

А. Н. РОБИНСОН

## Творчество Аввакума и общественные движения в конце XVII в.

В советском литературоведении и исторической науке идеология общественно-религиозного движения раскола,<sup>1</sup> как и социально-политическая история этого движения, изучалась еще очень мало. Существующие в этой области научно-популярные обзоры основываются главным образом на тех данных, которые уже так или иначе входили в обобщающие очерки и исследования досоветского времени, написанные с позиций либо церковно-охранительных, либо либерально-буржуазных. Положительной чертой немногих работ нашего времени, относящихся к данной проблеме, является стремление переосмыслить и правильно, по-марксистски, оценить сведения и материалы, накопленные старой наукой.<sup>2</sup> Однако историко-литературные задачи изучения творчества Аввакума, как и всей литературы раскола XVII в., требуют нового всестороннего исторического, социологического и литературоведческого исследования всех связанных с данной проблемой, дошедших до нас источников этой эпохи.

Анализируя исторические материалы, Л. Е. Анкудинова доказала, что в третьей четверти XVII в. большую часть раскола «составляли крестьяне и посадские люди. Именно их массовое участие в движении раскола придавало ему прогрессивные черты и большой общественный резонанс».<sup>3</sup> Появившиеся за последнее время статьи В. Е. Гусева и Н. С. Сарафановой намечают некоторые пути историко-литературной ориентации этой проблемы, в частности применительно к изучению творчества Аввакума.<sup>4</sup> Однако это лишь первые опыты в данной области, не лишённые, естественно, некоторых поспешных заключений.

В пределах настоящей статьи мы попытаемся коснуться в основном лишь трех вопросов, относящихся к указанной выше общей проблеме:

<sup>1</sup> Применительно к первому этапу изучаемого общественно-религиозного движения (до конца XVII в.) мы считаем термин «раскол» более правомерным, чем термин «старообрядчество», который начал употребляться в 80-х годах XVIII в., в связи с образованием «единоверческой церкви», когда движение раскола уже не имело присущего ему на первом этапе широкого демократического и антифеодалного характера.

<sup>2</sup> См.: Н. М. Никольский. История русской церкви. М.—Л., 1931, гл. VI, «Религиозно-социальные движения второй половины XVII в.» (далее: Н. М. Никольский), стр. 136—174; К. В. Базилевич. История СССР от древнейших времен до конца XVII в. Курс лекций. Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б). М., 1950 (далее: К. В. Базилевич), стр. 398—399, 411; Очерки истории СССР, Период феодализма, XVII в. М., 1955, «Церковный раскол и Соловецкое восстание 1668—1676 гг.» (Н. С. Чаев) (далее: Очерки), стр. 312—324.

<sup>3</sup> Л. Е. Анкудинова. Социальный состав первых раскольников. — Вестник ЛГУ, № 14, Серия истории, языка и литературы, вып. 3. Л., 1956, стр. 68.

<sup>4</sup> См.: В. Е. Гусев. 1) «Житие» протопопа Аввакума — произведение демократической литературы XVII в. (Постановка вопроса). — ТОДРА, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 380—384; 2) Протопоп Аввакум Петров — выдающийся русский писатель XVII века. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Под общей редакцией Н. К. Гудзия. М., 1960 (далее: Житие), стр. 50—51; Н. С. Сарафанова. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума. — ТОДРА, т. XIV (далее: Н. С. Сарафанова), стр. 385—390.

а) религиозно-политический и военно-административный характер борьбы с расколом, репрессии и протест против них; б) борьба раскола против государственной церкви и осмысление этой борьбы современниками; в) социально-политические оценки движения раскола со стороны идеологов феодально-крепостнической церкви и власти. Оставляя анализ идейного содержания общественных взглядов Аввакума для подготовленной нами отдельной работы, мы предполагаем, что материал этой статьи мог бы послужить введением к такому анализу. Нас интересует в данном случае не столько история общественно-религиозной борьбы второй половины XVII в. и участие Аввакума в этой борьбе, сколько идеологическая направленность тех откликов на движение раскола, которые оно вызвало у его современников и участников.

\*

Решительные меры, принятые против движения раскола царем Алексеем Михайловичем и церковным собором 1666—1667 гг., выразившиеся в казнях и ссылках идеологов движения, в повсеместном предании их церковному проклятию, как известно, не дали эффективных результатов. Напротив, как раз после собора и в особенности после кровавого подавления крестьянской войны под руководством Степана Разина движение раскола стало приобретать все более массовый крестьянский характер. По предположению Г. В. Плеханова, «склонность народной массы к расколу была обратно пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло и что, таким образом, раскол с особым успехом распространился после выпавших на долю народа крупных поражений».<sup>5</sup>

К этому времени боярская фронда в большей своей части уже отошла от раскола, а богатое старообрядческое купечество еще не сложилось. Основу движения составляло беднейшее крестьянство, в особенности беглые крепостные, обосновавшиеся на окраинах государства, казачья «голытьба» на Дону, посадские люди в городах. Идеологами движения стали представители низшего духовенства, преимущественно выходцы из крестьянской среды, порвавшие уже окончательно с государственной церковью, гонимые царской властью. Распространяясь вширь, движение раскола в этот период достигло своего апогея, после которого началось его постепенный спад, а в дальнейшем социальное и идеологическое перерождение.

К началу 80-х годов XVII в. внутривластная обстановка оказалась настолько серьезной, что царь Федор Алексеевич обратился к созванному патриархом Иоакимом церковному собору (в ноябре 1681 г.) с «писанием», в котором с тревогой отмечал, что в государстве все более «множатся церковные противники».<sup>6</sup> Собор вынужден был признать, что в Сибири «христианская вера не расширяется, развратники ж святые церкви там умножаются».<sup>7</sup> Такое положение сложилось «не токмо в такой дальней и пространной стороне, но и в иных многих градах, а имянно в Путивле и в Севске, в Галиче, на Костроме, и в иных многих местах противники умножились, зане не имеют себе возбранения за разстоянием далным».<sup>8</sup> Обращаясь к собору за советом, царь Федор сетовал: «Виде во царская слухи от многих градов, что многие неразумные человецы, оставльше свя-

<sup>5</sup> Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли, т. I М—Л, 1925, стр. 281.

<sup>6</sup> АИ, т. V. СПб., 1842, стр. 109.

<sup>7</sup> Там же, стр. 110.

<sup>8</sup> Там же.

тую церковь, учинили в домех своих молбища, и собрався, чинят чуже христианству, а на святую церковь износят страшныя хулы, чего потонку и исписати невозможно».<sup>9</sup> Как одно из проявлений движения раскола, направленного против государственной церкви, царь отметил все возрастающий уход в раскол монахов и создание ими «пустынь»: «...многие мснахи, мужска полу и женска ... отходят из монастырей и начинают жити в лесах»<sup>10</sup> Они ходатайствуют перед патриархом и архиереями «о строении на тех местех церквей и имянуют их пустынями».<sup>11</sup> Однако там они служат «не по исправным книгам», т. е. служат по книгам старопечатным, не подвергшимся никоновским исправлениям. Именно это обстоятельство привлекает к этим монахам народ: «...и для того приходят к ним многие люди и селятся близко их, и имеют их за страдалцов, и от того урастает на святую церковь противление».<sup>12</sup>

Так обстояло дело на окраинах государства. Но и в самой Москве движение раскола приобрело значительное влияние. Распространение сочинений идеологов раскола происходило в самом центре города у всех на глазах «На Москве всяких чинов люди пишут в тетрадах, и на листах, и в столбцах выписки, имянуя из книг божественнаго писания, и продают у Спаских ворот и в иных местех. И в тех писмах на преданныя святей церкви книги является многая ложь; а простолюдины, не ведая истиннаго писания, приемлют себе за истинну и в том согрешают, паче же вырастает из того на святую церковь противление».<sup>13</sup>

Едва ли можно сомневаться в том, что среди этой литературы заметное место занимали сочинения пустозерских «соузников» Аввакума, Епифания, Лазаря и Федора, ставших уже к этому времени признанными «отцами» и «апостолами» раскола Их переписка с Москвой протекала по двум каналам. Во-первых, открытым путем через пустозерского воеводу направлялись официальные послания к царям (сначала Алексею Михайловичу, затем Федору Алексеевичу), к патриарху Иоасафу. Так, Аввакум пишет: «И я ис Пустозерья послал к царю два послания первое невелико, а другое болши» (61) — и далее: «еще же от Лазаря священника посланы два послания царю и патриарху» (61)<sup>14</sup> Эти послания переписывались сначала самими авторами, а затем их последователями и распространялись среди народа, превращаясь из официальных документов в полемическую литературу На это указывают прямые отсылки к посланиям как к сочинениям, доступным читателю, сделанные самим Аввакумом, например в его «Житии». «. . послал к царю два послания . . Кое о чем говорил . тамо чтый да разумеет» (61), а также тот факт, что среди рукописей, хранившихся у Феокиста и отобранных у него во время обыска, находилось шесть челобитных Аввакума «на царское имя».<sup>15</sup> Во-вторых, пустозерские «апостолы» посылали в Москву свои полемические сочинения и частные письма тайным путем. «Еще же, — писал Аввакум — от меня и от братья послано в Москву правоверным гостинца» — книга

<sup>9</sup> Там же стр 111

<sup>10</sup> Там же стр 117

<sup>11</sup> Там же

<sup>12</sup> Там же

<sup>13</sup> Там же

<sup>14</sup> См челобитные Аввакума РИБ т XXXIX Л 1927, стлб 755—766 (далее сочинения Аввакума цитируются по этому изданию, в тексте в скобках даются номера столбцов), «сказки» Лазаря Материалы для истории раскола за первое время его существования т IV Под ред Н Субботина М, 1878 (далее Материалы), стр 223—284 Я Л Барсков в Памятники первых лет русского старообрядчества СПб 1912 (далее Я Л Барсков), стр 53—66

<sup>15</sup> Материалы, т I М, 1874, стр 324—338

«Ответ православных» (61), содержащая критику книги Симеона Полоцкого «Жезл правления», изданной в 1667 г. от имени церковного собора; посылались и многие другие сочинения. Для отправки этих сочинений использовались конспиративные средства: они вкладывались то в половецкое бердыша отправлявшегося в Москву стрельца, то в посылаемые туда кедровые кресты, изготовленные Епифанием.<sup>16</sup> Особенно активную переписку с Пустозерском поддерживали в эти годы духовные дети Аввакума — монах Авраамий и перешедшая в раскол боярыня Ф. П. Морозова.<sup>17</sup>

Собор 1681 г. решил строго пресечь распространение этой литературы и для этого назначить «особого человека» от царя и «особого человека» от патриарха, «чтоб они вкупе того посгерегли» и людей, «которые объявятся с такими лживыми писмами, и тех имая приводить в ... Патриарш приказ и чинить смирение, смотря по вине, и имати пени по рассмотрению. А для вспомощения тем выборным людям давать с караулов стрельцов... на непослушников».<sup>18</sup>

Что же касается общих и главных мер против все более распространявшегося движения раскола, то собор решил вновь вернуться к твердой политике репрессий, понимаемой теперь уже значительно более широко, чем ранее. Прежде всего собор напомнил царю Федору о том, что и в прошлом иерархи церкви «соборне доносили о тех развратниках» его отцу, царю Алексею, который указывал «тех врагов» отсылать «ко градскому суду», т. е. предавать государственному уголовному суду как лиц гражданских. «И ныне» молили молодого царя «соборне» иерархи церкви последовать этому примеру и непокорных раскольников предавать «ко градскому же суду ... И о том воеводам и приказным людям, в города и села ... послать грамоты, а впредь всем воеводам и приказным писать указы, чтоб то дело было под его государевым страхом в твердости».<sup>19</sup> Таким образом, если собор 1666—1667 гг. расправился только с небольшой группой «упрямых» идеологов раскола, то теперь, в 1681 г., борьба с их последователями должна была приобрести повсеместный общегосударственный характер. Движение раскола приобрело такой размах и такое огасное для дворянско-крепостнического государства направление, что для подавления его собор впервые предложил послать войска: «... а которые раскольники где объявятся и ... учинятся силены, и им, воеводам и приказным, по тех раскольников посылать служилых людей».<sup>20</sup> Тем самым государственная власть получила духовную санкцию собора для новой волны массовых репрессий против раскола; одним из ближайших по времени последствий собора явилось сожжение Аввакума и его «соузников» (14 апреля 1682 г.), а другим — участие раскольников в восстании стрельцов (5—6 июня 1682 г.) и расправа с ними. Впоследствии эти репрессивные меры были обобщены и узаконены царским указом 1684 г., согласно которому за одну только принадлежность к расколу всех тех людей, «которые с пыток учнут в том стоять упорно ж, а покорения святей церкви не принесут, и таких ... по трикратному у казни вопросу ... сечь».<sup>21</sup>

<sup>16</sup> А. Н. Робинсон. Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей) — ТОДРА, т. XIV, стр. 395.

<sup>17</sup> Материалы, т. VII М., 1885, стр. 383, 403; Я. Л. Барсков, стр. 33—42, 52—53.

<sup>18</sup> АИ, т. V стр. 118.

<sup>19</sup> Там же, стр. 111.

<sup>20</sup> Там же, стр. 112.

<sup>21</sup> Полное собрание законов Российской империи, т. 2 СПб., 1830, стр. 647.

Поскольку идеологическая борьба эпохи, отражавшая классовые интересы духовных и светских феодалов, с одной стороны, и демократических слоев общества (крестьянство, частично посад), с другой, развивалась в «религиозной оболочке»,<sup>22</sup> постольку и объяснение царской репрессивной политики по отношению к расколу должно было основываться на заветах христианства. Идеологи раскола и начали с того, что подвергли разоблачению эту политику прежде всего как антихристианскую. «Чюдо, как то в познание не хотят приити, — писал Аввакум, — огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить! Которые то апостолы научили так<sup>3</sup> — не знаю. Мой Христос не приказал нашим апостолам так учить, еже бы сгнем, да кнутом, да виселицею в веру приводить» (65). Возникшее здесь обвинение действий царской и церковной власти как действий, противоречащих христианскому учению, послужило именно той ключевой проблемой, выяснение которой в ходе дальнейшей общественно-религиозной борьбы должно было обнажить социальные и политические основы борьбы с расколом. Поэтому внимание к этой проблеме особенно обострилось в тот период, когда после новых репрессий, последовавших в результате решений собора 1681 г., движение раскола вспыхнуло с новой силой и вожди его попытались использовать в своих целях восстание московских стрельцов. Вопрос о причинах репрессий был смело задан представителями раскола правительству во время «прений о вере» в кремлевской Грановитой палате (в июле 1682 г.). Некто Павел, «посадский человек», сказал, что в двуперстии и других старых обрядах нет ереси, и «за сие чесо ради мучити и в срубях жеши<sup>3</sup>». <sup>23</sup> Возможно, что этот вопрос послужил первым откликом на свежие вести о сожжении в срубе Аввакума, Елифания, Лазаря и Федора.

Но этот важный в идеологическом отношении вопрос патриарх Иоаким дал ответ в том смысле, что репрессии вызываются вовсе не обрядовыми расхождениями, а неповиновением раскольников: «Мы за крест и молитву не мучим и не жжем, но за то, яко нас еретиками называют и святей церкви не повинуются, — сожигаем». <sup>24</sup> Еще яснее высказался здесь же нижегородский митрополит Филарет: «Все вы о сем стязуетесь, мы никогда за крест и молитву не мучим, но за их непокорство, что возмущают народы, не велят в церковь ходити, исповеди и причастия от священников принимать, и тем множество людей от церкви отлучати». <sup>25</sup>

В этих заявлениях высших церковных властей в качестве основных причин репрессий по отношению к раскольникам выявилось их «непокорство», выражающееся главным образом в «возмущении» народа против государственной церкви, в частности в отказе от церковной исповеди и причащения, которые служили важным средством духовного — а по тем временам — и политического контроля над народом с ее стороны. Все эти обвинения в адрес раскола вполне отвечали его действительным устремлениям, особенно ярко выраженным во взглядах Аввакума, в предпринятой им реформе «тайнств» исповеди и причащения, выводящей их за пределы церкви прямо в народный быт. <sup>26</sup>

<sup>22</sup> Ф. Энгельс Крестьянская война в Германии — В кн. К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения, изд. 2-е, т. 7 М., 1956 (далее Ф. Энгельс), стр. 360

<sup>23</sup> Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря СПб., 1862 (далее Три челобитные), стр. 99

<sup>24</sup> Там же

<sup>25</sup> Там же, стр. 107

<sup>26</sup> См. П. С. Смирнов Внутренние вопросы в расколе в XVII веке СПб., 1898, стр. 156—169

Таким образом, причины борьбы с расколом были сформулированы руководителями этой борьбы в понятиях, так сказать, религиозно-политических, как они осознавались в ту эпоху. Однако социальное содержание этих понятий является достаточно очевидным. Уже в XVIII в., после вековой жесточайшей борьбы с расколом, когда Екатерина II предприняла реформы, несколько облегчающие экономическое и политическое положение раскольников, оказалось возможным со стороны государственной церкви откровенно разъяснить в печати классовые причины многолетних противораскольнических репрессий. С «увещанием» к раскольникам по поручению царицы обратился митрополит Платон, который писал прямо: «... за веру вас не гонят, а посылают по вас команды (воинские части, — А. Р.) для того, что вы, убегая в леса, государю служб не служите, даней не платите, земель не лашете, дома свои сродников и помещиков оставляете, и для того государи наши ... посылают по вас команды не с тем, чтоб за веру мучить, но чтоб вас возвратить на прежния жилища».<sup>27</sup> Платон пояснял далее, что когда раскольники подвергаются наказаниям со стороны царской власти, то наказываются они «не за старую веру, но за смущение, не яко староверы, но яко возмутители государственныхя».<sup>28</sup> Иначе говоря, последовательная принадлежность к расколу относилась здесь к разряду политических преступлений.

\*

В буржуазной историографии существовало мнение о «пассивном» характере движения раскола. Особенно ясное выражение оно имело в формулировке Д. И. Иловайского, который писал, что «суровый, деспотичный характер московской государственности встретился с не менее суровым, крайне тягучим и самоотверженно страдательным (пассивным) сопротивлением, — черта, также вполне присущая русскому народному характеру».<sup>29</sup> Позже была сделана попытка связать представление о «пассивности» раскола с социальными проблемами: «стихийное эсхатологическо-искупительное движение, не взирая на его чисто пассивный характер, грозило государству не менее, чем открытая вооруженная борьба. Тяглец уходил за пределы досягаемости, оставляя помещика голодным, а казну пустою».<sup>30</sup>

Это представление о «пассивности» раскола (в изучаемую эпоху) нуждается в дальнейшем пересмотре.

Вопрос о характере социального и идеологического протеста раскола XVII в. против установлений государственной церкви и власти имеет близкое отношение к оценке идеологии Аввакума. Согласно новейшему мнению, в лице Аввакума «демократ и бунтарь вступает в резкое противоречие с проповедником кротости и аскетизма».<sup>31</sup> Подобное противопоставление едва ли правомерно по двум причинам. Во-первых, проповедь аскетизма у Аввакума не противоречит тому, что он был демократом, а как раз является следствием этого, отражая народный протест против неаскетической жизни «толстобрюхих» и «толсторожих» (291) духовных феодалов, для которых, как писал Аввакум, «богом» стало их «чрево»

<sup>27</sup> Увещание старообрядцам в утверждение в надежду действия и любви евангельския. СПб., 1765 (далее: Увещание), л. 95 об.

<sup>28</sup> Там же, л. 99.

<sup>29</sup> Д. И. Иловайский. Окончание дела о Никоне и начало раскола — Кремль М., 1904, № 19—20, стр. 6.

<sup>30</sup> Н. М. Никольский, стр. 163

<sup>31</sup> Н. С. Сарафанова, стр. 390

(318). Это был тот самый «плебейский» аскетизм, который, как указывал Ф. Энгельс, «мы обнаруживаем во всех средневековых восстаниях, носивших религиозную окраску, и в новейшее время на начальной стадии каждого пролетарского движения».<sup>32</sup> Во-вторых, правильно отмеченное здесь «бунтарство» Аввакума вовсе не вступает в противоречие с его «кротостью», потому что проповедником «кротости» Аввакум не был. Его идеология носила не «кроткий» и не «пассивный», а очень активный, воинствующий характер. С полным основанием мы принимаем на вооружение нашей науки справедливые слова М. Горького о том, что Аввакум был «бунтарь-протопоп»<sup>33</sup> и что «язык, а также стиль писем протопопа Аввакума и „Жития“ его остается непревзойденным образцом пламенной и страстной речи бойца».<sup>34</sup> По словам А. Н. Толстого, «в омертвелую словесность, как буря, ворвался живой, мужицкий, полнокровный голос. Это были гениальные „житие“ и „послания“ бунтаря, неистового протопопа Аввакума».<sup>35</sup> Однако, повторяя эти точные и меткие оценки, мы должны задуматься над тем, что если сочинения Аввакума сохраняют такие выдающиеся качества до наших дней, то, очевидно, для своего времени они были «бунтарскими» не только по своему языку и стилю, но прежде всего по своему духу и содержанию.

Для того чтобы подойти к оценке идеологии Аввакума как идеологии «бунтаря» и «мужика», необходимо вообще остановиться на вопросе о том, какой социальный и тактический характер приобретало в изучаемый период движение раскола в его попытках сопротивления репрессивным действиям царской власти и церкви.

«Бунтарский», вооруженный протест раскола против царской внутренней политики наиболее ярко и сильно проявился в восьмилетней борьбе Соловецкого монастыря против царских войск (1668—1676 гг.), а также в попытке вождя раскола опереться на военную силу стрельцов (1682 г.), частично отразился в крестьянских войнах под руководством Степана Разина, а затем и Емельяна Пугачева. «Старообрядцы, — как отмечал К. В. Базилевич, — приняли деятельное участие в народных восстаниях XVIII века».<sup>36</sup> Однако это движение, как и всякое народное движение феодального периода, не могло выдвинуть прогрессивную программу политических преобразований, отличалось идеологической противоречивостью, отсутствием организационного единства, стихийностью, территориальной ограниченностью. Поэтому движение раскола далеко не всегда получало благоприятные возможности для вооруженной борьбы против органов государственной власти. Тем более внимательно должны быть изучены нашими историками неоднократные попытки такой борьбы, предпринимавшиеся народом, главным образом на южных и северных «украинах» Московского государства.

В исторической литературе отмечалось, что распространение раскола среди казачества, в особенности среди казачьей бедноты, вызвало значительные военные действия на Дону. Эти события получили религиозно-повстанческий характер потому, что они опирались на хорошую военную организацию казачества.<sup>37</sup> Меньшее внимание историков привлекало дви-

<sup>32</sup> Ф. Энгельс, стр. 377

<sup>33</sup> М. Горький. Собрание сочинений, т. 29 М., 1955 (далее М. Горький), стр. 246

<sup>34</sup> Там же т. 27 М., 1953, стр. 166

<sup>35</sup> А. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. XIII М., 1949, стр. 362

<sup>36</sup> К. В. Базилевич, стр. 411

<sup>37</sup> В. Г. Дружинин. Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889, стр. 172—213, Н. М. Никольский, стр. 164—171

жение раскола в Поморском крае, за исключением не раз уже изучавшегося Соловецкого восстания.<sup>38</sup> Между тем поморский раскол приобретает для нас особый интерес, так как с этим краем многие годы (1664—1666, 1667—1682 гг.) была связана жизнь и литературная деятельность Аввакума.

«Бунтарский» характер раскола в Поморье в изучаемую эпоху выразился в нападении крестьянской раскольничьей общины, организовавшейся в Rogozерской пустыни, на церкви Пудожского погоста<sup>39</sup> и в создании раскольниками своеобразных крепостей в деревне Строкинской<sup>40</sup> и Палеостровском монастыре (при взятии обоих этих крепостей повстанцы после упорной обороны прибегли к самоожжению).<sup>41</sup>

Все эти факты свидетельствуют о том, что движение раскола в Поморском крае, так же как и на Дону, в ряде случаев приобретало повстанческий характер, сопротивление раскола царским войскам и администрации, равно как и представителям государственной церкви, было активным и нередко разрасталось до вооруженных столкновений.

Важно отметить, что сами современники указывают на непосредственную связь этого народного движения в Поморском крае с проповедью Аввакума и его соратников.

Будущий митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий постригся в Соловецком монастыре в 1677 г., сразу же после подавления там восстания, и поэтому, несомненно, хорошо знал местную обстановку. Впоследствии, сделавшись видным иерархом церкви и одним из активных борцов против раскола, он в своих посланиях (1696 г.) указал на живую преемственность между восстанием Степана Разина и соловецким восстанием и одновременно на связь последнего с учением Аввакума и его соратника попа Лазаря: «От оных же Аввакумовых и Лазаревых ... учеников прибегоша нещны ... на остров Соловецкий: и тако оную святую обитель ... возмутиша ... К тому же бесновательному их арменоподражательству прибегоша в тую же обитель окаяннаго богоотступника и чародея донскаго казака и атамана Стенки Разина с помощники-воры из Астрахани». <sup>42</sup> В другом месте Игнатий вновь подчеркивал, что с соловецкими монахами вместе «собрашася и разбойницы они, иже от богоотступникова дружества в Соловки прибегшии, донския, глаголю, казаки, обитель оную смутивше, затворившася во осаду». <sup>43</sup>

Игнатий правильно обратил внимание современников на то, что это объединение усилило политический и противогосударственный характер восстания: «А егда во обитель внидоша (разинцы, — А. Р.), тогда убо ... начаша быти во всем противны не токмо святой церкви хулами, но и благочестиваго царя не восхотевшие себе в государя имети». <sup>44</sup> Но царскому

<sup>38</sup> И. Я. Сырцов. Возмущение соловецких монахов-старобрядцев в XVII в. Казань, 1880, Н. А. Барсуков. Соловецкое восстание 1668—1676 гг. Петрозаводск, 1954.

<sup>39</sup> АИ, т. V, стр. 378, 388—389, 392.

<sup>40</sup> Там же, стр. 383, 388—389, 391.

<sup>41</sup> Е. В. Барсов. Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае М., 1868, стр. 170—171, ср. стр. 30—35, 141—142; АИ, т. V, стр. 253 и 256; Огразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Сообщил Хр Лопарев. — ПДП, т. 108. СПб., 1895, стр. 30—32 и 71; Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Казань, 1857 (далее: Игнатий Тобольский), стр. 18; Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольничьей брынской вере. М., 1745, лл 18—19 об Ср. также: История русской литературы, т II, ч. 2 М—Л, 1948, стр. 340—341.

<sup>42</sup> Игнатий Тобольский, стр. 138.

<sup>43</sup> Там же, стр. 141.

<sup>44</sup> Там же, стр. 138. Наблюдениям Игнатия придавали большое значение первые историки раскола еще в XVIII в. Так, П. Богданович писал, что «сонм» последовате-



правительству еще до посланий Игнатия был ясен именно такой социальный состав и образ действий повстанцев из отписок осаждавшего монастырь воеводы И. А. Мещеринова; в одну из них (1676 г.) были включены сведения перебежчика из монастыря старца Пахомия: «... а в монастыре заперлись и сели на смерть, здатуа же ни которыми образы не хотят, и стало у них за воровство и за капитонство,<sup>45</sup> а не за веру стоят, а в монастырь де в разиновщину пришли многие капитоны, черницы и белцы, из понизовых городов, те де их, воров, и от церкви и от отцов духовных отлучили; да у них же де в монастыре собралось московских беглых стрелцов и донских казаков и боярских беглых холопей и крестьян и разных государств иноземцев ... и всякому злу корень собрались тут в монастыре».<sup>46</sup>

Эти сообщения Игнатия Тобольского следует сопоставить с попытками самого Аввакума и его товарищей наладить связи с осажденным Соловецким монастырем.

Аввакум возлагал большие надежды на архимандрита Никанора, ставшего впоследствии одним из главных руководителей соловецкого восстания. Когда Аввакум в 1664 г. был возвращен в Москву из сибирской ссылки и обласкан царем, он застал церковь «вдовствующей», так как к этому времени патриарх Никон давно уже (с 1658 г.) покинул свой престол. Аввакум решил вмешаться в весьма острые вопросы внутренней государственной и церковной политики с тем, чтобы через посредство царя обеспечить обновление состава верховных церковных «властей» и таким путем начать ликвидацию никоновских реформ. Он подал царю «моленейцо о Сергии Салтыкове и о Никаноре, и о иных ко жребию святительскаго чина».<sup>47</sup> Текст этого письма Аввакума до нас не дошел, но известно, что оно (видимо, в копии) было отобрано при обыске 4 января 1666 г. у близкого Аввакуму раскольника Феокиста, причем в перечне отобранных у него рукописей по поводу этого документа указывалось: «... протопопова к великому государю роспись — хто в которые во владыки годятца».<sup>48</sup> По-видимому, первые два лица (Сергей Салтыков и Никанор) рекомендовались Аввакумом на выбор в качестве кандидатов на патриарший престол. Это «моленейцо» Аввакума вызвало гнев царя и послужило одной из главных причин его новой ссылки (на Мезень). По этому поводу сам Аввакум писал в челобитной царю: «... ныне скорбь к скорби постиже мя, —мню, маленькова ради моего моленейца к тебе, великому государю, о духовных властях, их же и нужно тебе, великому государю, снискать» (751).

В числе бумаг, отобранных у Феокиста, значилась и «отписка протопопа Аввакума об начале к архимариту Никанору на Соловки».<sup>49</sup> Из этого видно, что Аввакум завязал сношения с Никанором и Соловецким монастырем еще до восстания, рассчитывая, видимо, на эту знаменитую, хорошо вооруженную и очень богатую обитель как на реальную опору в своей борьбе против государственной церкви. Вполне естественно поэтому, что

---

лей Аввакума «умножился скоро при стечении черни, как пламень при бурном ветре, и, смутив во многих местах народ, захватил с помощью изменников астраханских из шайки Стеньки Разина пребогатой Соловецкой монастырь и обратил оной в свой вертеп» [Историческое известие о раскольниках, изданное вторично П(етром) Б(огдановичем). СПб., 1787, стр. 15—16; ср.: Андрей Иоаннов. Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разгласиях. СПб., 1794, стр. 10].

<sup>45</sup> Имеется в виду эсхатологическое учение раскольника Капитона; интересные сведения о Капитоне сообщает Игнатий Тобольский (стр. 96—97).

<sup>46</sup> Е. Барсов. Новые материалы для истории русского старообрядчества XVII—XVIII веков. М., 1890, стр. 122.

<sup>47</sup> Материалы, т. I, стр. 198—199.

<sup>48</sup> Там же, стр. 335—336.

<sup>49</sup> Там же, стр. 338.

когда соловецкое восстание началось, Аввакум попытался из пустозерской темницы восстановить свои связи с Соловками и, вероятно, с тем же Никанором. В 1669 г. он хотел направить в Соловки с письмами своего испытанного помощника бесстрашного юродивого Федора, который в это время жил на Мезени вместе с семьей Аввакума: «В Соловки-те Федор хотя бы подъехал, — писал Аввакум своей семье, — письма-те спрятав, в монастырь вошел, как мочно тайно бы, письма-те дал, и буде нельзя, ино бы и опять назад совсем» (916). В том же году и дьякон Федор писал из Пустозерска на Мезень Ивану, сыну Аввакума, чтобы он, получив составленную им от лица всех четырех пустозерских «соузников» полемическую книгу «Ответ православных», дал переписать ее «верным человеком» и «добрым письмом»; а затем эту книгу, как писал Федор Ивану, «в Соловки пошли и к Москве верным».<sup>50</sup>

Аввакум понимал противоправительственный характер соловецкого восстания и не раз с глубоким сочувствием говорил о нем: «А ныне и Соловки в осаде морят, пять лет не едчи» (811) — или: «В осаде сидят семь годов милые, алчни и жадни, наги и боси, терпят всякую нужду ради веры православныя» (522—523). Провиденциально связывая подавление соловецкого восстания (22 января 1676 г.) с последовавшей за ним через неделю смертью царя Алексея Михайловича (30 января), Аввакум старался возвысить значение этого восстания в глазах современников до события общегосударственной важности. По его словам, царь, «яко бог века сего взимаяся гордостию, но Соловецкой монастырь сломил гордую державу его. В которой день монастырь истнил, о тех днях в той день и сам исчез»<sup>51</sup> Аввакум развивал эту идею в устрашающие читателей картины будто бы имевшего место предсмертного раскаяния и осуждения царя, который «расслаблен бысть прежде смерти и прежде суда того осужден, и прежде бесконечных мук мучим».<sup>52</sup> В отчаянии обращается царь к якобы «явившимся» ему соловецким старцам: «Господие мои, отцы соловецкие, старцы! отродите ми, да покаюся воровства своего, яко беззаконно содеял, отвергся христианския веры . . . и вашу Соловецкую обитель под меч подклонил, до пяти сот братии и большеи. Иных за ребра вешал, а иных во льду заморозил».<sup>53</sup> При этом, добавляет Аввакум, у царя «изо рта и из носа и из ушей нежид (сукровица, гной, — *А. Р.*) течет, бытто из зарезанные коровы И бумаги хлопчатые не могли напасться, затыкая ноздри и горло».<sup>54</sup> Царь «кричит, умирая: „Пощадите, пощадите!“». На вопрос никониан: „Кому ты . . . молился?“, он говорит: „Соловецкие старцы пилами трут мя и всяким оружием, велите войску отступить от монастыря их!“».<sup>55</sup> Но было уже поздно, потому что осажденные, как замечает Аввакум в заключение, «в те дни уже посечены быша».<sup>56</sup>

Этот сюжет был общим достоянием пустозерских узников. Воспроизводя аналогичные картины, Федор добавлял, что царь обращался с предсмертной молитвой к «новым преподобном ученикам соловецким»,<sup>57</sup> и, следовательно, здесь речь шла о «явлении» ему не канонизированных основателей монастыря Зосимы и Савватия, а современников — руководителей ссады. Рассказывая внимающим ему «со ужасом» придворным об этом

<sup>50</sup> Я Л Барсков, стр 68—69

<sup>51</sup> Послание всем «ищущим живота вечнаго»: Житие, стр. 279.

<sup>52</sup> Совет святым отцам преподобным Житие, стр 255 (далее Совет)

<sup>53</sup> Там же

<sup>54</sup> Там же

<sup>55</sup> Там же

<sup>56</sup> Там же

<sup>57</sup> Материаль, т VI М, 1881, стр 219

идении, царь, по словам Федора, добавлял: соловецкие старцы «растирают вся кости моя и составы тела моего пилами намелко, и не быти мне живу от них. Пошлите гонца скоро и велите войску отступить от монастыря их. Бояре же послаша гонца скорого, по повелению цареву. Но в то время самая болезнь его взят бысть монастырь и разорен»<sup>58</sup> Федор вспоминает здесь о главе восставших Никаноре, к которому писал Аввакум «и Никанор, преподобный архимандрит и многолетний старец, иже и отец (духовный, — А Р) бе ему, царю Алексею, и той замучен разными муками во едином часе от стрелецкого головы Ивана Мещерского (И А Мещеринова, — А Р.)»<sup>59</sup> Далее Федор рассказывает о том, как царский гонец будто бы встретил на пути гонца от воеводы Мещеринова, ехавшего с известием о взятии монастыря, и оба гонца «без пользы» вернулись «каждо во своя» «Царь же потом скоро скончася недобре И по смерти его той же час гной злосрадный изыде из него всеми телесными чувствами, и затыкающе хлопчатую бумагою, и едва возмогоша погребсти его в землю»<sup>60</sup>

Перед нами, несомненно, народная легенда, которую Аввакум и Федор подхватили в начале ее образования и, может быть, частично обработали. Они, вероятно, обменивались мнениями об этой легенде, обсуждали ее в кругу пустозерских «соузников», а затем, несколько расходясь в деталях, в полноте и стиле изложения, включили ее в состав своих полемических сочинений.

До нового времени дошла народная песня об осаде Соловецкого монастыря,<sup>61</sup> в которой действует воевода «князь Пещерской»,<sup>62</sup> который берет монастырь и расправляется с повстанцами. В конце песни говорится, как «в темну ноцьку» приходят к царю «Олексею-то свет-Михайловицу» два старца,<sup>63</sup> они «хотят-то его убити, руки, ноги да отпилити» и просят его не разорять «старой веры». Царь в страхе посылает «гонцев-то скоро, солдат-ов», чтобы снять осаду. Гонцы встречают в Вологде воеводу (видимо, возвращающегося после взятия монастыря). В заключение поется о том, что воевода «разболелсэ» и «в худой-то боли скончалсэ», а царь «за воеводой собиралсэ, Житье своей жизнью скончалсэ» Когда царя понесли в церковь, «Потекло у его из ушей-то, Потекла у его всяка гавря; Иише уши-ти затыкали, Все хлопчатой белой бумагой».<sup>64</sup> Интересно отметить, что скazitели нового времени, точно так же как Аввакум и Федор, ясно сознавали политическую направленность этой картины: по словам А. М. Крюковой, от которой была записана эта старина, она была «запрещенная»<sup>65</sup> Приведенное нами сопоставление указывает на те идейные связи, которые тянулись от Аввакума к поморскому крестьянству.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> Там же, стр. 220

<sup>59</sup> Там же, стр. 200

<sup>60</sup> Там же, стр. 92

<sup>61</sup> А. В. Марков. Беломорские былины М., 1901, 40 (далее А. В. Марков), стр. 197—201

<sup>62</sup> Ср. выше у Федора аналогичную ошибку («Ивана Мещерского»), в действительности — И. А. Мещеринов

<sup>63</sup> В отличие от изложения Федора здесь уже, очевидно, подразумеваются традиционные Зосима и Савватий

<sup>64</sup> А. В. Марков, стр. 200—201 Последний мотив («потекло из ушей-то») ближе к рассказу Аввакума чем к рассказу Федора

<sup>65</sup> Там же, стр. 197, прим. 2

<sup>66</sup> А. В. Марковым была найдена также запись песни об осаде Соловецкого монастыря, относящаяся к 10-м годам XIX в. и принадлежавшая Устинье Крюковой, которая жила в Онуфриевской пустыни Мезенского уезда (А. В. Марков, стр. 469—472) Скazitели Крюковы вообще были связаны с раскольническим Онуфриевским скитом (там же, стр. 10) В конце XVII—начале XVIII в. Онуфрий и его ученики (на р. Керженце) были ревностными последователями Аввакума и хранили его сочинения.

Резко осуждая церковные реформы царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, Аввакум пытался поставить их в связь не только с *шведским восстанием*, но и с другими «*междуусобиями*» своего времени, в особенности с крестьянской войной под руководством Разина (1667—1671 гг.). Он рассматривал эти движения в числе всех тех грозных и опустошительных явлений, которые, как ему казалось, возникают по «*божьей воле*» в качестве наказания «за умножение беззакония грешных человек»,<sup>67</sup> и прежде всего за нарушение «старой веры». Источником этих «беззаконий» были царь и «*никониане*». С тех пор как были приняты «еретические уставы», — писал Аввакум в 1677 г., — много пагубы бывало: мор на всю землю, и сеча, и междуусобие, и кровь беспрестанно льется, за начальных игрушки» (470).<sup>68</sup> В других случаях Аввакум подробнее пояснял эту свою мысль: «С начала бляди сея нововводныя пагуба была всемирная при нашем зрении мором во всю землю Рускую ... во градах и селах пусто зделал бог. Таже кровопролитие с польскими. Таже междуусобие с Разиным ... яко звезд небесных и яко каплей дождевых толико пало глав человеческих». <sup>69</sup> Далее Аввакум еще больше расширял круг этих представлений: «Не явно ли то бысть в нашей России бедной? Разовщина, возмущение грех ради, и прежде того в Москве коломенская пагуба,<sup>70</sup> и мор, и война, и иная многа. Отврати лице свое владыка, отнеле же Никон нача правоверие казити, оттоле вся злая постигоша ны и доселе». <sup>71</sup> В этом изложении обращает на себя внимание характерная деталь: традиционное выражение «грех ради наших», при помощи которого, например, Афанасий Холмогорский объяснял повстанческое движение раскольников в 1682 г.,<sup>72</sup> Аввакум приводит здесь неполностью («возмущение грех ради»), считая, очевидно, что это возмездие последовало не за всеобщие «грехи», а, как сказано у него выше, лишь за преступления людей «начальных» (470), т. е. духовной и светской верхушки общества.

Называя народные восстания «междуусобиями», Аввакум дал им следующую обобщенную оценку: «А еже возвещает о мятежах межусобных, и то праведен суд божий».<sup>73</sup> Таким образом, в противоречивых представлениях Аввакума эти народные восстания выступали то как «праведен суд» — небесное возмездие царской и церковной власти за их действия, то как «пагуба», приносящая отечеству опустошение и кровопролитие. Все эти высказывания Аввакума не могли остаться не замеченными его читателями-современниками, противниками или сторонниками, а порой, очевидно, и участниками многих крупных и мелких народных восстаний, «бунтов» и «мятежей» этой эпохи.

---

среди которых, возможно, было и его послание, относящееся к вопросам раскольникового общинного уклада, где приводилась цитированная выше легенда. Таким образом прослеживаются истоки данной старины.

<sup>67</sup> Послание к Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне Житие, стр. 274.

<sup>68</sup> Аввакум имел в виду следующие события: «мор» — сильнейшая эпидемия чумы (1654 г.), «сеча» — длительные войны с Польшей (1654—1667 гг., с перерывами) и со Швецией (1656, 1657—1658, 1661 гг.).

<sup>69</sup> Послание к неизвестным. А. К. Бороздин. Протопоп Аввакум СПб., 1900, Приложения (далее: А. К. Бороздин), стр. 33, ср.: ГБЛ, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 115 об.

<sup>70</sup> Имеется в виду «разиновщина» и «медный бунт» — восстание посадских людей в Москве в 1662 г.

<sup>71</sup> Послание к Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне Житие, стр. 274.

<sup>72</sup> [Афанасий, архиепископ Холмогорский]. Увет духовный. М., 1682 (далее: Увет духовный), л. 54 об.

<sup>73</sup> ГБЛ, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 87.

Влияние проповеди Аввакума на поморских крестьян вскоре стало известно царскому правительству. Церковный собор 1681 г. учредил для борьбы с распространявшимся расколом несколько новых епархий, в том числе и обширную епархию Холмогорскую и Важескую, включавшую в свой состав, в частности, Мезень и Пустозерск.<sup>74</sup> Архиепископом Холмогорским был поставлен уже упомянутый Афанасий, в прошлом сам раскольник (видимо, даже сочинитель книги «Об антихристе и тайном царстве его»), а затем ревностный поборник интересов государственной церкви. Ему, по словам Семена Денисова, «лютейшему защитнику никоновых новшеств», было «весело и радостно» устраивать чудовищные пытки раскольников, «мучити благочестивыя мужи, их же множество имаю, горькими и лютыми казньми жития сего лишаше».<sup>75</sup> Этот «кроворадостный епарх»<sup>76</sup> и писатель (автор «Увета духовного» и других сочинений) воплощал характерное для этой эпохи единство литературно-полемической деятельности и инквизиторской практики. Сам Афанасий писал: «Безумных же раскольников никоими словами не возможно есть увещати, точию воловым остном<sup>77</sup> наказати их подобает».<sup>78</sup> Едва только Афанасий прибыл с такими намерениями в Холмогоры (18 октября 1682 г.), а это было всего через полгода после сожжения Аввакума в Пустозерске (14 апреля), как к нему стали поступать жалобы новопоставленных пустозерских попов на то, что местный «введенской церкви поп Андрей и тамошние жители . . . чинят церковный раскол, и к церкви божией и к отцем духовным на исповедь не приходят . . . и оттого в Пустозерском остроге и в принадлежащих тамо местах в мире (т. е. среди народа, — А. Р.) чинитца соблазн, и многие де тамошние жители чрез их раскол обратились в церковную противность и от церкви божией отлучились».<sup>79</sup> Пустозерские попы писали об этом Афанасию «многажды», с 1683 по 1691 г., поп же Андрей «взят был» в Холмогоры в дом архиепископа, где был «роспрашиван» и «в церковной противности винилса».<sup>80</sup>

Эти обстоятельства показались Афанасию настолько важными, что он не только подробно сообщил о них в Москву патриарху Адриану, но и послал боярского сына Ивана Никитина в Пустозерск «для сыску и поимки» всех этих раскольников. Однако Ивана Никитина ждало неожиданное и серьезное препятствие: движение раскола оказалось в Пустозерске, очевидно, настолько сильным, что сам местный воевода И. М. Леонтьев не решился выступить против него и, вопреки официальной просьбе к нему от архиепископа Афанасия об оказании Ивану Никитину всемерного содействия, «ему, Ивану, в сыску и в поимке церковных раскольников отказал и розыскивать не дал», что было уже прямым нарушением государственных законов. Сразу же вслед за этим сообщением о неповиновении воеводы Иван Никитин сообщил Афанасию и об идейном источнике возникшего движения: «А прежние де раскольники Аввакум и Лазарь с товарищи, которыхы сосланы в тот же Пустозерский острог, достальных жителей возмущаю, прельщают и в той своей прелести утверждают, и от того де тот Пустозерский острог с принадлежащими места душевне (духовно, — А. Р.)

<sup>74</sup> АИ, т. V, стр. 110.

<sup>75</sup> Семен Денисов. Виноград российский. М., 1906, л. 114 об.

<sup>76</sup> Там же, л. 115.

<sup>77</sup> Орудие для побуждения рабочего скота, бодец, рогатина.

<sup>78</sup> Увет духовный, л. 84 об.

<sup>79</sup> Александр Ивановский. К статье об актах холмогорского Спасо-Преображенского собора. — Архангельские губернские ведомости, 1869, № 15, 19 февраля (далее: А. Ивановский).

<sup>80</sup> А. Ивановский, № 15.

разоряютца до конца». <sup>81</sup> Как видно из этого документа, сила влияния проповеди Аввакума и его товарищей была такова, что эта проповедь и через девять лет после их казни ощущалась современниками почти как живая. Все эти сведения были включены в царскую грамоту, адресованную воеводе И. М. Леонтьеву, и, следовательно, вновь напомнили центральной государственной и церковной власти об Аввакуме и его влиянии на народные массы.

При рассмотрении данных о «бунтарском» характере движения раскола в Поморье во второй половине XVII в. и о связях Аввакума с этим движением необходимо не только учитывать «огромный темперамент» протопопа и его «полемический задор», <sup>82</sup> но и объективную социально-политическую значимость его идей для своего времени, когда классовая борьба протекала «под знаком религии» <sup>83</sup> Идеологический «бунт» Аввакума черпал свои силы из крестьянского движения, антифеодалного по своему социальному смыслу и раскольничьего по своей идеологической форме, и сам в свою очередь активно воздействовал на это движение.

Свое отношение к врагам и самый состав этих врагов Аввакум определял очень точно: «. . . никоно не боюся, — ни царя, ни князя, ни богата, ни сильна, ни дьявола самага!» (816) Обращаясь к «никонианам», он неоднократно писал «аще и умру, обличитель вам буду всегда» (820, 953) Сочинения Аввакума пересыпаны прямыми угрозами беспощадной расправы с высшими представителями государственной церкви и власти «Дайте-тко срок, — я вам и лутчему-тому ступлю на горло» (304), «всех бы вас, яко свиной, переколол», <sup>84</sup> «сам бы их пережег» (803), «всех вас развешаю по дуб(ь)ю» (633), «выдавлю я из вас сок-от!» (488) Считая себя «пророком» (234, 235), Аввакум мечтал уподобиться легендарному пророку Илье, который, по библейскому преданию, при помощи народа заколол 850 языческих пророков (Третья книга царств, XVIII, 40). Осуждая на расправу всю церковную иерархию сверху и донизу, Аввакум писал «Какovy митрополиты и архиепископы, таковы и попы наставлены. Воли мне нет, да силы, — перерезал бы, что Илья пророк, студных и мерских жрецов всех, что собак» (458). «Как бы мне мочь Ильи пророка, — мечтал он, — рсех бы еретиков тех, яко Илья, ножем переколол». <sup>85</sup> Аввакум возлагал надежды на нового царя Федора Алексеевича и в челобитной к нему просил: «А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илья пророк, всех перепластал во один день . . . Перво бы Никоно-того, собаку, разсекли бы начетверо» (769), ему, «большому-тому волку, хохлатой-той собаке, глаз вырву, нежели щенятам!» (949).

Аввакум постоянно грозил «никонианам»: «Тогда-петь не тужите, к(ак к) нам в руки попадете!» <sup>86</sup> Он предвкушал расправу с «никонианами» во время грядущего «страшного суда»: «. . . тогда-де бить бичем станем пестряков-те(х) воров; старух заставим бить, бабье то дело, до смерти не убьют, а глаза выстегают, да и в реку побросаем» <sup>87</sup> Но Аввакум мечтал о возможности такой последней схватки со своими противниками и в реальной жизни, еще до «страшного суда». При этом он дерзко присваи-

<sup>81</sup> Там же

<sup>82</sup> Н. К. Гудзий История древней русской литературы, изд. 6-е М. 1956, стр. 464, 470, 476

<sup>83</sup> Ф. Энгельс, стр. 360

<sup>84</sup> ГБЛ, собр. Г. М. Прянишникова № 61, л. 117

<sup>85</sup> Послание к Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне Житие, стр. 261

<sup>86</sup> ГБЛ, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 97 об.

<sup>87</sup> А. К. Бороздин, стр. 71

вал себе полномочия распоряжаться судьбой патриарха Никона и самого царя: «Я еще, даст бог, прежде суда-тово Христова взявше Никона разобью ему рыло ... Да и глаза-те ему выжолупаю, да и толкну ево взашей . А царя Алексея велю Христу на суде поставить. Того мне надобно шелепами (вид плети, — *А. Р.*) медянными попарить».<sup>88</sup>

Аввакум призывал народ к насилию над духовенством. Если ему самому надлежало, хотя бы в мечтах, расправляться с высшими представителями феодального лагеря — с царем и патриархом, то каждый крестьянин, по его мнению, должен был вступить в реальную борьбу со своим ближайшим врагом — местным «никонианским» священником. С этой целью Аввакум обращался к своим последователям с практическими советами: «Хотя и попа-та, врага божия, в воду-ту посадишь, и ты не согрешишь» (833), «а молебны-те в Москву-реку сажайте» (833), а когда придет поп во двор к крестьянину, «так ты во вратех-тех яму выкопай, да в ней роженья натычь, так он набрушится тут, да и пропадет. А ты охай, около ево бегая, бытго ненароком» (840).

В период напряженной общественно-религиозной борьбы все эти и другие подобные им суждения Аввакума не могли восприниматься его современниками, друзьями и врагами, иначе, как призывы к активному сопротивлению властям церковным и государственным. Проповедь Аввакума отличалась откровенной ненавистью к феодальной верхушке общества. Во всей древнерусской литературе нет другого такого столь резкого и яркого, страстного и прямого, часто персонально конкретизированного, народного по своим идейным позициям обличения высших представителей господствующего класса, какое мы находим у Аввакума.

Антифеодальный характер движения раскола на данном его этапе, выразившийся нередко в вооруженной борьбе с царскими войсками, так же как и боевой характер проповеди Аввакума как виднейшего идеолога раскола были таковы, что перед Аввакумом, считавшим себя «посланником» самого Христа (405, 419, 829, 836, 863), возникала сложная проблема: каким образом можно сочетать свои призывы к ненависти, борьбе и насилию по отношению к «никонианам» с важнейшей для христианства и столь удобной для феодалов евангельской проповедью необходимости любви даже к врагам своим?

Аввакум неоднократно развивал мысль о том, что по существу «никониане» вовсе не враги ему лично: «Диявол между нами разсечение положил, а оне всегда добры до меня» (53). Иногда он даже предлагал своим сторонникам: «Не станем мы на никониан тех гневаться, но на диявола» (446). В своих отвлеченно-моралистических рассуждениях Аввакум признавал в полном соответствии с христианской догмой, что «божия премудрость» есть «любы, милость, мир, долготерпение, благодсть, милосердие, вера, кротость, воздержание» (492). Однако все эти принципы христианской морали в конце концов оказывались, с точки зрения Аввакума, никак не применимыми к «никонианам», потому что «никониане», отступив от «старой веры», вообще перестали быть христианами и стали их угнетателями: «Враги они богу и мучители христианом, кровососы, душегубцы» (821). В такой форме в конечном итоге осознавались Аввакумом социальные противоречия его эпохи. Отсюда и следовал категорический вывод Аввакума, предлагавшийся им как наставление ученикам и разрешавший возникшее в ходе борьбы противоречие между стремлением к активному протесту и евангельским требованием смирения: «Своего врага любви, а не

<sup>88</sup> В И Малышев Два неизвестных письма протопопа Аввакума — ТОДРА, т. XIV, стр. 420 Ср. вариант ГБЛ, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 97—97 об.

божия, сиречь еретика и наветника душевнаго, уклоняйся и ненавиди, отрицайся его душою и телом; а еще кто не богоборец и не еретик досаждает ти, такового любить подобает по господни заповеди . . С еретиком какой мир? Бранися с ним и до смерти» (493).<sup>89</sup> Очень характерно, что для пояснения этих отношений раскольников с «никонианами» Аввакум прямо перенес толкуемую им проблему из сферы религиозной в сферу социальную: «Вонми, — по человеку реку: еще кто друг будет цареву врагу, како может царь того любить? Никакоже И боляре не станут любить. Также и божию врагу кто друг будет, како бог его возлюбит? Никакоже» (820—821).

Становится ясным отсюда, что истолкование данного евангельского завета развивалось Аввакумом субъективно, в характерном для его идеологии направлении деления общества на два враждующих религиозных лагеря («никониане» и «христиане»), а объективно — в интересах народного движения любить следовало только врага личного — единоверца, а ненавидеть следовало «еретика» — врага общественного.

Социальная направленность этих толкований Аввакума подтверждается и тем интересным обстоятельством, что лагерь «никониан» выдвинул против раскольников точно такие же толкования и в таких же формулировках. Так, патриарх Иоаким писал: «Подобает их (раскольников, — *А. Р.*) весма, яко врагов божиих, ненавидети и милосердия им, яко противникам святых церкви никакже являти».<sup>90</sup>

\*

Социальное значение борьбы раскола в XVII в. с государственной церковью как могучим оплотом феодально-крепостнического строя было не маловажным. Аввакум и его соратники стремились по мере возможности подорвать духовное и социальное влияние господствующей церкви на народ. Негативная сторона их антицерковной проповеди была сильна и выразительна. Аввакум, например, смело бросал обвинение в лицо высшим церковным иерархам: «храм вашего священства подобен разбойничу вертепу!» (970), церковь никонианская похожа на «волчью пещеру, идеже жилище бесом» (822), «никониане», по его мнению, разрушили церковь — «Ну и церковь-ту под гору совсем!» (488).

Русская церковь, как освященное средневековой традицией и бдительно охраняемое государственной властью место «священнослужения», сделавшись «никонианской» церковью, утрачивала в представлениях Аввакума всякое значение. В условиях общественно-религиозной борьбы и жестоких гонений, как писал Аввакум, «коли уж нужда стала, и изба по нуже церковь» (939). Сам Аввакум первым в практике раскола еще в 1653 г., в самом начале никоновских реформ, демонстративно ушел из привилегированной Казанской церкви на московской Красной площади и, многозначительно вспоминая при этом как прецедент «изгнание великаго светила Златоустаго», устроил всенощное богослужение «в сушиле», т. е. в сарае, причем прямо посылал своих сторонников созывать прихожан «от церкви в сушило».<sup>91</sup> В пустозерской ссылке, как писал ближайший друг Аввакума — старец Елифаный, церковь для первоучителей раскола сделалась

<sup>89</sup> Н. К. Гудзий Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление [Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения] Academia [М., 1934], стр. 37.

<sup>90</sup> Иоаким, патриарх Московский] Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников М., 1683, октябрь (далее Слово благодарственное), лл. 95—96.

<sup>91</sup> Материалы т. I стр. 21—31.



«земляная» темница одна темница — «то и церковь, то и трапеза, то и заход»<sup>92</sup> Аввакум красочно описывал в своем «Житии», как он совершал богослужение во время сибирского похода в «полку» воеводы А. Ф. Пашкова, не пользуясь услугами церкви «А в санях едучи, в воскресныя дни на подворьях всю церковную службу пою, а в рядовыя дни, в санях едучи, пою» (47). Стараясь найти управу на жестокого воеводу, Аввакум «в куст зашел, ко богородице припал» (180). Такие условия многолетних ссылок не только укрепили объективно-отрицательное отношение Аввакума к государственной церкви, но и подготовили субъективную возможность для него в принципе отказаться от церкви как обязательного и «освященного» места богослужения и перенести это «действие» в народный быт, в любую «избу», «в куст» и т. п. Подобная бытовизация церкви сопровождалась идеологическим тезисом о том, что церковь это «не стены, но человеки» (455). Таким путем создавалось представление, будто бы церковь — это народ, «христиане», следующие «старой вере». Стремление во что бы то ни стало отказаться от церкви государственной возрождало в сознании Аввакума идеализируемые им евангельские и патристические представления о том, что должна существовать только «церковь одушевленная, внутрь твоя красота, еже есть в сердцы твоем. И господь рече. внутрь нас царство небесное» (456); ему казалось, что каждый праведник «веселится, всегда царство небесное имея в себе» (436).

В условиях московского дворянско-крепостнического государства второй половины XVII в., когда догматы церкви были «одновременно и политическими аксиомами»,<sup>93</sup> такие идеологические позиции раскола с точки зрения представителей господствующего класса были равносильны отрицанию церкви вообще, потому что они объективно выражали стремление демократических слоев к духовному обособлению и ослаблению своей зависимости от официально-феодальных форм церковной идеологии. Церковь в эту эпоху выступала «в качестве наиболее общего синтеза с наиболее общей санкцией существующего феодального строя»,<sup>94</sup> и поэтому ожесточенная борьба раскола с государственной церковью приобретала социально-политический по своему содержанию и антифеодальный по своей направленности характер.

Тесную связь и взаимную обусловленность социально-политических интересов господствующей церкви и феодального государства вполне понимали современники Аввакума — идеологи этой церкви и полемисты против раскола. Так, архиепископ Афанасий Холмогорский писал: «Ибо в церкви есть видети общий смысл всего народа и государства. . . Тамо вси людие архиерейскому руководству и царского величества самодержавству и повелению их последователи».<sup>95</sup> Эта же идея внушалась в увещании к народу от имени патриарха Иоакима: «. . . во благочестии и в послушании церковном пребывайте и царскому величеству, яко повелевают божественныя писания, повинуйтесь и почитаете».<sup>96</sup> Тут же это рассуждение подкрепилось традиционной формулой «писания»: «Бога бойтесь, царя чтите!»<sup>97</sup> Раскольники же «дерзнуша . . . отступлению от святыя церкви учити. И се явно, понеже ради возмущения государства сие сотвориша».<sup>98</sup> Из этого видно, что движение раскола, направленное в первую очередь против госу-

<sup>92</sup> Я. Л. Барсков, стр. 254. Заход — отхожее место.

<sup>93</sup> Ф. Энгельс, стр. 360.

<sup>94</sup> Там же, стр. 361.

<sup>95</sup> Увет духовный, л. 8—8 об.

<sup>96</sup> Там же, л. 74.

<sup>97</sup> Там же. Цитата из первого соборного послания апостола Петра, II 17.

<sup>98</sup> Там же, л. 88 об.—89.

дарственной церкви, представителями этой церкви расценивалось как движение противогосударственное.

Поэтому иерархи церкви в полемике с расколом стремились доказать, что все церковные установления теснейшим образом связаны с царской властью. Протестуя против раскольничьих представлений о демократической церкви и как бы перекликаясь с приведенными выше суждениями Аввакума, Афанасий Холмогорский писал: «И понеже церковь святая не в кутках устроена и вера православная ... не в кустах утверждается и не от малоумных людей, и чины церкви и благопреданный обычай не в лесу и щелях содержатся и действуемы суть».<sup>99</sup> Но все это, по Афанасию, делается «при царского величества державе и при пастырстве российского архиерейства».<sup>100</sup>

Князья русской церкви усматривали опасность движения раскола прежде всего в том, что оно прививало народу в этот период стремление к «самовольной» переоценке существующих общественных и церковных порядков. По этому поводу Афанасий Холмогорский писал так: «Самозаконнии же, и своеобычнии, и самовольнии человецы ... зле творят ... всякая злая вещь от самозаконных злых человек быша и бывают ... Всем убо есть разумно сие, яко кто паде в кий либо грех — самозаконный. Кто брань воздвиже — самозаконный. Кто смущение и в людех крамолу сотвори — самозаконный и своевольный ... И кто святую церковь презирает и ей не покоряется — все самозаконный».<sup>101</sup> В этой характеристике раскола, как видим, тесно переплетаются и объединяются мотивы социально-политического и церковного «своеволия». Такую же опасность антицерковных действий раскольников, осуществляемых ими «по своей воле», отмечал Игнатий Тобольский; они, по его словам, ругают церковь «в бесновании своем и по своей воли, якоже кому похотелось есть, тако святую православную христианскую веру и ругают, и по своей воли, что хотят, все творят злое».<sup>102</sup> «Кто суть ругатели, — вопрошал Игнатий, — и по своей воли, кроме церковного предания ходящи, аще не они ... и кто суть ложнии учителя, сиречь сами ся поставиша во учителя, не имуще нещие мало причетническаго достоинства...?».<sup>103</sup>

Сильвестр Медведев оставил в своих воспоминаниях живые картины того, как на практике в 1682 г. проявлялось такое «своеволие». «Раскольники, — писал он, — такое дерзновение взяли, невежды ничтоже знающие и грамоте не умеющие, по улицам и по площадям в царствующем граде Москве, яко некакие проповедники ходяще, людей простых учили: чтобы люди в церковь святую не ходили, всякия святыни от церквей и молитв от священников не принимали, будто вся церковь осквернена».<sup>104</sup>

По словам Афанасия Холмогорского, раскольники «рекоша: несть веры в российской церкви».<sup>105</sup> В 1682 г., сразу же по воцарении Иоанна и Петра, как писал Афанасий, произошла новая вспышка движения раскола: «... паки ненаказанныи ... злии раскольницы возбеснеша. Паки ис кустов и от ветров их же собра сатана на непорочную церковь».<sup>106</sup> Раскольники вновь «глаголаша и писаша: не ходи в церковь, не кланяйся иконам, не

<sup>99</sup> Там же, л. 72 об.

<sup>100</sup> Там же, л. 73.

<sup>101</sup> Там же, л. 3—3 об.

<sup>102</sup> Игнатий Тобольский, стр. 33.

<sup>103</sup> Там же, стр. 31.

<sup>104</sup> [И. Сахаров]. Записки русских людей. СПб., 1841, Записки Сильвестра Медведева (далее: С. Медведев), стр. 18.

<sup>105</sup> Увет духовный, л. 65 об.

<sup>106</sup> Там же, л. 54.

приемли никаких святынь и молитв от церкви ... несть нигде на свете благочестивыя веры, ни в Греции, ни в коих странах, ниже во всей Российской державе, несть нигде чистыя церкви». <sup>107</sup> По мнению Афанасия, «откели же прият ... российская земля святое крещение, тому лет семьсот, таковых явных мятежников, и отступников, и хульников на святую церковь . . не бывало». <sup>108</sup>

Патриарха Иоакима особенно тревожила развивавшаяся в такой обстановке неслыханная свобода и бесстрашие народных суждений Раскольники, как он писал, «богохульныя словеса свободными гласы без всякого страха глаголаху и церковь святую не церковь нарицаху». <sup>109</sup> Афанасий Холмогорский писал, что раскольники «прелестным басням» учили «без всякого страха и опасения». <sup>110</sup> Такую же оценку действиям раскольников давал Игнатий Тобольский: по его словам, Никита Пустосвят с товарищами в Москве на Лобном месте «кричаху к народу и вредословяще православную нашу веру без всякого страха» <sup>111</sup>

Индивидуальный протест раскольников против государственной церкви часто приобретал характер буйный и самоотверженный. Епископ Питирим в 1721 г выразительно описывал обычные случаи такого протеста: «... егда кого от таковых противников приводяху пред патриарха, или пред архиереа, или пред иереа и повелеваху ... целовати евангелие ... тогда онии развращении, яко бесноватии, яко идолопоклонницы, на патриарха, и на архиереа и на попа ... плюваху, браняху, порицаху антихристом, тако плюваху на евангелие, и на крест, и на иконы и прочия вся святая таинства различно безчестили и ругали». <sup>112</sup> Точно такие же акты раскольничьего «бунта» почти за полвека до Питирима описывал Аввакум, но он, разумеется, оценивал их как высокие подвиги: «И егда тех людей имают звери, никонияне-кровососы, и во грады, и в приказы приводят, и от мучителей искушаемы бывают, велят им, рабом Божиим, во церквах и в приказах поклоняться иконам, они ж диявола и их, угодныков дияволских, никониян не тешат, не кланяются иконам и твердо стоят до смерти мучими и биими сице зело, зело творят добре и правилне» (891). Поэтому не случайно тот же Питирим указал и источник описанного им сопротивления раскольников: «Обращаясь к раскольникам своего времени, он писал: «и от такого возмущения и учения еретиков и возмутителей, от Лазаря, от Никиты, от Аввакума и от прочих им подобных ... и до вас всех разных толков дойде». <sup>113</sup>

Протест раскола против государственной церкви запечатлелся в образных народных речениях. Еще в 1653 г. ученики Аввакума говорили. «и конюшня-де иные церкви лучше». <sup>114</sup> Эти представления оказались устойчивыми: в 1682 г. Никита Пустосвят «с товарищами», по свидетельству Сильвестра Медведева, «церкви называли хлевинами и анбарами и иными непотребными словами», <sup>115</sup> а по словам патриарха Иоакима называли их «простыми хранинами и конскими стоялищи», <sup>116</sup> по Афанасию Холмогорскому — «простыми хранинами и анбарами и хлевами» или «простыми

<sup>107</sup> Там же, л 54 об—55

<sup>108</sup> Там же, л 242 об

<sup>109</sup> Слово благодарственное, л 43

<sup>110</sup> Увет духовный, л 58

<sup>111</sup> Игнатий Тобольский, стр 152

<sup>112</sup> Пращица духовная СПб, 1721, л 408

<sup>113</sup> Там же

<sup>114</sup> Материалы, т I, стр 31

<sup>115</sup> С Медведев, стр 20

<sup>116</sup> Слово благодарственное, стр 39

храминами и хлевинами»; <sup>117</sup> Питирим также жаловался на то, что раскольники «наименовали бо святую церковь конским стоящим, овошным хранилищем и вавилонскою блудницею». <sup>118</sup> Дмитрий Ростовский не только повторял слова о том, что раскольники называют церкви «пустыми храминами и хлевами», <sup>119</sup> но и пытался в меру своих знаний проследить истоки этих антицерковных идей в русских реформационных движениях прошлого: «... разве токмо некия ереси мало проявляхуся и хуляху церкви святых, простыми их храминами и хлевами нарицающии, какови бяху от Пскова стриголники ... от великаго же Новаграда новии жидове, а ныне тацци суть брыняне (раскольники, — А. Р.) хулителю церквей божиих, учащие народ не приходити к церквам на молитву». <sup>120</sup>

\*

Для социально-политической оценки идейной позиции Аввакума и современного ему движения раскола большую ценность представляют те характеристики этого движения, которые на протяжении многих лет давались ему в печати его крупнейшими идейными противниками — защитниками интересов государственной церкви и царской власти. Эти характеристики не были неизменными, их социальное содержание постепенно углублялось, а полемический накал возрастал по мере развития самого движения раскола и вызванной им общественной борьбы.

Первоначально оценка раскольников со стороны иерархов церкви носила несколько отвлеченный характер — они осуждались как «невежды», не способные понять всей мудрости и целесообразности реформ патриарха Никона. Первым в печати такое мнение выразил Епифаний Славинецкий <sup>121</sup>

В этот период, действительно, споры вокруг только что начавшихся реформ Никона носили внутрицерковный обрядово-богословский характер и социальные основы протеста против них оставались скрытыми от самих его носителей.

Такая характеристика раскола со стороны правящих феодальных кругов продолжала в основном держаться и на соборе 1666—1667 гг., в оформлении материалов которого принимал непосредственное участие Симеон Полоцкий. Созванный царем Алексеем Михайловичем этот «святой» собор, а по оценке Аввакума — «лукавая сонмища» (275), с прибытием в Москву двух «всеенских» патриархов Паисия Александрийского и Мелетия Антиохийского, ряда греческих митрополитов и епископов и всех крупнейших иерархов русской церкви, был таким представительным церковным собранием, какого никогда не бывало в России ни до него, ни впоследствии. В опубликованном в 1667 г. в составе «Служебника» и распространенном по всем русским епархиям сборником «Свитке» были всенародно объявлены имена преданных проклятию, но смело стоявших на своем вождей раскола: «... а та клятва и проклятие ... возводится ныне точию на Аввакума, бывшего протопопа, и на Лазаря попа, и Никифора, и Епифанца чернца солосвецкаго, и Феодора диякона, и на прочих их единомысленников и со-

<sup>117</sup> Увет духовный, лл 12 об, 142

<sup>118</sup> Пращица духовная, л. 11.

<sup>119</sup> Дмитрий Ростовский Розыск о раскольнической брынской вере, л 94  
Еще раньше Дмитрия Ростовского попытки установить подобные истоки еретических взглядов раскольников предпринял Игнатий Тобольский (Игнатий Тобольский, стр 165—166 и др), данная проблема требует специального изучения

<sup>120</sup> Дмитрий Ростовский Розыск о раскольнической брынской вере, л 96

<sup>121</sup> Скрижаль М. 1655, стр 13—14, 15

ветников их, дондеже пребудут в упрямстве и непокорении».<sup>122</sup> Публикация этого приговора, а в особенности следовавшие за ним казни и ссылки осужденных во многом способствовали популяризации этого движения

Но собор не только проклял всех раскольников и предал «градскому суду» их виднейших представителей. Он твердо решил оградить все новые церковные установления, отвечавшие социальным и идеологическим интересам господствующего класса, от обсуждения и критики их со стороны представителей демократических слоев общества. Поэтому официальное решение собора декларировало идею о том, что вопросы веры составляют привилегию людей избранных. В частности, по поводу книги «Скрижаль», оправдывавшей никоновские реформы, в соборном «Свитке» говорилось «Не всякому человеку прилично есть такую богословную книгу прочитати, токмо искусным таинственником, и ученым, и разумнейшим подобает такую книгу имети и прочитати. Невежди же, аще будут прочитати, то неискуством своим и неучением разум свой токмо будут потопляти и постраждут, яко же пострада и Никита поп, Лазарь, Аввакум и прочии невежди».<sup>123</sup>

Эти позиции идеологического аристократизма, ярко воплотившиеся в метафорическом образе «потопления» невежд-раскольников в богословских глубинах, впоследствии еще настойчивее отстаивал Симеон Полоцкий в своем противораскольничьем «Слове о писании божественном».<sup>124</sup>

Возвращаясь к решениям собора 1666—1667 гг., заметим, что в соборном «Свитке» в отличие от той абстрактной характеристики раскола, которая была дана Елифанием Славинецким, появляется новая мысль, содержащая оценку этого движения как движения социального и прежде всего антицерковного. Эти «невежды», как сказано в «Свитке», «возмутиша народ буйством своим и глаголаша: церкви быти не церкви, архиереи не архиереи, священники не священники, и прочая их таковая блядения».<sup>125</sup> В такой форме было впервые выражено основное противоречие между расколом и церковной властью, а через нее и властью государственной

Эта последняя формула («церкви быти не церкви. . .») через пятнадцать лет, по мере развития движения раскола, получила новое и весьма существенное политическое и социальное видоизменение. В июле 1682 г., во время знаменитого «спора о вере» между руководителями государства и церкви,<sup>126</sup> с одной стороны, и руководителями раскола во главе с Никитой Пустосвятом, с другой, царица Софья прервала чтение раскольничьей челобитной и сама раскрыла тот политический характер взглядов раскольников, который выражался в упомянутой, внешне будто бы только церковной формуле. «София же царица разгневася, — писал участник дискуссии Савва Романов, — и скочи с престола, и нача со слезами глаголати: „Аще ли Арсений (Арсений Грек, — А. Р.) и Никон патриарх еретики, то и отец (царь Алексей, — А. Р.) и брат наш (царь Федор, — А. Р.) таковыя же были, такожде и нынешнии цари — не цари (Иоанн и Петр, — А. Р.), и патриархи — не патриархи, и архиереи — не архиереи суть. Мы сея хулы нетерпим слышати, пойдем вси из царства вон“».<sup>127</sup> Важно отметить, что

<sup>122</sup> Службеник с соборным свитком М, 1667, ноябрь (далее Службеник), л 13 об

<sup>123</sup> Там же, л 13

<sup>124</sup> Симеон Полоцкий Вечера душевная М, 1683, Приложения слов на раз личные нужды, лл 4—4 об, 5 об

<sup>125</sup> Службеник, л 1 об

<sup>126</sup> На этом собрании присутствовали царица Наталья Кирилловна, царевны Софья Алексеевна, Мария Алексеевна, Татьяна Михайловна, ряд бояр и князей, патриарх Иоаким, 11 митрополитов, 6 архиепископов, 2 епископа и другие представители государственной церкви

<sup>127</sup> Три челобитные, стр 124—125

выдвинутое расколом, в частности и Аввакумом, обвинение всей государственной церкви, патриархов и самих царей в еретичестве было понято руководителями государства в плане политическом и, по существу, привело участников движения к необходимости прямого выбора: либо полного подчинения церковной и царской власти, либо полного разрыва с ней.

Политические оценки раскола еще более развиваются в печатных сочинениях патриарха Иоакима и архиепископа Афанасия Холмогорского. Патриарх Иоаким в своем «Слове на Никиту Пустосвята» не вступал с раскольниками ни в обрядовые, ни в догматические споры. Для него гораздо важнее было подвергнуть разоблачению и критике политический характер их деятельности. Поэтому в его писаниях и характеристика «невежд», посягнувших на прерогативы господствующей церкви, становится еще более определенной, чем раньше. По словам Иоакима, «раскольники» прежде всего «в безумных своих письмах укоряют и безчестят, во-первых, благочестивых наших царей, блаженных памяти ... Алексея Михайловича и сына его ... Феодора, такжеже преждних святейших Никона, Иоасафа, Питирима патриархов ... и ныне нашу мерность (т. е. самого Иоакима, — А. Р.), и всех архиереев ... и называют всех еретиками, яко не нам точию противятся, но самому богу».<sup>128</sup> Для Иоакима, как и для других князей церкви, проблема раскола была в первую очередь связана с проблемой сохранения своей власти. Существенно было то, что раскольники «уже в церкви хотят чины уставляти, им же не вверится правление, управляти тщатся и поносят и нас укоряют».<sup>129</sup> Если же «простолюдин, сиречь, простой человек», как писал Иоаким, укоряет священника — «да естъ анафема», «невеждам» нельзя «чинов и указов ... уставлявати».<sup>130</sup> Создавшееся в государстве положение Иоаким признавал серьезным. При этом он различал интересы государственной власти и церкви, с одной стороны, и интересы движения раскола, с другой: «А се уже яко бы в нашей церкви и в великом государстве несть начальника, что из лесу и ис кустов приходяще враги божи, не имуще чем кормитися ... беззаконию и от церкви отступлению учат».<sup>131</sup>

Если во время собора 1666—1667 гг. речь шла о недопущении «невежд» к толкованию реформ Никона и богословских проблем вообще, то теперь, в 1682 г., руководителям государственной церкви приходилось принимать суровые меры против стремлений раскольников вмешаться в дела церковной администрации и политики. Афанасий Холмогорский старался доказать незаконность этих претензий раскольников. «Почто всуе мятеся, — писал он в «Увете духовном», — почто, о, злии, беснуетеса, почто прельщаете народ? Несть ваше разумение сие, несть ваше во святей церкви чины уставляти, яко в сие не призываетеса. Почто хочет кто воеводство учинен в воех?».<sup>132</sup> Стараясь отстаивать нерушимость сословных принципов феодально-крепостнического общества, Афанасий опирался на авторитет легендарного апостола Павла, поскольку в эту эпоху в России библейские тексты все еще сохраняли «силу закона».<sup>133</sup> Он отметал попытки раскольников «чины уставляти» и писал: «Довольно убо всякому и в своем звании пребыти, по святому апостолу, в нем же кто призван бысть, в том

<sup>128</sup> Иоаким, патриарх Московский. Слово на Никиту Пустосвята. Пространная редакция. М., 1682, июль, лл. 5 об.—6.

<sup>129</sup> Там же, л. 24 об.

<sup>130</sup> Там же, лл. 24 об., 29 об.

<sup>131</sup> Там же, лл. 29 об.—30.

<sup>132</sup> Увет духовный, л. 246 об.

<sup>133</sup> Ф. Энгельс, стр. 360.

да пребывает». <sup>134</sup> На этой основе Афанасий грозил расколу: «Аще кто во ино служение не зван подымает гордостный рог, сломит его господь бог вскоре». <sup>135</sup> Но больше он надеялся на власть царя, который «не токмо бо вредословцем и возмутителем тщетно возносимыя на ню (церковь, — *А. Р.*) гордостным бесованием ломит роги, но и текущая на зло ноги». <sup>136</sup>

Афанасий требовал суровых наказаний раскольникам, и такое отношение к этому движению вызывалось достаточно ясным с его стороны пониманием его противоправительственного характера. По словам Афанасия, царь Алексей Михайлович «разжегся ревностию» на раскольников, потому что именно ему пришлось быть первому от них, «от новоявльшихся душепагубных волков Никиты, Аввакума, Лазаря и прочих ... хулиму, попираему и уничижаему». <sup>137</sup> Патриарх Иоаким писал, что раскольники «на святую церковь божию и на благочестивых наших царей ... непрестанно глаголют хулы и пишут». <sup>138</sup> Эти формулировки вполне отвечают тому политическому объяснению казни Аввакума, Лазаря, Епифания и Федора, записанному А. А. Матвеевым, который сам со своим отцом А. С. Матвеевым, незадолго до их сожжения, вернулся в Москву из пустозерской и мезенской ссылки: «За великия на царский дом хулы сожжены были». <sup>139</sup>

Афанасий Холмогорский, вслед за своим другом патриархом Иоакимом, не без волнения писал о создавшемся в государстве положении: «Всяк же да разумевай сие, како подобает в мире сем жити ... царям ли подобает повиноватися или за мужиками безумными гонятися, презрев их. Пастырям ли истинным послушание лучши отдавати, или бесноватым тайничещным врагам внимати?». <sup>140</sup> Содержание этого вопроса фактически развивало ту же мысль о непримиримых социальных противоречиях между расколом и феодально-крепостнической властью, которая, как мы видели, была высказана царевной Софьей.

Для социальной характеристики движения раскола, как и для оценки общественной позиции Аввакума, очень показательны те общие характеристики движения раскола, участников этого движения и образа их действий, которые давались в полемических и официозно-пропагандистских сочинениях защитников государственной церкви.

Уже в сборном «Свитке», как мы видели, указывалось, что раскольники «возмутиша народ». <sup>141</sup> Обличая учение «проклятого псейдопророка Аввакума» <sup>142</sup> и его товарищей, «с ними же и простиши невежди», <sup>143</sup> Игнатий Тобольский указывал на «всенародный» характер их пропаганды: «Тогда восташа проклятии ... протопопы Аввакум и Григорий Неронов, и попы Лазарь и Никита Пустосвят, и диакон Феодор... и всенародне вопияху, кричаще и учаще, яко за истину, рече, мы стоим». <sup>144</sup>

О народных «колебаниях» многократно сообщают и обличительные памятники, направленные против восстания стрельцов и раскольников

<sup>134</sup> Увет духовный, л. 246 об.; ср. первое послание апостола Павла к коринфянам, VII, 24.

<sup>135</sup> Увет духовный, л. 246 об.

<sup>136</sup> Там же, л. 6 об.

<sup>137</sup> Там же, лл. 46 об—47.

<sup>138</sup> Слово благодарственное, стр. 94—95.

<sup>139</sup> [И. Сахаров]. Записки русских людей. СПб., 1841, Записки Андрея Артамоновича графа Матвеева, стр. 38.

<sup>140</sup> Увет духовный, лл. 71 об.—72.

<sup>141</sup> См. прим. 156.

<sup>142</sup> Игнатий Тобольский, стр. 168

<sup>143</sup> Там же, стр. 90.

<sup>144</sup> Там же, стр. 106—107

1682 г.<sup>145</sup> Рассматривая движения раскола конца XVII—начала XVIII в. в недалекой исторической перспективе, младший современник этой эпохи нижегородский епископ Питирим многократно подчеркивал, что именно «от Аввакума и Никиты, и от прочих таковых ... всенародный мятеж происходит . . . они все таковому всенародному и душепагубному смятению вина». «Возмутители Аввакум, Федор, Никита, Епифаний и прочие, — писал Питирим, — великороссийскую церковь всеу и весьма ложно оклеветаша перед простейшими человеки» Эти «мятежетворци» привели «множайших» и даже «весь народ в болшее непокорство и преслушание»<sup>146</sup>

Значительный интерес представляют взгляды защитников государственной церкви на характер раскольничьей проповеди в народных массах. Церковные идеологи стали замечать, что раскол пробуждает в народе «сладкие» для него толки. Поэтому Симеон Полоцкий с возмущением писал о возникавших повсюду народных богословских спорах: «Не тако ли у нас ныне деется? Разглагольствуют ныне о богословии мужие, разглагольствуют и отроцы, беседуют в лесах дивии человеци, препираются и на торжищах скотопродатели, да не реку в корчемницах пиянии На последок и буия женища словопрение деют безумное, мужем своим и церкви пререкающе»<sup>147</sup> По описанию Афанасия Холмогорского, раскольники, «яко псы беснии, не токмо по дворах тайно, но уже, с буестью проклятою по улицах, по торжищах, по корчмах, пьянствующе по погребам, людей божиих ядометными своими словесы прельщаху».<sup>148</sup>

Если представители господствующей церкви протестовали против подобных споров в народе, то Аввакуму они, напротив, казались законными поисками «правды»: «А что противятся друг другу, — писал он своим последователям, — пускай так! Тамо истина и правда болши ссыскиваются» (822), «Грызитесь гораздо! Я о том не зазираю Токмо праведне и чистю совестию розыскивайте истинну» (823).

Картина бурных народных богословских споров вполне отвечала обычному поведению самого Аввакума и его ближайшего окружения. Аввакум до своего заключения, как он писал, постоянно «на торгах кричал» (43). Церковные власти упрекали Аввакума, «бутто он, протопоп, ходячи по улицам и по стогнам градским развращает народы, уча, чтоб к церквам божиим не приходили»<sup>149</sup> Бывший никоновский патриарший подьяк Федор Трофимов в своем покаянном свитке, поданном властям после собора 1667 г., тоже писал о своих рассуждениях на «торгах»: «.. когда нужди ради домовья выходил на торги и без нужди, согреших много, невежда сый и неук, каковы где от кого принимая рассуждения книжным словом, аже о Христе ... и в том ... прошу прощения».<sup>150</sup>

Симеон Полоцкий упоминал в своих поучениях об отроках и женщинах, принимавших участие в спорах. Достаточно вспомнить в этой связи сына Аввакума, восьмилетнего Афанасия, который отстаивал завещанное отцом двуперстное знамение и на угрозу воеводы посадить его в темницу смело «супротив рек. силен-де бог, — не боюся!» (923). Жена Аввакума, дочь деревенского кузнеца Анастасия Марковна, с детьми постоянно укрепляла своего мужа в его борьбе: «О нас не тужи обличай блудно еретическую!» (43); а княгиня Евдокия Урусова оставила царский двор,

<sup>145</sup> Там же, стр. 147, Слово благодарственное, лл. 37, 39, 44—45, 48—49, 52—53

<sup>146</sup> Пращица духовная, лл. 12 об., 15, 393, 407 об., 409

<sup>147</sup> Симеон Полоцкий Вечеря душевная, л. 5—5 об.

<sup>148</sup> Увет духовный, л. 54 об.

<sup>149</sup> Материалы, т. I, стр. 199

<sup>150</sup> Там же, стр. 443



мужа и страстно любимых ею детей ради той же неравной, но непримиримой борьбы.

Участие в раскольнических «беседах» «простых мужиков» и «баб» многократно отмечалось обличителями и в более позднее время. Из приведенных нами материалов было уже видно, как руководители государственной церкви или ее идеологи, выражая свое глубочайшее презрение по адресу раскола и его вождей, постоянно давали им очень выразительную и устойчивую характеристику: это были, по их словам, «прости невежи», «неискусные» или «некнижные мудрецы», «простолюдины», «мужики», «простые мужики», «простой народ» и т. п. Однако особенно показательными были все эти характеристики, как бы собранные воедино, в основном церковно-апологическом сочинении этого времени — «Увете духовном», написанном Афанасием Холмогорским, но изданным для придания ему наивысшего авторитета от имени самого патриарха Иоакима. «Увет» повсеместно рассылался для «многократного» прочтения его народу<sup>151</sup> и получил образную оценку в царской грамоте Иоанна и Петра: «яко изрядный презрядного врача пластырь, болезнь отгоняющий».<sup>152</sup> По словам «Увета», «раскольники, живущие по кустам, по лесам и по дворам, всякого чина люди духовного и мирского» (л. 56 об.),<sup>153</sup> они и сами «простолюдины» (л. 88 об., 100) и «простой народ прельщаху» (л. 1, 13, 69 об.), они хотят «возмущати своим пронырством простой народ» (л. 92 об.), учат «на соблазны простым людям» (л. 93 об.), «души народов возмущают лжею» (л. 243). С ними заодно «самые худые люди и яржкия» (л. 58, 63 об.), «невежди-миряне и неуки» (л. 63 об.). Раскольники, по «Увету», — «невегласи суще и прости невежди» (л. 13 об.), «бесноватыи неуки» (л. 87 об.), «неуки-простаки непосвященные» (л. 88 об.), они «последуют простым неукам» (л. 83 об.), им свойственна «простых мужиков буеть» (л. 86), поведение «грубых мужиков» (л. 64 об.), «безчинныя кличи глупых мужиков» (л. 68 об.). Их деятельность — «сия дела не глупых ли мужиков и воров?» (л. 86 об.).

Все эти наглядные характеристики раскольников полностью соответствуют тем демонстративно-полемическим оценкам, которые обычно Аввакум давал самому себе: «несмыслен гораздо, неука человек» (66), «глуп ведь я гораздо» (576, 932), «аз же ... некнижен сый» (887), «я ведь не богослов» (929), «престец человек и зело исполнен неведения» (548), «человек нищей, непородной и неразумной» (926), «какой я философ, грешный человек, простой мужик».<sup>154</sup>

Внутренний идейный смысл этих автохарактеристик Аввакума заключался в том, что они, с одной стороны, ставили его в один ряд с широкими кругами ненавистных иерархам церкви, но близких ему и по духу и по быту русских «мужиков», а с другой — они же как бы роняли его с сонмом русских святых, которых «никониане», как он писал, тоже «называют неуками» (902). Участники собора 1666—1667 гг. «блевать стали на отцев своих, говоря: „Глупы-де были и несмыслили наши русские святые, не учоные-де люди были, — чему им верить? Оне-де грамоте не умели“» (59). И действительно, для оправдания своих церковных преобразований руководители государственной церкви начали обвинять в «невежестве» не только своих современных противников — вождей раскола, но и старые русские церковные авторитеты. «Деяния» собора 1666—

<sup>151</sup> АИ, т. V, стр. 155

<sup>152</sup> ДАИ, т. X СПб., 1867, стр. 131

<sup>153</sup> Увет духовный, л. 56 об. (Далее листы указываются в тексте в скобках)

<sup>154</sup> ГБЛ, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 81 об.

1667 г. официально мотивировали свое осуждение прежних установлений Стоглавого собора (1551 г.) тем, что они были приняты якобы «простою и невежеством ... зане той Макарий митрополит, и иже с ним, мудрствоваша невежеством своим безразсудно».<sup>155</sup>

Эта аристократическо-пренебрежительная позиция руководителей церкви по отношению к отечественной церковной традиции и, одновременно, по отношению к расколу была блестяще использована Аввакумом, для того чтобы полемически противопоставить ей свою демократическую позицию «обличителя», укрепив ее не только ссылками на авторитет русских святых, но и на непререкаемый для того времени авторитет «писания». Аввакум получил возможность прямо применить к себе слова легендарного апостола Павла о том, что он «невежда словом, но не разумом» (67).<sup>156</sup> Сознательно присваивая себе обращенные против него и других вождей раскола суждения князей церкви как о людях «простых» и «некнижных», Аввакум подразумевал всем известную в его время христианскую легенду о том, что древние апостолы точно также осуждались израильскими первосвященниками и светской знатью, считавшими, в частности, апостола Петра, «яко человека некнижна еста и проста»<sup>157</sup>

На этой основе все те качества и признаки, которые применялись князьями церкви к расколу как к народному движению и казались им весьма унижительными, Аввакум провозгласил своими основными достоинствами. Он писал о себе: «Не учен диалектики, и риторики, и философии, а разум Христов в себе имам» (67). С другой же стороны, имея в виду своих идейных противников, Аввакум считал, что «ритор и философ не может быть христианин» (547). Эта идейно-полемическая позиция Аввакума определила и его литературно-эстетическую позицию. Возводя в один из принципов своей веры «простоту» и кажущуюся «некнижность», Аввакум начал активную борьбу за милый его сердцу и всей его демократической читательской аудитории «русской природной язык» (151) и «просторечие» (151), против «красноречия» (151) и «многоречия красных слов» (821). Это свидетельствовало о свойственном ему и совершенно новом для древнерусской литературы представлении о народной речи как литературно-эстетической норме. Такое представление появилось у Аввакума как прямое следствие и ответвление его многолетней борьбы с идеологами господствующей церкви, которые при помощи принесенного с Запада школьно-церковного «витийства» старались оттеснить «неуков» и «мужиков» от участия в обсуждении идеологических проблем своего времени.



Изученные материалы показывают, что пятнадцатилетняя история борьбы с расколом (1667—1682 гг.), а отчасти и последующий за ней период до конца XVIII в., по мере демократизации этого движения привела его противников к необходимости пополнить свои первоначальные представления о раскольниках как о богословах-«невеждах» суждениями о них как о «мужиках», дерзнувших открыто противопоставить свои взгляды и стремления установлениям царской и церковной власти. В ходе этой борьбы происходило постепенное раскрытие окутывавшей ее идеологию «религиозной оболочки», сопровождавшееся вытеснением понятий бого-

<sup>155</sup> Материалы, т II М, 1876, стр 221

<sup>156</sup> См второе послание апостола Павла коринфянам, XI, 6

<sup>157</sup> Деяния апостолов, IV, 13

словско-этических понятиями социально-политическими. Острота общественной обстановки была такова, что правительственные круги поставили перед подданными государства вопрос о необходимости выбора между «царями» и «мужиками». Борьба раскола с государственной церковью расценивалась в это время как борьба противогосударственная, как «возмущение» народа. Раскольники, думавшие о том, что они только защищают «старую веру», оказались объективно в положении «развратников общества», под влиянием которых всколебалось «народное море».

Все эти события и кипевшая вокруг них полемика, по свидетельству современников, были тесно связаны с деятельностью, взглядами и творчеством Аввакума, для которого идеи религиозного, социального и литературного «бунта» сливались в «творение добрых дел» (1,155) как единственного дела всей его жизни.

Аввакум прошел длинный и тяжелый путь от деревенского попovichа — «голубятника» (775), а затем столичного протопопа, которого сам царь и бояре принимали, «яко ангела божия» (44), до «нагого» (248, 365 и др.), сидящего «под спудом» (809, 813) «обличителя» (820, 953), в конце своего бурного житейского «плавания» (10, 250, 365 и др.) знаменательно сказавшего о себе: «Я ... простой мужик».<sup>158</sup> Литературно-полемиический протест Аввакума против «никониан» — духовных и светских феодалов питался антифеодальными устремлениями крестьянского движения раскола и сам в свою очередь вдохновлял это движение, доходившее в ряде случаев до упорной и многолетней вооруженной борьбы с царскими войсками. Этот протест был замечен современниками, и значение его было оценено по достоинству. Если идеологи господствующего класса в своих печатных сочинениях почти не обращали внимания на возмущение стрельцов и на попытку И. А. Хованского совершить дворцовый переворот, расценивая, очевидно, эти события как локально-придворные, то по отношению к расколу они заняли совсем другую позицию. В этот период они всецело были заняты яростным опровержением раскола, как движения, глубоко связанного с основными социальными и идеологическими противоречиями эпохи и опасного для дворянско-феодального государства.

---

<sup>158</sup> См. прим 220