись) на кресте "Иисус Назарянин Царь Иудейский" неправильная и еретическая, а единственно верной является титула "Исус Христос Царь Славы". Вообще, Игнатий отличался, даже по сравнению с другими вождями старообрядчества, крайним фанатизмом. Так, он был ревностным сторонником и пропагандистом коллективных "гарей" — самосожжений<sup>170</sup>.

В челобитной новому царю Федору Алексеевичу, созданной после 1676 г., он осыпает проклятиями умершего самодержца, называя его при этом "лютым зверем", "зверем львом" и т.д. Эти эпитеты тесно связаны с терминологией Апокалипсиса и ясно свидетельствуют, что, с точки зрения Игнатия, Алексей Михайлович оказывается частью темных, сатанинских сил. Игнатий пишет: "Царь же... люто и яро на нас, бедных, възъярися, и, аки лютый зверь, неукротимо възлютися. И аки свирепый зверь лев сыродец, во зрехе жестосердно и страшно..."<sup>171</sup>

Еще сильнее поносит Игнатий Соловецкий покойного Алексея Михайловича в своем последнем известном произведении — "Исповедании", созданном в 1682 г. Сравнивая царя Алексея с древними императорами-еретиками Юлианом и Львом Исаврийским, Игнатий пишет: "Тако и сии, новые латынники, Алексей мерский, новый законопреступник и богохульник с послушающими его, и с Никоном еретиком... к нам, церковным сиротам, сотворяют..."<sup>172</sup>

<sup>169</sup> Там же. С. 150.

<sup>170</sup> См.: Евфросин. Указ. соч.

<sup>171</sup> Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 108.

<sup>172</sup> Демкова Н.С. Из истории раннестарообрядческой литературы: 4. "Исповедание" Игнатия Соловецкого (1682 г.) и отклики современников на разгром Соловецкого монастыря царскими войсками в 1676 г. // ТОДРА. Л., 1983. Т. 37. С. 321.

Таким образом, по Игнатию, Алексей Михайлович теперь является не просто "пособителем" Никона в его еретической деятельности, пусть и сознательным, как считали пустозерские узники, но ее инициатором и вдохновителем, главным орудием Сатаны. Если Аввакум толковал имена патриарха Никона и царя Алексея как имена соответственно дьявольских "победителя" и "пособителя", то Игнатий меняет их местами. Главным угодником Сатаны у него оказывается покойный монарх, а Никон — лишь советником. Игнатий обращается к никонианам: "Вы же сами изо ада погибли злаго еретичества изшедше, возбеснете, яко псы, и яко наставник ваш и отец древний сатана, и его слуга, и его угодник любимый — Алексей, и советник его лукавой — Никон."<sup>173</sup>

Такую эволюцию проделали представления старообрядцев о современном им царе Алексее Михайловиче. В конце 70-х — начале 80-х гг. уцелевшие расколоучители пришли к выводу, что покойный царь не просто был совращен с пути истинного коварными "никонианами", но сам был главным еретиком. Некоторые старообрядцы решили даже, что царь Алексей был "антихристовым рогом" и любимым угодником сатаны". Таким образом, образ царя Алексея стал частью представлений старообрядцев о "последних временах".

Все это вовсе не значит, что старообрядцы пришли к каким-либо принципиальным "антимонархическим" или "антицаристским" убеждениям. Они разочаровались в конкретном царе Алексее Михайловиче, они отказали в "истинности" именно ему. При этом их социально-политический идеал остался неизменным. Царь (но царь истинный) продолжал оставаться важнейшим элементом старообрядческой иерархии ценностей. Старообрядцы просто утратили в лице Алексея Михайловича этот элемент, но они продолжали еще очень долго уповать на приход к власти царя истинного и праведного. Так, когда в 1676 г. после смерти Алексея Михайловича на престол вошел его сын Федор, многие старообрядцы решили, что теперь все изменится, что новый царь вернется к "старому благочестию". Протопоп Аввакум, например, в своей челобитной назвал нового государя "благодатным устроением" Господа Бога и "блаженным, треблаженным и всеблаженным"<sup>174</sup>. Дьякон Федор Иванов также не стоял перед соблазном поверить в восстановление "царского священия" и даже усилившиеся вскоре репрессии истолковал как роиски патриарха Иоакима, а не инициативу молодого царя. Только Игнатий Соловецкий, так же, как и Аввакум, написавший челобитную Федору Алексеевичу, впоследствии изменил свое мнение и в "Исповедании" (1682) заключил: "...в его же место (Алек-

<sup>173</sup> Демкова Н.С. Указ. соч. С. 322.

<sup>174</sup> РИБ. Т. 39. Стб. 767.

сея Михайловича. — П.Л.) облечется именем благочестиваго царства сын его, обычаем и нравом тем же пребывая..."<sup>175</sup>

Однако у подавляющего большинства старообрядцев надежды на царя всякий раз возрождались, видимо, как только новый монарх восходил на престол. По крайней мере, так продолжалось вплоть до конца XVII в. Именно эти надежды породили в том числе и знаменитое старообрядческое выступление в Москве в июле 1682 г., совпавшее с так называемой Хованщиной. Об этом прямо заявил тогдашний духовный лидер московских старообрядцев Никита Добрынин "Пустосвят", обратившийся в Грановитой палате к царевне Софье и ее окружению: "Пришли к царем государем побить челом о исправлении православныя христианския веры, чтоб царское свое праведное рассмотрение дали с вами, новыми законодавцы, и чтоб церкви божии были в мире и соединении, а не в мятежи и раздрании, и служба была бы в церкви божией, как при царе Михаиле Федоровиче и при святейшем патриархе Филарете Никитиче служили по старым служебником."<sup>176</sup>

Точно так же в речах и заявлениях московских староверов в 1682 г., зафиксированных Саввой Романовым, мы не найдем никаких упоминаний о "рожках антихристовых", "слугах сатаны" и т.п. По всей видимости, происходит возвращение к уже, казалось бы, отброшенной концепции "борьбы за царя" с "темными силами". Очень четко это проявляется в ответе самого Саввы Романова на обвинения царевны Софьи в том, что раскольники называли покойных царей Алексея и Федора "еретиками". "Нет-де, государыня, они (челобитчики от старообрядцев. — П.Л.) в челобитье своем не называли блаженные памяти отца вашего царя Алексея Михайловича и брата вашего Феодора Алексеевича еретиками, но токмо Никона и Арсения (Грека. — П.Л.)... Да и прежде сего бывало в Цареграде: пришел чернец арианския веры да и прельсти царя православнаго и во иконоборство ввел; да того ради отцы не называли еретиком царя, но чернца проклинали и еретиком называли: тако и они (старообрядцы. — П.Л.) писали и еретиком называли и Никона называют; что на них сие дело лежит".<sup>177</sup> Таким образом, здесь не только не выдвигается никаких обвинений против действующих государей Петра и Иоанна, но и основной инициатор церковных преобразований Алексей Михайлович вновь оказывается неким пассивным орудием в руках прельстивших его "еретиков" Никона и Арсения Грека. Ссылка челобитчиков на примеры из византийской церковной истории убедительно свидетельствует о

<sup>175</sup> Демкова Н.С. Указ. соч. С. 323.

<sup>176</sup> Савва Романов. Указ. соч. С. 137.

<sup>177</sup> Там же. С. 145.

явном ренессансе надежд староверов на помощь царской власти в деле восстановления "древлего благочестия".

Более того, уже в 1691 г. автор "Отразительного писания..." Евфросин, как о чем-то само собой разумеющемся, пишет о "днях царствования (курсив мой. — П.Л.) Софии Алексеевны"<sup>178</sup>, персонажа крайне непопулярного в старообрядческой среде, не подвергая ее ни критике, ни осуждению.

В этом смысле историки, приходящие к выводу об "антимонархизме" старообрядцев на материале сочинений некоторых раскольнических писателей второй половины 70-х — начала 80-х годов XVII в., совершают ту же самую ошибку, которую совершила в 1958 г. Н.С. Сарафанова (Демкова), когда она писала, что "Аввакум... отрицал... различие между священником и мирянином, признавая за мирянином право совершать церковные службы"<sup>179</sup>.

В данном случае исследовательница истолковала вырванные из контекста слова Аввакума о том, что по необходимости, т.е. в "последние времена", когда нет истинного священства, некоторые службы может совершать мирянин, как чуть ли не протестантскую идею об отказе от самого института священников как посредников между Богом и людьми. Точно так же старообрядцы, решив, что современный им царь не истинен, вовсе не отказались (да и не могли отказаться) от самого монархического принципа.

Итак, как можно судить на основании старообрядческих сочинений XVII в., у противников церковных реформ патриарха Никона, по-видимому, существовал устойчивый комплекс представлений о царе и царской власти. Его стержнем являлось представление об исключительности России как единственной и последней святой православной державы. Эта идея опиралась на целый ряд средневековых религиозно-политических теорий, в разной степени пользовавшихся известностью и популярностью в среде староверов ("Третий Рим", "Новый Израиль" и др.). Таким образом, функция царя как правителя России становилась сакральной и занимала почетное место в иерархии ценностей будущих деятелей раскола. В связи с этим и к самой персоне царя они относились с огромным благоговением. Вместе с тем неотъемлемой частью этого комплекса взглядов были представления о правах и обязанностях царя, а точнее, правилах поведения, нарушать которые он не мог. Эти правила поведения невозможно определить как политические, идеологические или культурные. Они представляли собой в сознании русских книжников XVII в. единое целое и были неотделимы от их религиозных взглядов. Важнейшими из таких правил поведения царя

<sup>178</sup> Евфросин. Указ. соч. С. 81.

<sup>179</sup> Сарафанова (Демкова) Н.С. Указ. соч. С. 388.

были: соблюдение собственно религиозного долга и верность православным "догматам"; следование предкам (т.е. предшествовавшим монархам и святителям, сохранившим в неприкосновенности "истинную" веру); постоянный учет того, что царь является образцом для своих подданных и несет ответственность за все их прегрешения, прежде всего перед Богом (отсюда следует необходимость для царя вести себя "благолепно", чтобы не унизить своей сакральной функции); борьба с язычеством и ересями (т.е. с любыми отклонениями от "догматов" "истинной" веры). Итак, царская власть в представлении будущих старообрядцев вовсе не была неограниченной, но ее ограничения были не политическими, а носили характер жестких религиозно-нравственных предписаний.

Представления о том, как следует относиться к царю в случае нарушения им "правил поведения" были нечеткими. Было ясно, что сначала ему должны указать на прегрешения представители высшей духовной и светской аристократии во главе с патриархом (митрополитом) или, на худой конец, один патриарх. Независимо от реакции царя, "обличения" надо было продолжать, так как их главной целью было вызволение царя из-под влияния дьявола (любые прегрешения государя мыслились именно как непосредственный результат дьявольского воздействия). Однако, что делать, если царя освободить от Сатаны не удастся, было поначалу непонятно.

Изучение трудов вождей раскола показывает, что свойственный им комплекс представлений о царской власти, царе и правилах его поведения, в главном и основном оставался неизменным в течение всего XVII в. В ходе осуществления никоновских реформ в разное время актуальными становились разные его аспекты, но общая его структура практически не менялась. Отношение старообрядцев к царю основывалось на двух взаимосвязанных представлениях: о сакральной функции царя как правителя России и о "тленной" сущности царя как смертного человека, "избранного божьего раба".

В силу самого характера реформ в старообрядческих сочинениях отразились представления их авторов прежде всего о правилах поведения царя по отношению к церкви. Эти представления были довольно сложными. В общем они состояли, во-первых, в признании приоритета царя в делах внешнего управления церковью (с некоторыми ограничениями) и борьбы с еретиками и отступниками, а, во-вторых, в признании полной внутренней, духовной независимости православных людей при соблюдении ими "догматов" — на это царь не мог покушаться. Нарушение монархом этих представлений привело к появлению широкого раскольниковского движения.

Деятельность царя Алексея Михайловича в ходе церковных реформ оценивалась старообрядцами с точки зрения вышеупомянутого комплекса представлений. Сначала они возлагали на царя



льшие надежды в деле искоренения никонианской "ереси", видя в нем его первейшую обязанность. Когда выяснилось, что царь поддерживает никониан, старообрядцы решили, что царь обманут, а тем, что он попал под влияние дьявола. Тогда они принялись его "блitchать", т.е. бороться с темными силами за царскую душу. Однако дальнейшее развитие событий со всей очевидностью продемонстрировало старообрядцам, что Алексей Михайлович — не блудная овечка, а главный инициатор жестоких репрессий, навлеченных против ревнителей "старого благочестия". Осмыслить это более "ухудшавшееся" поведение царя в рамках прежних социально-политических представлений раскольники не могли. В результате некоторые старообрядческие писатели пришли к мысли о том, что Алексей Михайлович — не истинный царь, но слуга таны или даже "рожок антихристов". Это было принципиально новой идеей в русской средневековой книжности. Однако взгляды старообрядцев не стали "антицаристскими" или "антимонархическими", о чем убедительно свидетельствует оживление надежд на царскую власть после вступления на престол Федора Алексеевича, а также попытки старообрядцев "вразумить" в 1682 г. юных царей Петра и Иоанна и с их помощью восстановить "истинное благочестие".

Представления старообрядцев о царе и царской власти можно правильно понять только в связи со всем их мировоззрением, сформировавшимся в своей сущности средневековым. Старообрядцы XVII в. не были ни борцами за "мирские" интересы, как полагал П. Щапов, ни антимонархистами, как думали некоторые советские историки. Но они не были и лишь слепыми охранителями святой буквы, "единого аза", как это иногда стремилась изобразить официальная историография. В деятельности и в образе мысли старообрядцев отразились все социальные противоречия своего времени, все проблемы, волновавшие тогда русское общество. Но сложившиеся в их сознании через сложившиеся у них стереотипы представления, очень близкие к стереотипам и представлениям о народе в XVII в.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное на основании изучения следственных дел о "непригожих речах" и старообрядческих сочинений исследование народных представлений о государственной власти в XVII в. позволяет сделать следующие выводы.

1. Существенной особенностью народных социально-политических представлений было такое явление, как сакрализация царя и царской власти. Это явление было сложным и многообразным, но суть его сводилась к тому, что в народном сознании царь представлял собой сакральную ценность высочайшего значения, уступающую лишь Богу. При этом сакрализация царя не означала его обожествления, обожествлялась его функция — носителя высшей власти в государстве. У старообрядческих писателей, создавших своего рода народную идеологию, сакрализация царской власти получила достаточно разработанную мотивировку — царь являлся сакральной ценностью постольку, поскольку он был правителем единственной православной державы — России.

2. Естественным следствием сакрализации царской власти стало формирование в общественном сознании XVII в. идеального образа "праведного" и "благочестивого" государя и свойственных ему "правил поведения". Эти весьма разнообразные "правила поведения", не являясь формально-юридическими "правами и обязанностями" и нося скорее характер нравственных предписаний, никогда четко не формулировались. Тем не менее они реально существовали в народных представлениях и самым непосредственным образом влияли на восприятие народом государственной власти. Ядром этих "правил поведения" были различные *патерналистские* обязанности царя по отношению к обществу в целом и отдельным его структурам, слоям и сословиям в частности. Естественно, что у разных социальных групп могли быть и были самые разные представления о том, как должен вести себя "великий государь".

3. Таким образом, старая проблема "пределов царской власти" предстает в несколько ином свете. Действительно, в народном сознании XVII в. царская власть не была полностью неограниченной: люди отнюдь не считали, что царь может делать все, что ему заблагорассудится. В этом смысле пределы царской власти в русских

народных представлениях XVII в. существовали. Другое дело, что ги "пределы" никогда не были институциональными или юридическими, а сводились все к тем же неопределенным и аморфным правилам поведения". Соответственно и реакция на их нарушение завителем была весьма специфической. Одной из наиболее распространенных ее форм в XVII в. являлись так называемые "неприличные речи". При этом необходимо иметь в виду что, обилие "неприличных речей" в это время никоим образом не свидетельствует о падении авторитета царской власти в принципе, напротив, они говорят о сохранении традиционных, средневековых в основе своей, народных социально-политических представлений, важнейшим элементом которых была персонализация государственной власти в лице царя.

4. Из существовавших в России XVII в. народных социально-политических представлений вытекал еще один крайне любопытный специфический феномен — массовое народное самозванчество. Такое, сакрализованное положение царя имело своим следствием то, что в глазах русских людей какие-либо претензии на права, привилегии, особый статус могли быть оправданными лишь на основе отождествления себя с царем, а подчас и самоотождествления с носителем высшей власти в государстве. Немаловажным фактором в этом смысле являлись сохранявшиеся в России XVII в. элементы идеологического сознания, облегчавшие такого рода самоотождествление. Опять-таки, самозванчество в этой первичной, примитивной форме отнюдь не свидетельствует о нарастании кризиса, "антицаристских настроениях" и т.п. Напротив, оно скорее свидетельствует о необычайно авторитете царской власти в России этого времени. Самозванчество играло и еще одну важную роль: оно могло являться своеобразным примитивным способом выражения недовольства государственной властью, и в этом смысле было одним из видов "неприличных речей". Вместе с тем массовое самозванчество создавало совершенно особую атмосферу в обществе, которая при определенных ситуациях могла разразиться серьезнейшим взрывом, поскольку массовое, бытовое самозванчество и самозванчество политическое в социально-психологическом плане были явлениями однопорядковыми. Своеобразным "книжным" аналогом народного самозванства были старообрядческие теории о "последних временах" и о речах как о "рожках антихриста". При этом, по-видимому, некоторые старообрядцы были не чужды и самозванчества в чистом виде, примером чего может служить сам протопоп Аввакум с его "сакрализацией"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Плеханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. (XVII — начало XVIII в.).

В результате встает и более общий вопрос: насколько к народным социально-политическим представлениям XVII в. применимы устоявшиеся в отечественной историографии понятия "царистские иллюзии" и "наивный монархизм?" Безусловно, ответ на этот вопрос требует целой серии масштабных исследований, однако, думается, что уже сейчас можно сделать некоторые предварительные заключения. Народные представления о государственной власти в XVII в. представляли собой пусть и очень сложную, во многом внутренне противоречивую, но систему, существовавшую в почти неизменном виде как минимум целые десятилетия (естественно, речь идет о наиболее глубинных основах массового сознания). Поэтому такие оценочные термины, как "иллюзии" и "наивность", могут в данном случае употребляться с большой осторожностью, если вообще имеют какой-либо смысл. Действительно, на наш взгляд, существовавший в России XVII в. общественный строй, характеризующийся, в частности, огромной ролью государственной власти и ее носителя — царя — нашел в русских народных социально-политических представлениях свое естественное в условиях того времени отражение. Ничего "иллюзорного" и тем более "наивного" в том, что русские люди воспринимали царя в качестве высшего авторитета не было. Конечно, само это восприятие было насквозь традиционным, принципиально отличающимся поэтому от современных политических теорий, но это опять-таки было неизбежно; упрекать наших предков в том, что они не могли логически анализировать государственный строй России, значит впасть в очевидный анахронизм. Более того, даже надежды, возлагаемые на "праведного" и "благочестивого" царя, с нашей точки зрения, разумеется, во многом "наивные" и "иллюзорные", по большому счету, являясь также следствием всей системы народных социально-политических представлений, были исторически обусловлены. Никаких подлинно "антицаристских" воззрений в России XVII в. не существовало и существовать не могло. Это очень ярко подтверждается тем, что, как указывалось выше, такие специфические идеологические явления, как народное самозванчество или старообрядческие теории о "царе-антихристе" были направлены, самое большее, против конкретного царя, но неминуемо оставались "царистскими" по существу. Иначе говоря, даже как бы "антимонархические" представления в социально-психологических условиях того времени, парадоксальным образом, оказывались в главном и основном монархическими, да и не могли быть иными. Поэтому, вероятно, первоочередной задачей истории отечественной общественной мысли в целом и народных представлений в частности следует признать не навешивание малосодержательных ярлыков, а попытку понять и объяснить сложнейшие феномены, связанные с этой актуальной

областью исторической науки, найти такие понятия, которые были бы адекватны современному уровню ее развития. Только так в этой сфере может быть переведена в практическую плоскость знаменитая заповедь историкам: "Не судить, а понимать".

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ИСТОЧНИКИ

#### Архивные фонды

РГАДА. Ф. 68: Сношения России с Молдавией и Валахией.

РГАДА. Ф. 145: Приказ княжества Смоленского.

РГАДА. Ф. 159: Приказные дела новой разборки.

РГАДА. Ф. 210: Разрядный приказ.

РГАДА. Ф. 214: Сибирский приказ.

РГАДА. Ф. 371: Преображенский приказ.

#### Рукописи

ГИМ. Синодальное собрание. № 1199.

ГИМ. Собрание Вахрамеева. № 401.

ГИМ. Собрание Хлудова. № 351.

РГБ. Собрание Барсова. № 648.

РГБ. Собрание Егорова. № 1536.

РГБ. Рогожское собрание. № 667.

#### Публикации

Акты Московского государства. СПб., 1894. Т. 2.

Барсков Я.А. Памятники первых лет истории старообрядчества. СПб., 1912.

Белокуров С.А. Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2, вып. 1.

Бороздин А.К. Источники первоначальной истории раскола // Христианское чтение. 1889. № 1—2.

Бубнов Н.Ю. Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972.

Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск "Возвещение от сына духовного ко отцу духовному" и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРА. Л., 1981. Т. 36.

Буссов Конрад. Московская хроника 1584—1613. М.; Л., 1961.

Витсен Николаас. Путешествие в Московию: 1664—1665. СПб., 1996.

Демкова Н.С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРА. М.; Л., 1965. Т. 21.

Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы: поведение" Игнатия Соловецкого (1682 г.) и отклики современников разгром Соловецкого монастыря царскими войсками в 1676 г. // ДРА. Л., 1983. Т. 37.

Евфросин. Отразительное писание о новоизобретенном пути само-  
йственных смертей / Сообщ. Х. Лопарева. СПб., 1895. (ПДП.  
08).

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его со-  
чинения. М., 1960.

Записная книга Московского стола Разрядного приказа // РИБ.  
б., 1884. Т. 9.

Исторические связи народов СССР и Румынии. М., 1968. Т. 2.

Корб И.Г. Дневник путешествия в Московское государство Игнатия  
исторофа Гвариента, посла императора Леопольда I к царю и великому  
зю Петру Алексеевичу в 1698 г., веденный секретарем посольства  
анном Георгом Корбом // История России и дома Романовых в ме-  
рах современников: Рождение империи. М., 1997.

Крижанич Юрий. Политика. М., 1997.

Мальшев В.И. Два неизвестных письма протопопа Аввакума //  
ДРА. М.; Л., 1953. Т. 9.

Мальшев В.И. Три неизвестных сочинения протопопа Аввакума и  
ые документы о нем // Доклады и сообщения Филологического инсти-  
т ЛГУ. Л., 1951. Вып. 3.

Масса Исаак. [Покорение Сибири] // Алексеев М.П. Сибирь в  
естиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск,  
2. Т. 1.

Материалы для истории раскола за первое время его существования /  
ред. Н.И. Субботина. М., 1875—1895. Т. 1—9.

Московская деловая и бытовая письменность XVII в. М., 1968.

Никольский Н.К. Сочинения соловецкого инокa Герасима Фирсова  
изданным текстам. СПб., 1916.

Новомбергский Н. Слово и дело государевы: Процессы до издания  
жения Алексея Михайловича 1649 г. М., 1911. Т. 1.

Олеарий А. Описание путешествия в московию и через Московию в  
сию и обратно. СПб., 1906.

Описание рукописного отдела БАН. Л., 1984. Т. 7, вып. 1: (Со-  
чения писателей-старообрядцев).

Памятники истории старообрядчества / Под ред. Я.Л. Барскова и  
С. Смирнова. Л., 1927. (РИБ. Т. 39).

Памятники литературы Древней Руси. М., 1989. Кн. 2.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981.

Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исслед. А.И. Ма-  
ина. Л., 1979.

Псковские летописи. М.; Л., 1941—1955. Вып. 1—2.

Рейтенфельс Я. Сказания о Московии // История России и дома  
ановых в мемуарах современников: Утверждение династии. М., 1997.

Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования  
ксты. М., 1963.

*Ромодановская Е.К.* Сочинение современника о начале Соловецкого восстания // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987.

*Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5, отд. 2.

*Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. (Приложение).

*Стоглав* // Российское законодательство X—XX вв. М., 1985. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства.

Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря: (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1862.

Черниговские епархиальные известия. 1875. № 14—15. (Послания Ивана Неронова, изд. М. Лилеев).

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Александров В.А., Покровский Н.Н.* Власть и общество: Сибирь в XVII в. Новосибирск, 1991.

*Анкудинова Л.Е.* Общественно-политические взгляды первых раскольников и народные массы // Ученые зап. ЛГУ. Л., 1959. № 270. Сер. историч. наук. Вып. 32.

*Афиногенов Д.Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784—847). М., 1997.

*Барсов Е.В.* Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883.

*Барсуков Н.А.* Соловецкое восстание 1668—1676 гг. Петрозаводск, 1954.

*Бахрушин С.В.* Политические толки в царствование Михаила Федоровича // Бахрушин С.В. Труды по источниковедению, историографии и истории России периода феодализма. М., 1987.

*Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

*Белкин А.А.* Русские скоморохи. М., 1975.

*Белоликов В.З.* Историко-критический разбор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества. Киев, 1913.

*Блок М.* Апология истории или Ремесло историка. М., 1986.

*Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998.

*Богданов А.П., Чистякова Е.В.* Некоторые проблемы изучения истории общественно-политической мысли в России 2-й половины XVII в. // Вопр. истории. 1986. № 4.

*Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственного развития русского общества XVII в. СПб., 1898.



Бубнов Н.Ю. Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI—XVII вв. Л., 1984.

Бубнов Н.Ю. Спиридон Потемкин и его "Книга" // ТОДРА. Л., 1985. Т. 40.

Бубнов Н.Ю. Александр Вятский — писатель и книжник XVII в. // ТОДРА. Л., 1988. Т. 41.

Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во 2-й половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995.

Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916.

Вальденберг В.Е. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности // Византийский временник. Л., 1926. Т. 24.

Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I: По материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Голикова Н.Б. Организация политического сыска в России XVI—XVII вв. // Государственные учреждения России XVI—XVIII вв. М., 1991.

Гусев В.Е. "Житие" протопопа Аввакума — произведение демократической литературы XVII в. // ТОДРА. Л., 1958. Т. 14.

Дементьев Г.А. Критический разбор так называемой "Книги о вере" сравнительно с учением глаголемых старообрядцев. СПб., 1883.

Елеонская А.С. Русская публицистика 2-й половины XVII в. М., 1978.

Есипов Г.В. Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880.

Ефимов Н.И. "Русь — Новый Израиль": Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912.

Индова Е.И., Преображенский А.А., Тихонов Ю.А. Лозунги и требования участников крестьянских войн в России // Крестьянские войны в России XVII—XVIII вв.: проблемы, поиски, решения. М., 1974.

Кабанов А.К. "Государево дело" стряпчего Бутурлина о злоупотреблениях в Московском государстве // Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Нижний Новгород, 1910.

Казанский П.С. Кто были виновники соловецкого возмущения от 1666 до 1676 г. // ЧОИДР. М., 1867. Кн. 4.

Калужняцкий Э.И. Игумена Нафанаила "Книга о вере", ее источники и значение в истории южно-русской полемической литературы // ЧОИДР. 1886. Кн. 4, отд. 2.

Кантор А.М. Некоторые вопросы общественной мысли демократических слоев посада центра России 2-й половины XVII в. в повествовательных источниках // Культура средних веков и нового времени. М., 1987.

Кантор А.М. Письменные источники по изучению общественной мысли демократических слоев русского населения 2-й половины XVII в. // Источниковедение и историография городов Сибири конца XVI — 1-й половины XIX в. Новосибирск, 1987.

Кантор А.М. Община, мир, государь, бунт: проблемы социального развития в общественной мысли демократических слоев посада 2-й половины XVII в. // Реформы 2-й половины XVII—XX вв.: подготовка, проведение, результаты. М., 1989.

Кантор А.М. Общественный перелом в России конца XVII в.: судьбы городской мысли // Русская культура в переходный период от средневековья к новому времени. М., 1992.

Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1—2.

Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1.

Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.). М., 1994.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Ле Гофф Ж. С небес на землю: Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII—XIII вв. // Одиссей: Человек в истории. М., 1991.

Лилов А.И. О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858.

Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1.

Лукин П.В. Представления о царе и царской власти в сочинениях соловецкого инокa Герасима Фирсова о митрополите Филиппе Кольчеге и Иване Грозном // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1997. № 4.

Мельгунов С.П. Великий подвижник протопоп Аввакум. М., 1917.

Милов Л.В. Классовая борьба крепостного крестьянства России в XVII—XVIII вв. (Некоторые проблемы теории) // Вопр. истории. 1981. № 3.

Насонов А.Н. Из истории псковского летописания // Историч. зап. 1946. Т. 18.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3 (XVII — начало XVIII в.).

Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв.: Опыт изучения общественных и сословных отношений в Смутное время. М., 1995.

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

Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3: (XVII — начало XVIII в.).

Покровский Н.Н. Самозванный сын Петра I // Вопр. истории. 1983. № 4.

Покровский Н.Н. Сибирские материалы XVII—XVIII вв. по "слову и делу государеву" как источник по истории общественного сознания // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988.

- Покровский Н.Н. Законодательные источники петровского времени о воле и деле государевом" // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989.
- Покровский Н.Н. Томск: 1648—1649 гг.: Воеводская власть и земледелие. Новосибирск, 1989.
- Полосин И.И. "Игра в царя" (Отголоски Смуты в Московском быту XVII в.) // Изв. Тверского пед. ин-та. Тверь, 1926.
- Понырко Н.В. Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31.
- Пушкарев Л.Н. Духовный мир русского крестьянина по пословицам. М., 1994.
- Разоренова (Козлова) Н.В. Из истории самозванства в России XVII в. // Вестн. МГУ. Сер. 9. История. 1974. № 6.
- Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974.
- Рогов А.И. Народные массы и религиозные движения в России 2-й половины XVII в. // Вопр. истории. 1973. № 4.
- Румянцев И. Никита Константинович Добрынин ("Пустосвят"). М.: Изд-во Госиздата, 1916.
- Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986.
- Савва В.И. Московские цари и византийские василевсы. Харьков, 1911.
- Сарафанова (Демкова) Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1958. Т. 14.
- Симченко Ю.Б. Анализ политических и государственных процессов 1600—1640-х гг. по книге Н. Новомбергского // Русские: Историко-этнографические очерки. М., 1997.
- Симченко Ю.Б. Лжецарь Иоанн: Православный, мусульманин, католик, протестант // Русские: Историко-этнографические очерки. М., 1997.
- Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992.
- Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV—XVI вв.). М., 1998.
- Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1995.
- Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1993.
- Соловьев С.М. Тимошка Акиндинов: Одиннадцатый самозванец // Исторический вестник. 1847. № 13—14.
- Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1997. Т. 7, кн. 13—14.
- Станиславский А.А. Гражданская война в России XVII в.: Казань на переломе истории. М., 1990.
- Сырцов И.Я. Возмущение вологодских иноков-старообрядцев в 1711 г. Кострома, 1888.
- Тельберг Г.Г. Очерки политического суда и политических преступлений. М., 1912.

Титова Л.В. Отношение старообрядческих писателей XVII в. к царской власти (дьякон Федор и царь Алексей Михайлович) // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 1.

Усенко О.Г. Социально-политические представления участников народных движений в России XVII—XVIII вв. (на примере восстания К.А. Булавина): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991.

Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII—XVIII вв. Тверь, 1994—1997. Ч. 1—3.

Усенко О.Г. Самозванчество на Руси: норма или патология? // Родина. 1995. № 1—2.

Успенский Б.А. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Избранные труды. М., 1994. Т. 1.

Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Избранные труды. М., 1994. Т. 1.

Успенский Б.А. История и семиотика // Избранные труды. М., 1994. Т. 1.

Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт 17 в. // Избранные труды. М., 1994. Т. 1.

Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина "Москва — третий Рим" // Избранные труды. 2-е изд. М., 1996. Т. 1.

Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М., 1996.

Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

Флоря Б.Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во 2-й половине XVI — начале XVII в. М., 1978.

Флоря Б.Н. Из следственного дела Богдана Бельского // АЕ за 1985 г. М., 1986.

Харламов И. Идеализаторы раскола // Дело. 1881. № 8—9.

Черепнин Л.В. "Смута" и историография XVII в. (Из истории древнерусского летописания) // Историч. зап. 1945. № 14.

Черепнин Л.В. Земские соборы Русского государства в XVI—XVII вв. М., 1978.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.

Чумичева О.В. Инок Герасим Фирсов — соловецкий писатель XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы: XVII — начало XVIII в. М., 1992. Сб. 4.

Шапков А.Т. Изучение урало-сибирского старообрядчества 2-й половины XVII — начала XVIII в. в отечественной историографии // Историография общественной мысли дореволюционного Урала. Свердловск, 1988.

Швейковская Е.Н. Государство и крестьяне России: Поморье в XVII в. М., 1997.

Шульгин В.С. Общественная мысль // Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2.

Шульгин В.С. Религия и церковь // Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2.

Щапов А.П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII и в 1-й половине XVIII в. Казань, 1859.

Щапов А.П. Земство и раскол // Соч. СПб., 1906.

Этнография — наука подробная (с К.В. Чистовым беседует В.А. Тишков) // Этнографическое обозрение. 1998. № 1.

Юркевич М. Поп Лазарь — расколоучитель // Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1874. № 21.

Berce I.-M. Le roi cache: Sauveurs et imposteurs: Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne. P., 1990.

Bloch M. Feudal Society. Chicago, 1961. Vol. 1—2.

Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1978.

Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. N.Y., 1969.

Farge A. Dire et mal dire: L'opinion publique a 18-e siecle. P., 1992.

Febvre L. Le probleme de l'incroyance au 16-e siecle: La religion de Rabelais. P., 1942.

Le Roi Ladurie E. Montaillou, village occitan de 1294 a 1324. P., 1975.

Pascal P. Avvakum et les debuts de rascol: La crise religieuse au 17-e siecle en Russie. P., 1938.

Perrie M. Pretenders and popular monarchism in early modern Russia: The false tsars of the Time of Troubles. Cambridge, 1995.

Sevchenko I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // Harvard Slavic Studies. Cambridge (Mass.), 1954. Vol. 2.

## СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

ААЭ	—	Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Академии наук. СПб., 1836. Т. 1—4
АЕ	—	Археографический ежегодник
АМГ	—	Акты Московского государства, изданные императорской Академией наук под редакцией Н.А. Попова. СПб., 1890—1891. Т. 1—3
БАН	—	Библиотека РАН (Санкт-Петербург)
ГИМ	—	Государственный Исторический музей. Отдел рукописей
ЛГУ	—	Ленинградский государственный университет (с 1992 г. — Санкт-Петербургский государственный университет)
МГАМИД	—	Московский главный архив Министерства иностранных дел
МГУ	—	Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
МДБП	—	Московская деловая и бытовая письменность XVII века / Изд. подгот. С.И. Котков, А.С. Орешников, И.С. Филиппова. М., 1968
ПДП	—	Памятники древней письменности
ПЛДР	—	Памятники литературы Древней Руси
РГАДА	—	Российский государственный архив древних актов
РГБ	—	Российская государственная библиотека. Отдел рукописей
РИБ	—	Русская историческая библиотека
ТОДРА	—	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома). М.; Л. (СПб.)
ЧОИДР	—	Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М.

## SUMMARY

Narodnye predstavleniya o gosudarstvennoj vlasti v Rossii  
v XVII veke

(The Popular Political Beliefs in Russia in the 17<sup>th</sup> Century)

The book is based on the doctoral thesis finished in late 1998 at Moscow State University. The main purpose of the monograph is to analyse the system of political beliefs of the 17<sup>th</sup> century population of the Russian state on the basis of the analysis of the sources which were firstly used for this subject: the dossiers of the so called indecent speeches as well as writings of Old-believers of the second half of the 17<sup>th</sup> century.

Several aspects of the system of political beliefs in the 17<sup>th</sup> century Russia are studied on the basis of the analysis of the above-mentioned sources: the reflection of the official idea of the sacred nature of the tsar's power and limits of the tsar's power in the beliefs of "ordinary people", the Royal imposture in the 17<sup>th</sup> century Russia and so on. The official Russian ideology in the 17<sup>th</sup> century contained a very complicated and distinctive concept of the tsar and the nature of his power. This concept emerged as a result partly of the influence of the Byzantine ideology, and partly out of the development of the doctrines of the Russian Orthodox Church. This official idea influenced very much the beliefs of "ordinary people". The author's point of view is that one of the very characteristic aspects of the popular political beliefs was the notion of interdependence between God — the Celestial Tsar in Byzantine-Russian term — and the terrestrial tsar, i.e. the tsar of All Russia.

The issue which is also analysed — is the problem of the rights and duties of the tsar from the point of view of Russian ordinary people. Was it possible for the subjects to criticise their "great sovereign" and if it was then in which cases? Was the power absolutely unlimited in the eyes of the population, or did popular beliefs place any limits on it? The author came to the conclusion that though the power of the tsar theoretically was unlimited, in fact some "rules of behaviour" of the tsar did exist in the eyes of "ordinary people" and had — serious influence on their attitudes towards the tsar.

Another specific element of Russian political culture in the 17<sup>th</sup> century which is investigated in the book is Royal imposture (samozvanchestvo). The royal imposture was not an exclusively Russian phenomenon but in no other country it was as prevalent as in Russia or played an equally important historical role. It can be argued that in the 17<sup>th</sup> century Russia every major political or social conflict (such as peasant revolts) was characterised by the emergence of false tsars. In many cases they became to some extent banners of social movements. The analysis of the cases of indecent speeches shows that the popular political beliefs were the basis of pretence in Russia.

Some peculiar features of the Russian popular political beliefs can be discovered in writings of Old Belief movement leaders of the second half of the 17<sup>th</sup> century. The author argues with the traditional approach to this problem of the Soviet historiography which always considered old believers to be fighters against the tsar and the tsar power. The author tries to show that their political ideas were in fact based on the popular political culture (for instance as reflected in the "indecent speeches").



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

- Аввакум Петров**, протопоп, старообрядец 120, 128, 157, 176—181, 184—187, 192, 198, 200, 202—204, 210, 211, 214, 216, 217, 219, 221, 224, 227, 230—236, 238, 239, 243, 246—248, 250, 254
- Авдотьица**, жена пушкаря Н. Кострикина (Белгород) 121
- Авраам** 192
- Авраамий**, инок, старообрядец 184, 187—189, 200, 208, 212, 213, 228, 245
- Аврамий**, старец Борщевского м-ря (Воронеж) 154
- Аврелиан**, римский император 216
- Агапеица**, "молодица", приемная дочь пушкаря С. Корпачова (Ефремов) 163
- Агапит**, визант. писатель 202
- Агеева Е.А.** 8
- Агейка**, холоп Т. Борисова (Торопец) 124
- Акиндинов (Акундинов) Тимошка** 103, 106, 107
- Александр**, еп. Вятский 184, 187, 208, 209, 213, 214, 226, 227
- Александров В.А.** 80, 152, 181
- Алексеев Алешка**, донской казак (Тула) 122
- Алексеев Ивашка**, холоп помещика Г. Ушакова (Тула) 74
- Алексеев М.П.** 52
- Алексей Алексеевич**, царевич 124, 159, 160
- Алексей Михайлович**, царь 21, 34, 37, 38, 43, 54, 58, 61, 63, 69, 74, 75, 84, 86, 87, 89, 94, 98, 112, 117, 119, 120, 138, 139, 150, 159, 162, 173, 175, 176, 185, 186, 196, 197, 199, 201, 202, 204, 205, 207—210, 212, 214, 216, 217, 219, 223—231, 234, 236, 237, 239, 241, 243—249, 251, 252
- Алексей Петрович**, царевич 130, 158, 159, 162
- Алексей "человек Божий"**, св. 43
- Аленинской Иван**, сын боярский (Козлов) 39, 66, 149
- Ананьин Тимошка**, кр-н Ф.Г. Плещеева (д. Мордовка, Суздальского у.) 32, 33, 135
- Андреев В.** 178
- Андреев Ивашко**, холоп Ф. Колотовского (Калуга) 146
- Андреев Гришка**, рейтар 95
- Андрей**, ап. 193
- Андрей**, свящ. Покровской ц. (с. Козьминки Сокольского у.) 32
- Андронов Афонька**, холоп И. Тютчева (Рязск) 69

\* Принятые сокращения: ап. — апостол; архиеп. — архиепископ; архим. — архимандрит; вел. кн. — великий князь; визант. — византийский; вол. — волость; гос. — государственный; д. — деревня; дворц. — дворцовый; еп. — епископ; имп. — империя; кн. — князь; кр-н — крестьянин; митр. — митрополит; м-рь — монастырь; с. — село; св. — святой; свящ. — священник; сл. — слобода; с-цо — сельцо; у. — уезд; ц. — церковь; чел. — человек.

- Анисим, соборный свящ. (Карпов) 84
- Анисимов Трофимка, кр-н Иверского м-ря (д. Мокравицы, Снежский погост, Старорусский у.) 30, 77, 151
- Анкудинова Л.Е. 171, 179
- Анна, "сестра" Лжешуйского 106
- Анненков Прокофей Иванович (Курск?) 144, 145
- Анофреев Ермошка, кр-н Троице-Сергиева м-ря (с. Кучки Юрьев Польского у.) 98, 99
- Антипов Ивашка, стрелец (Севск) 137
- Антихрист 181, 240, 244—246
- Антоний, папский легат 216
- Антоний, архим., старообрядец (Муром) 184, 225, 237
- Антонов Кузька, ямщик (Рязск) 71, 118
- Аньфимов Федька ("Федяха"), бобыль (Вытегорский погост) 65, 146
- Арапов Стенька, холоп А. Годунова 60, 156
- Аргамаков Василий, воевода (Енисейск) 40, 162
- Аристов Н. 178
- Арсений Грек 249
- Арсеньев Иван Богданов сын, сын боярский (Тула) 76
- Артемий (Суздаль) 244, 245
- Артемьев Еремка, посадский чел. (Старая Русса) 157
- Арцыбушев Петрушка Феоктистов сын, сын боярский (Белев) 63
- Арцыбушев Феоктист, сын боярский (Белев) 63
- Афанасий, служилый чел.? (Курск) 38
- Афиногенов Д.Е. 238
- Афоний, митрополит Новгородский 119
- Афонка, чел. кн. М. Шаховского (Торопец) 124
- Ахметев Василий, рассыльщик (Можайск) 139
- Бабин Евдокимко Кирилов сын, стрелец (Старая Русса) 29
- Баженка, сын кр-на Л. Суханова (Усть Сысолье) 123
- Бакин Гаврила, служилый чел. 95, 96
- Бакин Михайло, стрелецкий сотник (Можайск) 47
- Балакирь Федька, дворц. кр-н (с. Даниловское) 147
- Балезин Андрюшка, земский староста (Вятка) 58
- Барсков Я.Л. 187, 200, 202, 203
- Барсов Е.В. 30
- Барсуков Н.А. 225
- Бахрушин С.В. 10, 11, 55, 56
- Бахтин М.М. 167, 168
- Бекет Сенка, стрелец (Севск) 137
- Белкин А.А. 165
- Белокуров С.А. 190, 193, 210
- Белоликов В.З. 173, 174
- Белый Павел (Маяцкий) 47
- Белый Томилка, стрелец (Курск) 156
- Бельский Богдан Яковлевич 80
- Берк П. 110
- Берсе Ив Мари 111
- Бешененок Игнатко (Каменный) 94
- Бешеный Федька, тюремный сиделец 42
- Блок М. 3, 7, 40
- Блохин А.М., стряпчий, помещик (Тверь) 67, 68, 138, 163, 164
- Богатырев Викула, сын боярский (Воронеж) 46
- Богданов А.П. 5, 10, 16, 57, 84
- Бомелий Елисей, лекарь Ивана IV 229
- Борецкий Иов, митр. Киевский 115
- Борзенко Иван, сын боярский (Курск) 37
- Борняков Стенька Карпов сын, пушкарь (Галич) 27

Борисов Кондратий Борисович,  
 воевода (Суджа) 41  
 Бородавка, гетман 113, 114  
 Бороздин А.К. 177  
 Борсуков Алексей (с. Тпотьково,  
 Козловский у.) 143  
 Борсуков Микифор (с. Топ-  
 тыково, Козловский у.) 39,  
 149  
 Бортников Тимошка, "оговорный  
 вор" (с. Ведуга, Землян-  
 ский у.) 136  
 Бохолдин Евтюшка, посадский  
 чел. (Можайск) 139  
 Бочкин Илейка 163  
 Бредихин Офанасей, губной ста-  
 роста (Курск) 65  
 Брылкин Калина (Торопец) 134  
 Брюханов Тимофей, черный дья-  
 кон Варлаам-Хутынского  
 м-ря (Новгород Великий) 119  
 Бубнов Н.Ю. 187, 189, 208, 216,  
 239, 246, 247  
 Булавин Кондратий 108  
 Бурдыкин Григорий, кр-н (с. Се-  
 ребрянское, Мещевский у.)  
 145  
 Буссов Конрад 80  
 Бутурлин Иван Ондреев сын,  
 стряпчий 89, 90  
 Бухлов Илейка Васильев сын, тю-  
 ремный сиделец (Переяславль  
 Рязанский) 152  
 Валентин, св. 167  
 Вальденберг В.Е. 30, 102, 176,  
 177, 179, 202, 222  
 Варсонофey, игумен Карагодин-  
 ского м-ря (Воронеж) 166  
 Василий, архиеп. Новгородский  
 190  
 Василий (Якушка), "немчин" 130,  
 131  
 Василий (с. Лопатищи, Ниже-  
 городской у.) 128  
 Василий, св. 44  
 Василий, соборный свящ. (Кар-  
 пов) 84, 85

Василий Васильевич "Темный",  
 вел. кн. Московский 213  
 Василий III Иванович, вел. кн. 48  
 Васильев Варламка, холоп Б. Ми-  
 лославского (Калуга) 160  
 Васильев Еутропка, вотчинный  
 кр-н И. Соймонова (д. Воло-  
 сово, Серпуховской у.) 122  
 Васильев Савинко, холоп кн.  
 Б.М. Лыкова (Калуга) 145  
 Васька, "русский казак" 113  
 Ведищев Богдашко, драгун (Со-  
 кольск) 32  
 Вельяминов Афанасий, служилый  
 чел. (Тула?) 76  
 Вельяминов Микифор, помещик  
 (Белев) 62  
 Веневитинов Борис (Белоозеро)  
 34  
 Вергуненок Иван 106  
 Вердеревский Федор Иванович,  
 служилый чел. (Михайлов)  
 152  
 Веселой Пифанко (Лух) 58  
 Вешняков Васька, казак (Калуга)  
 31  
 Вешняков Сенка, бобыль (Зырян-  
 ские устья, Соликамский у.)  
 150  
 Витсен Н. 26  
 Владимир св., киевский кн. 194  
 Власий, св. 44  
 Вонифатьев Стефан, протопоп 61  
 Волчков Михаил, дворянин, ме-  
 жевщик 25, 62  
 Ворашилов Тараска (Богдашка),  
 стрелец (Ржева Володими-  
 рова) 32, 33, 135  
 Ворыпаев Ф., помещик (Одоев)  
 69  
 Вотолин Оверкей, сын боярский  
 (Кашин) 26, 27, 50  
 Гавренев И.А., думный дьяк 60,  
 156  
 Гавриил, свящ. Богоявленской ц.  
 (с. Хоботец, Козловский у.)  
 161

Гаврилов Ивашка, пономарь Воскресенской ц. (Новгород Великий) 58  
 Гаврилов Лука, посадский чел. (Лух) 58  
 Гаврилов Оничка, посадский чел. (Тула) 46  
 Галактион, келарь Спасо-Евфимьева м-ря (Суздаль) 48—50, 60, 61  
 Гарасимов Федька, кр-н Иверского м-ря (д. Кондратово, Старорусский у.) 24, 148  
 Гвариент Игнатий Христофор 52  
 Геннадий, архиеп. Новгородский 194  
 Генрих IV Штауфен, император Священной Римской имп. 206  
 Герасим, дьякон Карагодинского м-ря (Воронеж) 166  
 Герман, патриарх Константинопольский 238  
 Геронтий, казначей Соловецкого м-ря, старообрядец 184  
 Гладышев Прокофий (Хотмышск) 135  
 Глазов Первый?, стрелецкий сотник (Можайск) 100  
 Глазун Мина, стрелец (Оскол) 79  
 Годунов Алексей, стольник 60, 156  
 Годунов Борис Федорович, царь 80  
 Годунов Семен Никитич, боярин 50, 51, 71  
 Голиков Лаврентий (Чернигов) 72  
 Голикова Н.Б. 10, 15, 17, 18  
 Голицын Василий Васильевич, кн. 126  
 Головкин И., воевода (Соликамск) 150  
 Голосов Тимофей, дьяк Владимирской четверти 81  
 Голубовский Ондрей 163  
 Гольш Калинка Микитин 132  
 Гольцов Остафий, сын боярский (Козлов) 32

Гончар Осипка, пушкарь (Каменный) 21, 94, 123  
 Гордей, свящ. Пятницкой ц. (Рыльск) 72  
 Горихвостов Петр, воевода (Чаронда) 155  
 Горяинов Кузма, дворянин (Торопец) 128—130, 132, 134, 159  
 Грибов Томилка Филипов сын, кр-н помещика С.Д. Извекова 22  
 Григорий VII Гильдебранд, папа римский 206  
 Григорьев Иван, свящ. Ильинской ц. (с. Рычонки, Перемышльск. у.) 21, 71, 72  
 Григорьев Ивашко, кр-н (с. Федоровское, Дмитровский у.) 160  
 Григорьев Якушка, холоп окольничего С.Г. Пушкина (Болхов) 31, 75  
 Гришка, дьячок 154  
 Гришка, кр-н Ипатьевского м-ря 60  
 Гусев В.Е. 179  
 Гуторов Ромашка, кр-н дьяка А. Степанова (Талицкий) 74  
 Давыдов Фатюшка, драгун (с. Демкино, Добренский у.) 74  
 Даниил, митр. Московский 222  
 Данилов Микитка, стрелец приказа Тимофея Полтева 64  
 Данилов Петрушка, кр-н дворц. Борисоглебской рыболовской сл. (Ярославский у.) 22  
 Даниловец Петр, старообрядец 220  
 Дворянинов Борис Семенович, воевода (Верхотурье) 152  
 Деменков Иван, сын боярский (Рыльск) 90  
 Дементьев Г.А. 245  
 Демидов Левка, приказной денщик (Серпухов) 137

Демидов Митька, кр-н стольника  
 Н.Б. Пушкина (Тверской  
 уезд) 68, 164, 165  
 Дениско, кр-н Голутвина м-ря  
 (д. Бачманов, Коломен-  
 ский у.) 115  
 Десятов Кузьма (Козлов) 136  
 Дехтерев Зотка (Ефремов) 163  
 Дехтерев Петрушка, кабацкий  
 ярыжный (Муром) 116, 117  
 Диоген, древнегреческий философ  
 178  
 Дмитриев Варфоломей, стрелец  
 (Москва) 142  
 Дмитрий Иванович, царевич 107,  
 112—117, 119, 131—133  
 Дмитрий Иванович Донской, вел.  
 кн. Московский 212  
 Добрынин Никита Константино-  
 вич ("Пустосвят"), старообря-  
 дец 177, 184, 187, 197, 209,  
 214, 249  
 Долгорукая Мария, царица 59  
 Домница, девка (Москва) 115  
 Должигов Иван, сын боярский  
 (Каменный) 94, 122  
 Дронов Осташко, станичный ездок  
 135  
 Дубенец Андрей, пушкарь (Ново-  
 сиб) 116  
 Дубенской Ондрей, воевода  
 (Красноярск) 162  
 Дубровский Богдан 106, 107  
 Дунаев Микитка, стрелец (Калу-  
 га) 160  
 Духанин Свиридко, сын боярский  
 (Курск) 65, 66  
 Дьячков Сенка Терентьев сын, по-  
 садский чел. (Вытегорский по-  
 гост) 65, 146  
 Ева 228  
 Евсеев Васька, конный стрелец  
 (Епифань) 134  
 Евфросин, старообрядец 193—195,  
 200, 217, 247, 250  
 Елагин Иван, стрелецкий полу-  
 голова 218

Елеонская А.С. 180, 195  
 Елфимко, кузнец (Епифань) 134  
 Емелька, кадашевец, "воровского  
 денежного дела мастер" 60,  
 156  
 Емельянов Герасимко, стрелец  
 (Вольный) 92  
 Емельянов Серешка, кр-н по-  
 мещика М. Вельяминова  
 (с. Лучки, Белевский у.) 63  
 Епифаний, инок, старообрядец 181,  
 183, 184, 186, 187, 199, 200,  
 218, 227, 236, 237  
 Епихин Авдюшка, ямской охотник  
 (Переяславль Рязанский) 49,  
 50  
 Епихин Васька, племянник  
 А. Епихина 49  
 Ергаков Илья, сын боярский  
 (Козлов) 158  
 Еремин Алешка, холоп помещика  
 И. Чуфарова (Арзамас) 74  
 Еремин Тимошка, холоп помещика  
 И. Чуфарова (Арзамас) 74  
 Ермолин Васька, тюремный сто-  
 рож (Можайск) 70  
 Ермолин Ивашко, портной мастер  
 (Старая Русса) 24, 148  
 Ерыкалов Ивашка Гаврилов сын,  
 посадский чел. (Кострома) 99,  
 122  
 Есипов Г.В. 7  
 Ефанов Ивашка, сын боярский  
 (Ефремов) 62  
 Ефимов Н.И. 191  
 Ефрем Сирин, св. 196  
 Желтухин Никита (Коломна) 115  
 Живов В.М. 182  
 Жилина Марфа, черная старица  
 (Курск) 119  
 Жиров Матюшка, тюремный сиде-  
 лец (с. Черепянь, Добрен-  
 ский у.) 154  
 Жогин Евстратка, земский ста-  
 роста (Муром) 98  
 Жуков Фомка, кр-н помещика  
 И. Чуфарова (Арзамас) 74

Забелин И.Е. 40  
 Забусов Иван, сын боярский  
 (Белгород) 116  
 Засухин Захарка, посадский чел.  
 (Кострома) 38  
 Захаров Ивашко Милютин сын,  
 посадский чел. (Муром) 98  
 Захарьев Лаврентий, свящ. Ар-  
 хангельской ц. (Суджа) 41  
 Захарьин Роман Юрьевич, боярин  
 49  
 Зверихин Федька Михайлов сын,  
 околгородный кр-н (Ярен-  
 ский у.) 144  
 Золотухин Ондрос, сын боярский  
 (Козлов) 160  
 Зорин Самсон (Курск) 144  
 Зосима Соловецкий, св. 44, 220  
 Зыбин Панкратий, служилый чел.  
 (Хотмышск) 134  
 Зыбин Фотюшка (Козлов) 140

Иван, свящ. Богоявленской ц.  
 (Белгород) 116

Иван, свящ. Никольской ц., по-  
 повский староста (Козлов)  
 160

Иван, свящ. Покровской ц. (За-  
 дубровская сл.) 26, 27, 50, 71

Иван III, вел. кн. Московский  
 216

Иван IV Грозный, царь 49, 52,  
 70, 125—127, 191, 192, 199,  
 211, 221, 222, 227, 229, 238

Иван V Алексеевич, царь 41, 44,  
 45, 126, 144, 210, 249, 252

Иван Иванович, царевич 126, 127

Иван Микифорович 82

Иван Фомищ, помещик? (Бол-  
 хов?) 75

Иван, свящ. Борисоглебской ц.  
 (с. Осавик, Брянский у.) 85

Иван Михайлович, царевич 120

Иванов Аврамка, мельник (дворц.  
 Касплинская вол. под Смо-  
 ленском) 19, 149

Иванов Васька, черкашенин  
 (Олешня) 117

Иванов Гаврило, дворянин (Нов-  
 город Великий) 124

Иванов Гапошка, стрелец  
 (Брянск) 95

Иванов Захарка, гулящий чел.  
 (Обоянь) 83, 84

Иванов Исачка, холоп П. Зыбина  
 (Хотмышск) 134

Иванов Купреян, казак (Калуга)  
 31

Иванов Меркуло, стрелец (Колом-  
 на) 28

Иванов Назар, подьячий Покров-  
 ского девичего м-ря (Суздаль)  
 87

Иванов Симонка, гулящий чел.  
 (Севск) 137

Иванов Федор, "сын Ивана V"  
 159

Ивашка, кр-н А. Кондаурова  
 (Ряжск) 69

Ивашка "Лапоть", церковный дья-  
 чок (Брянск) 86

Ивашка, "сын царя Ивана Василь-  
 евича" 125—127

Ивашкин Кавыла Степанович,  
 помещик (Тула) 76, 77, 101

Игнатий, митр. Московский 194

Игнатий Соловецкий, дьякон, ста-  
 рообрядец 184, 187, 243, 247,  
 248

Иевлев Власка, кр-н Иосифо-  
 Волоколамского м-ря (д. Фау-  
 стова Гора) 22

Иевлев Лев, свящ. Никольской ц.  
 (Клин) 86, 87

Иевлев Якушко, конный стрелец  
 (Епифань) 134

Иисус Христос (Спас) 36, 44, 45,  
 132, 190, 191, 193, 197, 198,  
 201, 205, 209, 212, 232, 233,  
 235, 236, 239, 244, 247

Иларион, митр. Рязанский 138,  
 232

Ильин Дорофей (Белоозеро) 34

Илья, пророк 38, 159

Индова Е.И. 104

Иоаким, патриарх 220, 232, 248

Богослов, св. 244  
 митр. Московский 213  
 , старец Карагодинского  
 ря (Воронеж) 166  
 , черный свящ. Покров-  
 ой ц. (Ржева Володимерова)  
 , черный старец (Новый Ос-  
 л) 34, 78, 83  
 , протопоп Архангельской  
 борной ц. (Михайлов) 153  
 Волоцкий 194, 221, 222  
 в Мишка, кр-н (Ибская  
 л., Усть Сысолъе) 123  
 , церковный старец (Вы-  
 торский погост) 65, 146  
 ин Гаврила (Маяцкий) 47  
 ов Мишка, пашенный кр-н  
 Евьянская вол., Сибирь)  
 2  
 ов А.К. 89  
 ец Мишка Самоснов сын,  
 рговый чел. Устюжской  
 лусотни (Москва) 134  
 ский П.С. 225  
 еев Иван, помещик (Пере-  
 лава Рязанский) 152  
 еев Степан (Козлов) 32  
 ин Тимошка Иванов сын,  
 садский чел. (Можайск) 19,  
 0, 101  
 ин Филка, судейка (Усть  
 ысолъе) 123  
 сныцкий Э.И. 245  
 атьев Ивашко, кр-н по-  
 щика М. Вельяминова  
 . Лучки, Белевский у.) 63  
 ор А.М. 4—6, 14  
 ский Иван, помещик (Смо-  
 нск) 92  
 ерев Н.Ф. 84, 175—177,  
 0, 196, 233  
 в Артюшка, площадной  
 дыячий (Переяславль Ря-  
 нский) 49, 50  
 в Ивашка, кр-н В. Семичева  
 брянск) 85

Карпов (Парпов) Ивашка, пуш-  
 карь (Ржев) 86  
 Карпов Устинка, тюремный сиде-  
 лец (Калуга) 146  
 Катерина Микитина дочь (Калуга)  
 160  
 Кельин Василий, сын боярский  
 (Каменный) 140, 141  
 Кердин Ивашко, засечный сторож  
 (Тула) 76  
 Карпов Семен, приказной чел.  
 (Рыльск) 24  
 Киреев Минка, полковой казак  
 (Ливны) 75  
 Кирик, св. 129  
 Кирил, служилый чел.? (Курск) 38  
 Кирилл, свящ. Богоявленской ц.  
 (с. Хоботец, Козловский у.)  
 161  
 Кирилов Игнашка, кр-н (Венит-  
 цкий погост, в Заонежье) 25  
 Кирилов Софонка, церковный  
 дячок (с. Девичье Пятниц-  
 кое, Чернский у.) 141  
 Клементьев Ондрюшка, повар  
 Спасо-Евфимьева м-ря (Суз-  
 даль) 59  
 Клеопин Алексеев Кириллов сын,  
 дворянин (Новгород Великий)  
 124, 125  
 Клеопин Ивашка Алексеев сын  
 (Бежецкая пятина, Новгород-  
 ский у.) 124, 125, 127, 159,  
 160  
 Клеопин Федор Кириллов сын  
 (Новгород Великий) 124  
 Клибанов А.И. 157, 233  
 Климов Григорий (Стародуб) 23,  
 91  
 Климов Иван, сын боярский (Но-  
 вый Оскол) 34, 78  
 Кобылкин Тимошка Евтифеев  
 сын, торговый чел. Устюжской  
 полусотни (Москва) ("Лже-  
 Петр Алексеев") 129—134  
 Ковалевский Тишка, барабанщик  
 полка Я. Эрнста (Хотмышск)  
 136

Кожанчиков Д.Е. 198  
 Козасовцов Игнатка (д. Дубки, Чемлижский стан, Комарицкая вол., Севский у.) 38, 136  
 Козма, свящ. Козмодемьянской ц. (с. Востролучье, Козловский у.) 161  
 Кокошкин Иван Афанасьев сын, дворянин (Торопец) 128, 130  
 Колесников Кирилка, черкашенин (Землянский) 94  
 Колтаков Илейка, сторожевой казак (Епифань) 88  
 Колтаков Федотка Агеев сын, драгун (с. Демкино, Добренский у.) 21, 73, 74  
 Колтовский Федор, служилый чел. 146  
 Колтун (Калтун) Ивашка Федоров сын, черкашенин (Лебедин) 21, 94, 123  
 Колуженинов Еуфимко, сын боярский (Козлов) 158  
 Колуженинов Иван, сын боярский (Козлов) 158, 159  
 Коморичев Ивашка, полковой казак (Талетцкий острог) 31, 75  
 Конаев Васька, полковой казак (Воронеж) 121  
 Кондауров Андрей, служилый чел. (Рязск) 69  
 Кондратьев Пронька, кр-н помещика К.С. Ивашкина (Тула) 76, 77  
 Кондратьев Федулко, кр-н стольника Н.Б. Пушкина (с. Яковлево, Тверской у.) 68, 164  
 Кондырев Темка, помещик (Зарайский у.) 112  
 Конищев Ивашка, стрелец (Козлов) 60  
 Коновалов Мишка, стрелец (Путивль) 80  
 Коновалов Федка (Валуйки) 154  
 Константин, римский император 189, 194  
 Константин IX Мономах, визант. император 190

Копылов Игнатий, становой голова (Козлов) 21, 82  
 Корб Иоганн 52  
 Корнилий, игумен Псково-Печерского м-ря 48  
 Коробов Ивашка, посадский чел. (Лух) 58  
 Короткин Тимофей, казак (Мценск) 121  
 Корпачов Стенька Леонов сын, пушкарь (Ефремов) 163  
 Косинов Прокофий, казачий голова (Карпов) 45  
 Косой Понкрашка Григорьев сын, посадский чел. (Курск) 93  
 Косой Тимка, сын боярский (Епифань) 88  
 Кострикин Наумко, пушкарь (Белгород) 121  
 Костров Трофимко, кр-н (Старорусский у.) 78  
 Котелкин Ивашка, стрелец (Брянск) 95  
 Котов Левка Прокофьев сын, драгун (д. Липницы, Чемлижский стан, Комарицкая вол., Севский у.) 38, 136  
 Котунин Максимка Антонов, тюремный сиделец (Пронск) 66  
 Котляр Федька (Белгород) 121  
 Котылов Кирюшка, кр-н домовый вотчины митр. Илариона Рязанского (с. Лучинск, Рязанский у.) 138  
 Кочергин Микитка, конный казак (Красноярск) 147, 148, 150  
 Кочергин (Корчагин) Савелий Дмитриев сын, драгун (с. Демкино, Добренский у.) 73, 74  
 Кочурбанов Ивашка, певчий дьяк коломенского еп. Рафаила (Коломна) 28  
 Кошчев Ивашко, служка Спасо-Евфимьева м-ря (Суздаль) 59  
 Крашенинников Сидорко, посадский чел. (Белев) 153  
 Кренев Мокей (Хотмыпшск) 135  
 Крижанич Юрий 52



- Кудин Васька (Усть Сысолъе) 123
- Кудрявцев И.М. 187
- Куземко, конный стрелец (Епифань) 134
- Кузнец Милютка Алексеев сын, кр-н кн. В.С. Куракина (Лух) 58
- Кузьма, беглый поп (Козлов) 160
- Кузьмин Савка (Новгород-Северский у.) 115
- Куракин Василий Семенович, кн. 58
- Курбатов Гришка, служба Спасо-Евфимьева м-ря (Суздаль) 59
- Курбский А.М., кн. 222
- Кучкин В.А. 8
- Кушелев Яков, помещик (Дмитров) 159
- Лабзин Филка, посадский чел. (Старая Русса) 157
- Лавр, св. 44
- Лаврентий, казначей Покровского девичьего м-ря (Суздаль) 87
- Лазарь, свящ. (Романов-Борисоглебск), старообрядец 184, 187, 198, 199, 218, 227, 231, 243
- Ла Раме Франсуа де 111
- Ларионов Васька, тюремный сиделец (Можайск) 70
- Ларионов Ивашко, кр-н (д. Дедова Лука, Старорусский у.) 76, 151
- Ларионов Нестерко, отписанный на государя бывший кр-н Л. Остафьева (Белоозеро) 34, 35
- Лахтин Логинка, пушкарь (Курск) 93
- Лебедев Микита, сын боярский (с. Кривское, Козловский у.) 158
- Лев III Исаврийский, визант. император 247
- Леви-Брюль Л. 157
- Левкин Тишка, сын боярский (с. Ведуга, Землянский у.) 136
- Левонтьев Федька, холоп П. Чирикова (Калуга) 160
- Ле Гофф Ж. 188
- Легонкий Полихтк, драгун (с. Демкино, Добренский у.) 73, 74
- Ленивый Панка, стрелец (Оскол) 79
- Леонид, архиеп. новгородский 70
- Леонтьева Г.А. 8
- Леопольд I, император Священной Римской имп. 52
- Леруа Ладюри Э. 4
- Лжедмитрии 118
- Лжедмитрий I (Гришка Отрепьев, "Расстрига") 111, 114, 194, 228, 235
- Лжедмитрий II ("Тушинский вор") 112—115, 118, 127
- Лжешуйский II 106, 107
- Лилеев М.И. 207
- Лилов А.И. 245
- Лихачев Д.С. 165
- Лишкин Ивашка Алексеев сын (Михайлов) 30
- Лобановская Домница, старица Покровского девичьего м-ря (Суздаль) 87
- Лободинский Ермол, сын боярский (Мещевск) 145
- Лобозихин Микишка, кр-н помещика М. Вельяминова (с. Лучки, Белевский у.) 62
- Логачев Левка, посадский чел. (Курск) 93
- Лопарев Х. 194
- Лотман Ю.М. 157—159, 182
- Лотров Федулка Васильев сын, кр-н помещика М. Ромоданова (д. Ромоданово, Каменский стан, Пронский у.) 66
- Лохтионов Микита, сын боярский (Ливны) 141
- Луба Иван 106
- Лукин П.В. 192, 210, 227

- Лупандин Петр Филипов сын,  
 дворянин (Новгород Великий)  
 124
- Лупу Василий, молдавский госпо-  
 дарь 106, 107
- Лыков Б.М., боярин, кн. 118, 119,  
 145
- Лычагин Емельян Иванов сын,  
 сын боярский (с. Востролучье,  
 Козловский у.) 161
- Любовский Федор, служилый чел.  
 (Рязань) 115
- Мазунин А.И.* 211
- Макаров Бориско, сын боярский  
 (Муром) 116, 117
- Макаров Илюшка, черкашенин,  
 тюремный сиделец (Тула)  
 74
- Макаров Семка, стрелец (Мо-  
 жайск) 19, 100, 101
- Маковеев Лукьян, свящ. Николь-  
 ской ц. (Клин) 86
- Максим, сын дьякона Федора  
 Иванова 217, 230, 235, 245,  
 246
- Максимов Игошка, стрелец (Суз-  
 даль) 71, 117
- Малышев В.И.* 187, 236
- Мальгин Афонасей, сын боярский  
 Софийского дома (Новгород  
 Великий) 166
- Мальгин Васка, сын боярский Со-  
 фийского дома (Новгород Ве-  
 ликий) 165, 166
- Мальгин Кирилка (Переславль  
 Залесский) 100
- Мальгин Томилко, сын боярский  
 (Епифань) 88
- Мальцов Григорий, сын боярский  
 (Чернь) 79
- Мальцов Иев, сын боярский (Но-  
 вый Оскол) 79
- Мамонов Тимофей, сын боярский  
 (с. Востролучье, Козловский  
 у.) 161
- Мамонтий, св. 44
- Манассия, царь Иудей 211
- Мантуров Аврам Богданов сын,  
 стольник 83
- Маркий "безумный" 212
- Марков Ивашко, холоп старца  
 Савонтея (Новосиль) 81, 82
- Марс, древнеримский бог 178
- Мартьянко, кр-н И.А. Гавренева  
 60, 156
- Мария Ильинична Милославская,  
 царица 61, 215
- Марфа (Романова Ксения Ива-  
 новна), мать царя Михаи-  
 ла Федоровича 70
- Марья, вдова Микифора  
 Борсукова (с. Топтыково,  
 Козловский у.) 39, 149
- Маскалев Ивашка Афанасьев сын,  
 драгун (с. Калинино, Добрен-  
 ский у.) 101
- Маскевич Самуил 97
- Масса Исаак 52
- Мастин Иван, стрелец (Козлов)  
 60
- Матвеев Артамон, боярин 64
- Матвеев Бориско, сын боярский  
 тобольского Софийского дома  
 (Енисейск) 40, 162, 163
- Матвеев Харка, гос. кр-н (с. Лен-  
 тьева Гора, Олонецкий у.) 65,  
 146
- Матвей, "грузинец" (Тобольск)  
 43
- Медведев Ивашка, кр-н (д. Ше-  
 тогорская, Кеврольский у.)  
 90, 91
- Мезинцев Панкрашка, сын бояр-  
 ский (Ливны) 31
- Мезинцев Степанка, сын боярский  
 (Ливны) 31
- Мелхиседек, библейский патриарх  
 232
- Мельгунов С.П.* 178
- Мельник Амелка, посадский чел.  
 (Курск) 93
- Меринов Олфер, стрелец (Коз-  
 лов) 60
- Меркулов Ермол, сын боярский  
 (Ливны) 141

Метелка Ивашка, стрелец (Оскол) 79  
 Мефодий Патарский 190  
 Мешок Екимка Гаврилов сын, драгун (д. Липницы, Чемлижский стан, Комарицкая вол., Севский у.) 38, 136  
 Микитин Кирилло, кр-н стольника Н.Б. Пушкина (с. Михайловское, Тверской у.) 68  
 Микифор, свящ. (с. Круглое, Козловский у.) 140  
 Микифоров Митрошка, казак (Калуга) 31  
 Милов Л.В. 8, 110  
 Милославский Илья Данилович, боярин 135  
 Минаев Фрол, казачий атаман 126  
 Милицкий Иван 162  
 Митрофан, черный свящ. (Соловецкий м-рь) 243  
 Митяй (Михаил), митр. Московский 212  
 Михаил архангел 132  
 Михаил, пустынный (Суздальский у.) 120, 244, 245  
 Михаил, свящ. Спасской ц. (Рыльск) 72  
 Михаил Дмитриевич, воевода (Оскол) 79  
 Михаил Федорович, царь 10, 21, 51, 55, 59, 67, 70—72, 79, 95, 106, 115—117, 119—121, 127, 199, 215, 244, 249  
 Микхайла, свящ. (Ефремов) 161  
 Микхайлов Афонька, кр-н (д. Морильницы, Старорусский у.) 77  
 Микхайлов Гришка, кр-н И. Соймонова (д. Волосово, Серпуховской у.) 122  
 Микхайлов Стенька, площадной подъячий (Белев) 153  
 Мишка, сын кр-на Л. Суханова (Усть Сысолье) 123  
 Могилла Петр, митр. Киевский 208  
 Могильников Савка Аверкиев (Пермь) 123

Могутов Гаврилка (Кострома) 38  
 Моисеев Семион, свящ. (Козлов) 60  
 Молофеев Ерофей, сын боярский (Козлов) 158  
 Морозов Б.И., боярин 48, 135  
 Морозова Ф.П., боярыня 211, 219  
 Мосолитинов, русский посланник 107  
 Мотора Васька, казак (Лебедянь) 117  
 Мотякин Афонька, подъячий приказа Большого двorca (Москва) 39, 120  
 Муковнин Демка Киреев сын, кр-н помещика Ф. Ворыпаева (Одоев) 69  
 Муравьев Филка, судья (Усть Сысолье) 123  
 Мухоедов Титко, холоп А. Вельяминова (Тула) 76  
 Мятлев Иван Федоров сын, "тверитин и рязанец", служилый чел. 34  
 Навуходоносор, вавилонский царь 203  
 Назарьев Тимошка, подъячий приказа Большой казны (Москва) 44, 45  
 Наливайко Наум, атаман (с. Капустинцы, Каменновский у.) 94  
 Насонов А.Н. 48  
 Настасий, св. 44  
 Наталья Кирилловна Нарышкина, царица 44  
 Нащокин Федор, помещик (Новосиль) 116  
 Нафанаил, игумен 245  
 Недомерков Родионко, казак (Вольный) 92  
 Нежданка, дьячок (Курск) 37  
 Непочатый Яков, сын боярский (Курск) 81  
 Неронов Иван, протопоп, старообрядец 61, 175, 176, 180, 184, 187, 197, 199, 201, 204, 205,

- 207—209, 211—215, 217, 218, 220, 224, 237
- Нестеров Ларион (Талицкий) 74
- Нестеров Мартин (Талицкий) 74
- Никанор, бывший архим. Савино-Сторожевского м-ря, старообрядец 184, 243
- Никита, мученик 163
- Никитин Ивашко, чумак городского кабака (Переяславль Рязанский) 53
- Николай Чудотворец, св. 44, 45, 86, 130—132
- Никольский Н.К.* 191
- Никон, патриарх 43, 48, 84, 86—88, 162, 172, 173, 175, 176, 179, 184, 194—196, 202, 205—214, 216, 218, 219, 223, 226, 228—230, 232, 235, 236, 243, 244, 246—250
- Новомбергский Н.Я.* 9—11, 19—22, 28, 31, 32, 34, 37—39, 42, 46, 47, 53, 55, 58, 62, 66, 69—72, 74—76, 79, 81, 86, 88, 92, 95, 99—101, 104, 106, 111—113, 115—119, 121, 122, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 145, 152, 154, 156, 160, 163, 165, 166
- Новоторжец Микифорко Степанов сын, стрелец (Ржева Володимирова) 32, 135
- Обакумов Гришка, бобыль (Телбовский погост, Бежецкая пятна, Новгородский у.) 124
- Обросимов Никонко, кр-н Тихоновой пустыни 58
- Овдеев Данилко, пушкарь (Новосиль) 116
- Овдокимов Климко, кр-н помещика И. Стылбаковского (Лауский стан, Дорогобужский у.) 92
- Овдотья, жена В. Мальгина, сына боярского новгородского Софийского дома (Новгород Великий) 166
- Оверкеев Якушка, кр-н (Венитцкий погост, Заонежье) 25
- Овсяников Полуехт, приказной чел. (Мирополье) 28
- Овтомеев Микифорко, служба Спасо-Евфимьева м-ря (Суздаль) 48, 59, 60
- Огарев Мишка, посадский чел. (Кострома) 25
- Околтышев Ивашка Иванов сын, кр-н (Гамская вол., Яренский у.) 99, 100, 144
- Олеарий Адам 85
- Олимпиев Богдашко, пятидесятник (Хотмышск) 135
- Олтух Ортюшка, черкашенин (Коломна) 113
- Ольшанец Леонтей (Маяцкий) 47
- Оголихин Митька Васильев сын, посадский чел. (Лух) 58
- Ондреян, свящ. (с. Лучинск, Рязанский у.) 138
- Онтонов Исачко (Пыледиинская вол., Яренский у.) 123
- Онтропов Степанка Григорьев сын, губной дячок (Суздаль) 20, 147
- Ортемов Карпушка, целовальник кружечного двора (Крапивна) 155
- Осипов Васька, колодник (Курск) 138
- Остафьев Ларион, служилый чел. (Белоозеро?) 34
- Остафьев Петрушка, голова кружечного двора (Крапивна) 155
- Охотникова В.И.* 229
- Павел, ап. 193, 233, 235
- Павел, еп. Коломенский 233
- Павел, еп. Самосатский ("Самосат"), еретик 216, 217
- Павел, митр. Крутицкий (Сарский и Подонский) 81, 232
- Павлов Фомка, кр-н вотчины Н.И. Романова (Верховная вол., Галицкий у.) 43

Панов Ивашка, поместный казак (Переяславль Залесский) 11, 100  
 Панченко А.М. 10, 67, 142, 162, 165  
 Папин Сергей, капитан полка солдатского строя (Брянск) 23  
 Пашков Иван, сын боярский (Курск) 37  
 Пегарев Иван, стрелец (Лебедянь) 46  
 Пенин Куска, сын боярский (Козлов) 139, 140  
 Перри М. 109—112, 131, 167  
 Перфильев Ивашко, кабацкий откупщик (Елифань) 134  
 Перфирьев Максимко (Енисейск) 40  
 Петаков Гаврилко (с. Ведуга, Землянский у.) 136  
 Петелин Аничка, солдат белгородского полка, 46  
 Петлик Филка, казак (Томск) 80  
 Петр, ап. 193  
 Петр I Алексеевич, царь 7, 15, 17, 41, 44, 45, 52, 126, 128, 129, 131—134, 137, 144, 159, 210, 249, 252  
 Петр III Федорович, император 159, 162  
 Петр, свящ. Ивановской ц. (Рыльск) 19, 72  
 Пивоваров Федор Иванов сын, стрелецкий сотник (Воронеж) 39  
 Питирим, патриарх 211  
 Плещеев Федор Григорьевич, помещик 32, 33, 135  
 Плотников (Плотник) Антошка (Курск) 20, 138  
 Плюханова М.Б. 109, 254  
 Погонин Афонька, земский староста (Белгород) 121  
 Пожарский Д.М., боярин 41, 42, 118, 119  
 Поздеев Тараска, нарядчик (Зырянские усьоля) 150

Покровский Н.Н. 16, 18, 56, 80, 152, 158, 159, 181  
 Покушелов Андрей, сын боярский (Карпов) 10, 84, 85, 96, 97  
 Полев Иван, воевода (Севск) 23, 91  
 Поликарп, старообрядец 216  
 Полозов Иван, поручик полка рейтарского строя 95  
 Полозов Семен, поручик полка рейтарского строя 95  
 Полосин И.И. 67, 68, 103, 104, 108, 138, 154, 163—165  
 Полтев Семен, голова стрелецкого приказа (Москва) 64  
 Полтев Тимофей, голова стрелецкого приказа (Москва) 64  
 Поньрко Н.В. 165, 187, 202, 243  
 Поплутаев Сенька Сергеев сын, беломестный казак станицы Б. Попова (Мещевск) 137, 138  
 Попов Богдан, казак (Мещевск) 137  
 Потапка, тюремный сиделец (Переяславль Рязанский) 152  
 Потапов Аристка, сын боярский (Ливны) 31  
 Потемкин Спиридон, старообрядец 184, 187, 238, 240, 241, 245  
 Потпелевников Тимошка Григорьев сын (Козлов) 136  
 Потресов Тихон (Брянск) 144  
 Преображенский А.А. 104  
 Приезжейко, кр-н Ф. Любовского 115  
 Прозор Симеон 106  
 Прокофьев Патрунька, рассыльщик (Галич) 27  
 Пропп В.Я. 106  
 Протопопов Роман, губной староста (Севск) 23, 91  
 Прус, легендарный прародитель русских царей 191  
 Пугачев Емельян 162  
 Пушкарев Л.Н. 4, 5

Пушкин Михайло, помещик 88, 89

Пушкин Михаил Федорович, стольник 25, 26, 62

Пушкин Н.Б., стольник, помещик (Тверь) 67, 68, 163, 164

Пушкин Степан Гаврилович, окольничий 31, 75

Рабле Франсуа 167, 168

Радионов Алексей 159

Разин Степан 138, 151

Разоренова (Козлова) Н.В. 105, 162

Раковский Урак, сын боярский тверского архиеп. 26, 27, 50, 51, 71

Расохин Меркул (Новый Оскол) 34, 78, 83

Ратмонцов Иван, сын боярский (Каменный) 140

Рафаил, еп. Коломенский 28

Ребов Федосейко, гулящий чел. (Коротояк) 154

Рева Иван, черкашенин полковой казак (Землянк) 39

Резанов Богдашко 135

Резанов Ивашко, вож 135

Резанов Лучка, подьячий (Мирополье) 28

Рейтенфельс Я. 33

Реутов Кунай, сын боярский (Курск) 81

Ржевский Степан, осадный голова (Новосиль) 116

Робинсон А.Н. 180, 181, 187, 200, 219, 236

Рогов А.И. 182

Родюкин Кирюшка, жилой казак (Путивль) 80, 81

Романов Иван Никитич, боярин 51

Романов Н.И., боярин 43

Романов Савва, старообрядец 184, 197, 209, 210, 214, 215, 220, 249

Романов Федька, пушкарь (Путивль) 142, 143

Романов Яков, сын боярский (Чернь) 79, 80

Романова Анастасия, царица 49, 58

Романовы 33, 52, 112, 113

Ромоданов Микита, помещик (Пронск) 66

Ромодановская Е.К. 220

Ромодановский Ф.Ю., "князь-кесарь" 17

Росхожий Тимошка Иванов сын, кр-н Иверского м-ря (погост Рамышев, Старорусский у.) 29

Рудов Алешка, черкашенин (Землянк) 94

Румянцев И. 177, 187, 197

Румянцева В.С. 181, 182, 245

Русихин Ефремко, стрелецкий сын (Белев) 153

Рытвинский Куземка Яковлев сын, стрелец (Можайск) 19, 100

Рычагов Аверчка, стрелец (Михайлов) 30

Рюмака Микитка, мещанин (Поречье) 149

Ряпчиков Микита, сын боярский (Козлов) 39, 66, 143, 149

Саблин Андрей Микифоров сын, сын боярский Софийского дома (Новгород Великий) 165, 166

Савва В.И. 30

Савватий, справщик 198

Савватий Соловецкий, св. 44, 220

Савелий (Воронеж) 121

Савельев Гаврилка ("Томилка"), кр-н И.Ф. Мятлева (Белоозеро) 34, 35

Савелов Петр, кречетник (Можайск) 47

Савонтей, старец "домовых приказных дел" митр. Сарского и Подонского Павла (Новосиль) 81, 82

- Сагайдачный П.К., гетман войска  
Запорожского 113, 114
- Салтыков Иван Иванович, боярин  
95
- Салтыков Иван Степанович,  
стольник, воевода (Псков)  
129, 130
- Сапожник Ротья, посадский чел.  
(Землянк) 39
- Сарафанова (Демкова) Н.С. 179,  
187, 246—248, 250
- Сатана 228, 246, 248, 251
- Сафонов Дивей 81
- Сахаров Кипириан, подьячий (Еф-  
ремов) 161
- Свиридов Кирышка, кр-н помест-  
ного казака О. Яковлева  
(Ливны) 62
- Свиридов Терешка, кр-н помест-  
ного казака О. Яковлева  
(Ливны) 62
- Секачев Якушка Афанасьев сын  
(с. Калинино, Добренский у.)  
101
- Селиванов Мишка, посадский чел.  
(Белгород) 121
- Селиверст, старец Борщевского  
м-ря (Воронеж) 154
- Селин Тишка Иванов сын, солдат  
полка Я. Эрнста 136
- Семен, свящ. Покровской ц. (Ры-  
льск) 72
- Семенов Ивашка, кр-н помещика  
Ф. Нащокина (с. Бедково,  
Новосильский у.) 116
- Семенов Исай, сын боярский  
(Курск) 81
- Семенов Паршка, стрелец (Ка-  
луга) 59
- Семенов Терентий, боярин 126
- Семенов Федулка, дворник  
В. Тютрюмова, сына боярс-  
кого Софийского дома (Нов-  
город Великий) 166
- Семиколен Федка, тюремный си-  
делец (Добрый) 153, 154
- Семичев Василий, служилый чел.  
(Брянск) 85
- Семичев Нехороший Нежданов  
сын, сын боярский (Брянск)  
85, 86
- Сенка, "царский шут" 137
- Сенька, тюремный сторож  
(Курск) 20, 138
- Сенюшин Орсик, тюремный сиде-  
лец 41, 42
- Сергеев Серый, сын боярский  
(Курск) 20
- Сергиевский И.А., стрелецкий го-  
лова 142
- Серебряк Ивашка, гулящий чел.  
(Севск) 137
- Сидор, свящ. Васильевской ц.  
(Обоянский у.) 83, 84
- Сизов Дмитрий, сельский голова  
(Козлов) 21, 82
- Сильвестр, папа римский 189, 190,  
193, 194
- Симеон Алексеевич, царевич 159
- Симонов Миронка, церковный  
дьячок (с. Девичье Пятниц-  
кое, Чернский у.) 141, 142
- Симченко Ю.Б. 10, 106, 107
- Синицына Н.В. 191
- Сипов Ивашко, кр-н вотчины  
Н.И. Романова (Верховная  
вол., Галицкий у.) 43, 44
- Сипошик Якушка, стрелец  
(Севск) 137
- Скворцов Илья 159
- Скворцов Степан, воевода  
(Томск) 80
- Скрынников Р.Г. 70
- Слеток Митка, сын боярский  
(Елец) 114
- Смилянская Е.Б. 8
- Смирнов П.С. 174, 177, 187, 192,  
195, 237
- Смольняников Макар (Пере-  
славль Залесский) 100
- Смолянинов Янка, посадский чел.  
(Муром) 98, 99
- Соболев Иван (Воронеж) 46
- Собольков Осип, прапорщик  
(Новгород Северский) 35,  
36

- Соймонов Иев Тимофеев сын, служилый чел. (Курмыш) 122
- Соколов Сенка, посадский чел. (Старая Русса) 29
- Соловцов Яков, голова стрелецкого приказа (Москва) 64
- Соловьев С.М. 103, 107, 124, 128, 133
- Солодовник Семен, посадский чел. (Можайск) 139
- Сорокин Микитка, тюремный сиделец (Болхов) 31, 74, 75
- Софья Алексеевна, царевна 41, 249, 250
- Софья Палеолог, великая княгиня 216
- Станиславов Самошка, мельник (Порецкая вол. под Смоленском) 19, 149, 150
- Станиславский А.Л. 119
- Стародубцов Александр, стрелец (Лебедянь) 46
- Степанов Артемий, дьяк 74
- Степанов Лактюшка, сын боярский (Ефремов) 62
- Стрелковский Васка, черкашенин 113, 114
- Стрелцов Ивашка, черкашенин (Землянск) 94, 95
- Стрешнева Евдокия, царица 59, 70
- Стрига Ивашка Ларионов, кр-н помещика Т. Кондырева (д. Ходыкино, Зарайский у.) 112, 115
- Стылбаковский Иван, помещик (Смоленск) 92
- Субботин Н.И. 61, 173, 177, 184, 186, 187, 189, 197, 199, 201, 205—209, 212, 214—217, 225, 227, 228, 230, 231, 233, 235, 241, 243, 246
- Суворов Колистратка (Переяславль Рязанский) 50
- Сумороков Алексей, дворянин (Торопец) 128
- Суханов Арсений 189, 190, 193, 210
- Суханов Левка, кр-н (Усть Сы-солъе) 123
- Сухорев, служилый чел. (Переяславль Рязанский) 152
- Схария (Сахера), еретик 194
- Счетинин Гаврила (Псков) 130
- Сыров Алпат, стрелецкий сотник (Вольный) 92
- Сырцов И.Я. 174, 175, 225
- Тарасов Алексей, сын боярский (Козлов) 158, 159, 162
- Тархов Петрушка Леонтьев сын, посадский чел. (Яренск) 144
- Тельберг Г.Г. 9—12, 55
- Телятников Сенька, отставленный вож (Белгород) 116
- Терентий, св. 44
- Терентьев Ивашко, кабацкий чумак, посадский чел. (Тула) 76
- Терский Савка Иванов, кр-н помещика И. Казначеева (Переяславль Рязанский) 152, 153
- Тимофеев Устинко, кр-н (д. Шетогорская, Кеврольский у.) 90
- Тимофеев Яшка, кр-н Иверского м-ря (д. Хилово, Снежский погост, Старорусский у.) 77, 78, 151
- Титов Созонка, сын боярский (Козлов) 136
- Титова Л.В. 180
- Тихомиров Б. 165
- Тихонов Ю.А. 104
- Тишин Алешка (Землянск) 94
- Тишков В.А. 106
- Толбузин Борис, сын боярский (Тобольск) 40
- Толмачов Васка, беломестный казак (Невьянская волость, Сибирь) 152
- Толпыгин Еремей, стрелецкий и казачий голова (Лебедянь) 117
- Тонбовец Петрушка, тюремный сиделец (Добрый) 154



- "Траница" Афонька Иванов сын,  
губных дел мастер (Суздаль)  
20, 147
- Трифонов Тимофей, сын боярский  
(Курск) 65
- Троицкий С.М. 104, 165
- Трофимов Мишка Иванов сын,  
рейтар (Крапивна) 155
- Трофимов Федор, патриарший  
подъяк 184, 206
- Трусихин Федор, сын боярский  
(Каменный) 140
- Трусов Ивашко, посадский чел.  
(Муром) 116, 117
- Туфонов Никифор Яковлев сын  
(Торопец) 128, 130
- Тюпляев Прокофий (Белоозеро)  
34
- Тютрюмов Василий, сын боярский  
Софийского дома (Новгород  
Великий) 166
- Тяпка Иван Козмин сын, помещик  
(Лебедянь) 154
- Ульф Фр., полковник 12
- Уншин Ивашко, солдат 136
- Урусова Е.П., княгиня 211
- Усенко О.Г. 4, 108, 109, 145, 158,  
159, 168
- Успенский Б.А. 4—6, 30, 37, 108—  
110, 133, 157—159, 163, 165,  
182, 183, 192, 197
- Устимов Савка, кр-н (д. Внуковка,  
Мценский у.) 121
- Ушаков Герасим, помещик (Тула)  
74
- Ушаков Ивашка, холоп М. Пуш-  
кина (Москва) 88
- Ушаков Филат, сын боярский  
(с. Хоботец, Козловский у.)  
161
- Ранколток Сеибонт, полковник 95
- Рарж А. 4
- Ревр Л. 150, 178
- Редка "бешеный" 128
- Редор (Воронеж) 121
- Редор, свящ. (Тверской уезд) 68,  
164
- Федор, свящ. Явленской ц. (Пе-  
реяславль Рязанский) 53
- Федор (Феодор) Алексеевич,  
царь 73, 90, 144, 185, 204,  
247—249, 252
- Федор Иванов, дьякон, старо-  
обрядец 120, 128, 180, 184,  
186, 187, 189, 200, 202, 210,  
217, 218, 225—228, 230, 235,  
239, 243—246, 248
- Федоров Демид, черкашенин (Ко-  
ломна) 113, 114
- Федоров Диониска, белопомест-  
ный казак (Козельск) 21, 22,  
71
- Федоров Ивашка, подъячий съез-  
жей тюрьмы (Севск) 116
- Федоров Левка, стрелец москов-  
ского приказа 57, 58
- Федоров Осипка, кабацкий откуп-  
щик (Рязск) 71, 118
- Федька, холоп А. Щепотева  
(Ливны) 75, 76
- Феодорит, архим. Варлаамо-Ху-  
тынского м-ря (Новгород Ве-  
ликий) 119
- Феокист, игумен, старообрядец  
184, 237
- Феофан, визант. историк 238
- Фефилов Евдоким Дмитриев сын  
(Кеврола) 144
- Фефилов Олешка, дьячок (Усть  
Сысолье) 123
- Филарет Никитич, патриарх 38,  
42, 86, 113, 215, 249
- Филатов Парфенко, кр-н (д. Но-  
воселки, Перевитцкий стан,  
Рязанский у.) 112
- Филатов Сафошка, сын боярский  
(Козлов) 20, 82
- Филд Д. 3
- Филимонов Ивашка, копейщик  
(Мирополье) 27, 28, 153
- Филинов Данилка Наумов сын,  
драгун (д. Липницы, Чемлиж-  
ский стан, Комарицкая вол.,  
Севский у.) 136
- Филипп, ап. 193

Филипп I, митр. Московский 216  
Филипп II (Колычев), св., митр.  
43, 44, 191, 192, 211, 227,  
238

Филофей, патриарх Константино-  
польский 189, 190, 194

Фирсов Герасим, инок Соловец-  
кого м-ря, старообрядец 184,  
191—193, 211, 227, 237

Фирсов Дорошка, казак (Талиц-  
кий) 74

Флоровский Г.В. 7

Флор, св. 44

Флоря Б.Н. 8, 97, 106, 113, 115

Фома, ап. 193

Фомка, драгун (Ливны) 75, 76

Форафонов Стенька, рассыльщик  
(Курск) 119

"Фофон", помещик (Добренский  
уезд) 74

Фролов Гришка, холоп (Ливны)  
62

Фролов Мартынка, стрелец (Яро-  
славль) 59

Фустов Иван (Карпов) 85

Фустов Родион (Карпов) 85

Харламов И. 178

Хвошинский Т.К., воевода (Сер-  
пухов) 137

Хилов Яшка, кр-н (Снежский по-  
гост, Старорусский у.) 30

Хитрово Яков, воевода (Карпов)  
45

Хлопова Мария, невеста царя Ми-  
хаила Федоровича 59, 70,  
120

Хлыновский Иван, сын боярский  
(Карпов) 96, 97

Хмельницкий Богдан 97, 117

Ховратов Федор (Каменный)  
94

Ходаков Иван, капрал (Сокольск)  
32

Хохлов Парамонко, конный стре-  
лец (Епифань) 134

Хрисанф, свящ. Троицкой ц.  
(Карпов) 84, 85

Чадуев, стрелецкий сотник 225

Чаплыгин Трофим Яковлев сын,  
служилый чел. (Лебедянь)  
46

Ченовитцкой Ивашко, отставлен-  
ный московский кормовой  
иноземец (Тула) 122

Черепнин Л.В. 55, 97

Черкасский И.Б., боярин, князь  
76

Черкасский Михаил Алегукович,  
боярин, князь 45

Чернеев Осташка, стрелец (Коз-  
лов) 39, 66, 143, 149

Черного Сава, сын боярский  
(с. Хоботец, Козловский у.)  
161

Чернышев, граф 142

Чернышев Петр 159

Чернявский М. 5, 202

Чертов Степан, пушкарь (Брянск)  
95

Чика-Зарубин, пугачевский ата-  
ман 142

Чириков Пантелей, служилый чел.  
(Калуга) 160

Чистов К.В. 4, 10, 105, 106, 109,  
110, 112, 124, 127, 128, 132,  
133, 169

Чистоклет Анисимка, кр-н  
И.Н. Романова (Романово го-  
родище, Елецкий у.) 114

Чистяков Васька, тюремный си-  
делец (Переяславль Ряза-  
нский) 152

Чистякова Е.В. 5, 10, 16, 57, 84

Чумичева О.В. 191

Чуфаров Иван, помещик (Арза-  
мас) 74

Шакловитый Ф.Л. 130

Шапочников Кирей (Маяцкий)  
47

Шапошник Андрей Антонов  
сын, стрелец (Москва) 142,  
143

Шарапов Ивашко, стрелец (Хот-  
мышск) 135

Шаров Федор (Белоозеро?) 34  
 Шатун Игнашко, кр-н (д. Крюково, Комарицкая вол., Севский у.) 116, 118  
 Шатчинин Ивашка, кр-н И.Н. Романова (Романово городище, Елецкий у.) 114  
 Шаховские, князья (Офонасей, Ондрей, Иван, Матвей) 103, 163  
 Шаховской Василий, кн. 124  
 Шашков А.Т. 181  
 Швейковская Е.Н. 6, 8  
 Шевандрин Василий, протопоп Успенской ц. (Суджа) 41  
 Шеин М.Б., боярин 95  
 Шепелев Афанасий Степанов сын, сын боярский (Мещевск) 138  
 Шепелев Иван, воевода (Карачев) 151, 152  
 Ширков Лаврентий, сын боярский (Рыльск) 90  
 Шишкин Богдашко, холоп Д.М. Пожарского 41, 42  
 Шишкин Прокофий (Воронеж) 121  
 Шишкин Семен Фомин сын, помещик (Карачев) 151, 152  
 Шлыков Иван Федоров сын, дворц. кр-н (Брянск) 23  
 Шмараев Фирс, стрелец (Курск) 65  
 Шопкин Васька, ямской приказчик (Ряжск) 71, 118  
 Шпикулов Парфенко, сын боярский (Воронеж) 113, 114  
 Шуйский Василий, царь 106, 107  
 Шуйский Симеон Васильевич 106, 107  
 Шульгин В.С. 29, 44  
 Шуровской Лукьяшко Игнатьев сын, кр-н (д. Внучково, Старорусский у.) 24, 148  
 Шушарин Иван Васильев сын, дворянин (Торопец) 128, 129, 131

Шапов А.П. 178, 252  
 Шекин Петр, пристав (Путивль) 115  
 Шепетильник Митька Калинин сын, посадский чел. (Кострома) 25  
 Шепотев Андрей, служилый чел. (Ливны) 75  
 Шепоткин Костька, таможенный голова (Кеврола) 144  
 Щербаков Дорошка, пристав (Старая Русса) 157  
 Щербатый О.И., воевода (Томск) 80  
 Щербинин Андрей, сын боярский (Каменный) 140, 141

Эванс-Притчард Э. 157  
 Эрнст Яков, полковник 136

Юзов И. (Каблиц И.И.) 178  
 Юлиан "Отступник", римский император 247  
 Юрий Владимирович Долгорукий, вел. кн. Суздальский 212  
 Юринов Федька, войт (с. Юриново под Севском) 35, 36, 38, 52  
 Юркевич М. 199  
 Юрлов Сенька, солдат (Тула) 46  
 Юшков Андрей Иванович, дворянин (Торопец) 128, 132  
 Юшков Григорий (Можайск) 95

Яковлев Гаврилака (Белев) 153  
 Яковлев Епишка, целовальник кружечного двора (Крапивна) 155  
 Яковлев Ивашка, казак (Добрынинская станица) 71, 117  
 Яковлев Меншичко, казак (Севск) 116, 118  
 Яковлев Микитка, казак (Карпов) 45  
 Яковлев Овдейка, поместный казак (Ливны) 62

Яковлев Першка, кр-н стоальника  
Н.Б. Пушкина (с. Васильев-  
ское, Тверской у.) 68, 103,  
138, 164, 165

Яковлев Тришка, бывший дьячок  
Покровской ц. (Белев) 153

*Bercé I.-M.* 112

*Bloch M.* 3, 14

*Burke P.* 110

*Cherniavsky M.* 5, 202

*Farge A.* 4

*Févre L.* 178

*Le Roy Ladurie E.* 4

*Pascal P.* 196

*Perrie M.* 109—111, 167

*Ševchenko I.* 202

# ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ\*

Азов 97  
 Англия (Аглинская земля) 229  
 Армения 193  
 Ахайя 193  
 Басан 115  
 Бачманово, д. Коломенского у. 115  
 Бедково, с. Новосильского у. 116  
 Бежецкая пятина 124  
 Белгород 46, 121, 126, 154  
 Белгородская земля 126  
 Белев 153  
 Белевский у. 63  
 Белоозеро 34  
 Берды 162  
 Болхов 31  
 Борисоглебская рыболовская сл.  
 Ярославского у. 23  
 Брянск 23, 85, 95, 144  
 Вавилон 203  
 Валуйки 154  
 Васильевское, с. Тверского у. 67,  
 68, 103, 163, 164  
 Вашевский стан Торопецкого у.  
 132  
 Ведуга, с. Землянского у. 136  
 Великая, р. 132  
 Великие Луки 124  
 Веницкий погост в Заонежье 25  
 Верховная вол. Галицкого у. 43  
 Верхотурье 152  
 Византия 37, 175, 188, 193, 202,  
 228, 238  
 Внуковка, с. Мценского у. 121

Внучково, д. Старорусского у. вот-  
 чина Иверского м-ря 24, 148  
 Вологда 155  
 Волосово, д. Серпуховского у. 122  
 Вольный 92  
 Воронеж 39, 46, 113, 121, 154,  
 166, 168  
 Ворота:  
 Егорьевские во Пскове 132  
 Восточная Европа 97  
 Востролучье, с. Козловского у. 161  
 Вотча, с. Устьсысольской вол. 123  
 Выборский у. 129  
 Вытегорский погост в Заонежье  
 65, 146  
 Вязники 118  
 Вязьма 125, 127  
 Вятка 58  
 Галицкий уезд 43  
 Галич 27  
 Гамская вол. Яренского у. 99, 144  
 Грановитая палата в Москве 210,  
 249  
 Даниловское, с. 147  
 Девичье Пятницкое, с. Чернского  
 у. 141  
 Дедова Лука, д. Старорусского у.  
 77, 151  
 Демкино, с. Добренского у. 73  
 Дмитров 159  
 Дмитровский у. 159  
 Добренский у. 73, 101, 154  
 Добрый 21, 154

\* Принятые сокращения: вол. — волость; д. — деревня; имп. — империя, с. — село; сл. — слобода; с-цо — сельцо; у. — уезд.

- Добрынинская станица 71, 117  
 Дон, р. 21, 82, 97, 126  
 Дорогобужский у. 92
- Европа 17  
 Елец 114  
 Елецкий у. 154  
 Енисейск 40  
 Епифань 88, 134  
 Ефремов 62, 161, 163
- Железное, д. Вашевского стана  
 Торопецкого у. 132
- Задубровская сл. Кашинского у.  
 26, 50, 71  
 Западная Европа 14, 40, 110  
 Западная Русь 171  
 Запорожье (Запороги) 113  
 Зарайский у. 112  
 Звенигород 59  
 Землянк 39, 94, 95  
 Землянский у. 136  
 Зубцов 86—88  
 Зырянские усадья, соляные промыслы Соликамского у. 150
- Ибская вол. Ярнского у. 123  
 Иерусалим 189, 192  
 Израиль 191  
 Индия 193  
 Иркутск 52
- Казань 64  
 Калинино, с. Добренского у. 101  
 Калуга 31, 44, 59, 118, 145, 160  
 Каменец Подольский 113  
 Каменка, д. Вашевского стана Торопецкого у. 132  
 Каменный 21, 94, 122, 123, 140  
 Каменский стан Пронского у. 66  
 Каносса 206  
 Капустинцы, с. Каменновского у. 94  
 Карачев 151  
 Карпов 10, 45, 84, 85, 87, 96  
 Карфаген 209  
 Касплинская вол. 19, 149  
 Качинская земля 162
- Кашинский у. 50, 71  
 Кеврола 144  
 Кеврольский у. 90  
 Кешма, р. 27  
 Киев 115  
 Клин 25, 62, 86  
 Каверино, с. Шацкого у. 71, 118  
 Козлов 20, 32, 39, 60, 66, 82, 136, 138, 139, 143, 149, 158, 160, 161  
 Козловский у. 140, 143, 149, 161  
 Козьминки, с. Сокольского у. 32  
 Коломенский у. 115  
 Коломна 28, 113, 115  
 Комарицкая вол. Севского у. 38, 116, 118, 135  
 Кондратово, д. Старорусского у. вотчина Иверского м-ря 24, 148  
 Конобеево, с. Шацкого у. 71, 118  
 Константинополь (Царьград) 107, 189, 190, 191, 194, 201, 216, 238, 249  
 Коротояк 154  
 Кострома 25, 38, 99, 122, 156  
 Котелинская губа 129  
 Котырино, с. Шацкого у. 71, 118  
 Крапивна 155  
 Красноярск (Красный Яр) 147, 162  
 Кривское, с. Козловского у. 158  
 Круглое, с. Козловского у. 139, 140  
 Крым 126  
 Крюково, д. Комарицкой вол. 116, 118  
 Кулишки, место в Москве 115  
 Курмыш 122  
 Курск 20, 37, 81, 93, 119, 138, 144  
 Курский у. 156  
 Кучки, с. Юрьев Польского у. 98, 99
- Лауский стан Дорогобужского у. 92  
 Лебедин 21, 94, 122  
 Лебединский у. 46  
 Лебединь 46, 117, 154

Лентьева Гора, с. Олонцкого у.  
65, 146

Ливенка, р. 75

Ливны 31, 62, 75, 141

Липницы, д. Чемлижского стана  
Комарицкой вол. 38, 135, 136

Литва 92, 95—97, 113—115, 124

Лопатицы, с. Нижегородского у.  
128

Лух 58

Лучинск, с. Рязанского у. 138

Лучки, с. Белевского у. 63

Македония 193

Маяцкий 46, 47

Мезень 120, 243

Мещевск 137, 145

Мирополье 28, 153

Мишнево, д. Серпейского у. 145

Михайлов 30, 153

Михайловское, с. Тверского у. 67,  
68, 103, 163—165

Можайск 19, 47, 70, 89, 95, 100,  
139

Можая, р. 19, 100

Мокравицы, д. Снежского по-  
госта, Старорусского у. 77,  
151

Молдавия (Волошская земля) 106,  
107, 113

Монастыри:

Авраамиев в Ростове 127

Борщевский в Воронеже 154

Варлаам-Хутынский в Нов-  
городе Великом 119

Воскресенский Зосимовой  
пустыни 26

Воскресенский

Новоиерусалимский 218

Голутвин в Коломне 115

Иверский Валдайский 24, 77,  
148, 151, 218

Ипатьевский 60, 156

Иосифо-Волоколамский 22

Карагодинский в Воронеже  
166

Кирилло-Белозерский 198

Крестный на Кий-озере 218

Николо-Угрешский под Моск-  
вой 244

Покровский девичий в Сузда-  
ле 87

Покровский "что на дому убо-  
гих" в Москве 244

Псково-Печерский 48, 129,  
130

Саввино-Сторожевский в  
Звенигороде 59, 184, 243

Соловецкий 43, 174, 175,  
183—185, 192, 198, 211,  
220, 225, 241, 242, 247

Спасо-Евфимьев в Суздале  
48, 50, 59, 60

Спасо-Каменный 61

Спасский в Севске 116

Тихонова пустынь в Мало-  
ярославецком у. 58

Троице-Сергиев 98, 99

Юрьев в Новгороде Великом  
166

Монтаю, д. на юге Франции 4

Мордовка, д. Суздальского у. 32

Моревская вол. Холмского у. 124

Морильницы, д. Старорусского у.  
77

Москва 12, 13, 20, 25, 29, 38, 41,  
42, 44, 48, 49, 53, 64, 70, 76,  
77, 79—81, 84, 88, 97, 101,  
103, 107, 119, 121, 122, 124—  
127, 130, 132—135, 137, 141,  
142, 153, 183, 184, 189, 191,  
194, 195, 209, 210, 216, 232,  
236, 237, 246, 249

Московия (Московское государ-  
ство) 26, 33, 52, 85, 89, 94,  
97, 107, 171, 191

Муром 98, 116, 126

Мценск 121

Назарьево, с. Козловского у. 39,  
66, 143, 149

Невьянская вол. Верхотурского у.  
152

Нелчь 126

Новгород Великий 57, 70, 119,  
124, 125, 165, 190, 194

Новгород Нижний 89, 118, 126  
Новгород Северский у. 115  
Новгородская земля 25, 125  
Новгородский у. 124  
Новоселки, д. Перевитцкого стана  
Рязанского у. 112  
Новосиль 81, 116  
Новосильский у. 116  
Новый Оскол ("Новый Царев  
Алексеев") 34, 78, 79, 83

Обоянский у. 83  
Обоянь 83, 84  
Одоев 69  
Олешня 117  
Олонец 65, 146  
Ополецкий погост Холмского у. 2  
124  
Осавик, с. Брянского у. 85  
Оскол (Старый Оскол) 79

Паншино, с. 126  
Перевалы, с. Лебедянского у. 46  
Перевитцкий стан Рязанского у.  
112

Перекоп 126  
Перемышльский у. 21, 71  
Переславль Залесский 11, 100  
Персия 85  
Покиничи, с. Брянского у. 86  
Полисть, р. 157  
Полова, р. 149  
Поморье 247  
Порецкая вол. 149  
Поречье 149  
Пристанлова Поляна, Каменнов-  
ский у. 140

Пронск 66  
Пронский у. 66  
Псков 48, 49, 60, 61, 128, 130—  
134

Пустозерск 120, 183, 184, 199,  
217, 218, 227, 243, 246

Путивль 80, 115, 142  
Пшаский рядок (Новгород Вели-  
кий) 57

Пылединская (Пыелдинская)  
вол. Яренского у. 123

Ракитна, с. Лебедянского у. 46  
Рамышев погост Старорусского у.  
29

Речь Посполитая (Польша, Польш-  
ско-Литовское государство)  
36, 42, 92, 95, 97, 124, 125

Ржева Володимерова 22, 32, 86,  
135

Ржева Пустая 129

Рига 130

Рим 189—194

Римская имп. 188

Романов, с. Лебедянского у. 46

Романов-Борисоглебск 198

Романово городище, вотчина  
И.Н. Романова, Елецкий у.  
114

Ромоданово, д. Каменского стана  
Пронского у. 66

Россия (Руссийское государство,  
Руссийское царство, Русь) 3—  
7, 10, 21, 25, 26, 28, 29, 33,  
34, 36—38, 41—45, 49, 51—  
55, 63, 69, 73, 75, 76, 79, 81,  
82, 86, 88, 89, 91, 92, 94—  
98, 102—105, 107—113, 116,  
117, 121, 124—126, 131, 137—  
139, 143, 144, 146, 150, 165,  
168, 169, 171, 175, 177, 182,  
188—201, 210, 213, 214, 216,  
221, 230, 233, 234, 236, 240,  
241, 244—246, 250, 251,  
253—255

Ругодив (Нарва) 129

Рыльск 19, 72, 90

Рычонки, с. Перемышльского у.  
21, 71

Рязск 71, 118

Рязанский у. 112

Рязань (Переяславль Рязанский)  
34, 49, 53, 115, 138, 152, 232

Самара 126

Священная Римская имп. 206

Север России 18, 150, 211, 236

Севск 23, 35, 91, 116, 118, 136,  
137

Сельцо, с. Брянского у. 86



Серебрянское, село Мещевского у.  
145  
Сермакса, домовая вотчина митр.  
Новгородского 166  
Серпейский у. 145  
Серпухов 122, 137  
Серпуховской у. 122  
Сибирь 10, 11, 52, 80, 128, 150,  
152, 180, 181  
Сидорово Заимище, под Маяцким  
47  
Смоленск 19, 89, 92, 93, 95, 96,  
149, 150  
Снежский погост Старорусского у.  
30, 77, 151  
Сокольский у. 32  
Соликамск 150  
Старая Русса 29, 148, 151, 157  
Стародуб 23, 91  
Старорусский у. 24, 29, 30, 77  
Сугробы, с. Лебедянского у. 46  
Суджа 41  
Суздаль 20, 48, 50, 59, 60, 71, 87,  
117, 147, 244, 245  
Суздальский у. 32, 120, 135, 244  
Таиловский погост Псковского у.  
129, 130  
Талецк (Талетцкий острог, Та-  
лицкий) 31, 75  
Тверь 34, 67, 87, 103, 138, 163,  
165  
Телбовский погост Бежецкой пя-  
тины Новгородского у. 124  
Тобольск 40, 42, 162  
Томск 80  
Топтыково, с. Козловского у. 39,  
143, 149  
Горопец 124, 128, 130, 134  
Горские озера 154  
Тула 46, 76, 122  
Гырново (Тернава) 213  
Украина (Юго-Западная Русь)  
72, 117, 240, 241

**Улицы:**

Болотная площадь в Москве  
184  
Покровская в Ливнах 75

Урал 181  
Усть Сысолье 123  
Устьсысольская вол. 123  
Федоровское, с-цо Дмитровского  
у. 159, 160  
Фаустова Гора, д. 22  
Флоренция 201, 213  
Франция 4, 167

Херсон (Корсунь) 194  
Хилово, д. Снежского погоста  
Старорусского у. 77, 151  
Хоботец, с. Козловского у. 161  
Ходыкино, д. Зарайского у. 112  
Холмский у. 124  
Хотин 113  
Хотмышск 134, 135

**Царев Борисов (Борисград) 80**  
**Церкви:**

Архангельская в Калуге 44  
Архангельская в Судже 41  
Архангельская соборная в Ми-  
хайлове 153  
Богоявленская в Белгороде  
116  
Богоявленская (Явленская) в  
Переяславле Рязанском  
53  
Богоявленская в с. Хоботце  
Козловского у. 161  
Воскресенская в Новгороде  
Великом 58  
Ивановская в Рыльске 19, 72  
Ильинская с. Рычонок Пе-  
ремышльского у. 21, 71  
Козмодемьянская в с. Востро-  
лучье Козловского у. 161  
Никитская в Москве 134  
Никольская в Козлове 160  
Никольская в Зарайске 112  
Никольская Телбовского по-  
госта (Бежецкая пятина,  
Новгородская пятина) 124  
Покровская в Белеве 153  
Покровская в Ржеве Воло-  
димеровой 22  
Покровская в Рыльске 72

Покровская Задубровской сл.  
Кашинского у. 26, 50, 71  
Покровская с. Козьмино Сок-  
ольского у. 32  
Пятницкая в Рыльске 72  
Софийский в Новгороде Вели-  
ком 165, 166  
Софийский собор в Тобольске  
40, 162  
Спасская в Рыльске 72  
Троицкая в Карпове 84  
Успенская в Судже 41

Чаронда 155

Чемлижский стан Комарицкой вол.  
38, 135

Черепянь, с. Добренского у. 154

Череха, р. 130, 134

Чернигов 72, 207, 224

Чернский у. 141

Чернь 79, 80

Шацк 71, 118

Шетогорская, д. Кеврольского у.  
90

Эфиопия 193

Юриново, с. под Севском 35

Юрьев Польской 98, 126

Юрьев Польской у. 98

Яковлево, д. Тверского у. 164,  
165

Яренск 99, 144

Яренский у. 99, 144

Ярополческая вол. 119

Ярославль 126

Ярославский у. 23

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
----------------	---

### Глава первая

САКРАЛИЗАЦИЯ ЦАРЯ И ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ XVII в. ....	9
--	---

### Глава вторая

"НЕПРИГОЖИЕ РЕЧИ" В СИСТЕМЕ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВ- ЛЕНИЙ О ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ XVII в. ....	55
---	----

### Глава третья

ФЕНОМЕН НАРОДНОГО САМОЗВАНЧЕСТВА В СЛЕДСТВЕННЫХ ДЕЛАХ О "НЕПРИГОЖИХ РЕЧАХ" .....	103
---	-----

### Глава четвертая

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЦАРЕ И ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В СТАРО- ОБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ XVII в. ....	170
---	-----

ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	253
------------------	-----

БИБЛИОГРАФИЯ .....	257
--------------------	-----

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ .....	265
----------------------------------	-----

SUMMARY .....	266
---------------	-----

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН .....	268
----------------------	-----

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ .....	288
--------------------------------	-----

Научное издание

**Лукин Павел Владимирович**

**НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ  
О ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ  
В РОССИИ XVII ВЕКА**

*Утверждено к печати*

*Ученым советом Института российской истории  
Российской академии наук*

*Зав. редакцией Н.Л. Петрова*

*Редактор М.М. Леренман*

*Художник В.Ю. Яковлев*

*Художественный редактор Т.В. Болотина*

*Технический редактор Т.В. Жмелькова*

*Корректоры В.М. Ракитина, Н.И. Харламова*