
К ХАРАКТЕРИСТИКЕ НОВЫХ ЯВЛЕНИЙ В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII — НАЧАЛА XVIII вв.

А. И. КЛИБАНОВ

I

В переломные периоды общественного развития происходят глубокие изменения и в духовном облике людей. Подводя итоги своему исследованию «Развитие капитализма в России», В. И. Ленин, между прочим, писал: «...Все указанные изменения старого хозяйственного строя капитализмом неизбежно ведут также и к изменению духовного облика населения»¹.

Но и исследователя исторических особенностей России в начале «нового периода» ее истории не могут не интересовать изменения, происходившие в это время в области идеологических надстроек. Эта сторона проблемы еще не затрагивалась в дискуссии о характере расслоения русского крестьянства в позднефеодальный период. Между тем она чрезвычайно важна для понимания социальной эволюции крестьянства.

Мы находим у В. И. Ленина указания и на то направление, в котором формировался духовный облик производителей по мере развития буржуазных отношений: «Прогрессивное значение капитализма состоит именно в том, что он разрушил прежние узкие условия жизни человека, порождаящие умственную тупость и не дававшие возможности производителям самим взять в руки свою судьбу»².

Выводы В. И. Ленина о связи с развитием капитализма таких идеологических явлений, как «подъем чувства личности, чувства собственного достоинства»³, имеют неопределимое значение, в частности, для исследования генезиса и эволюции гуманистической и реформационной мысли. При всем различии этих общественных течений было бы неправильно игнорировать и их сходство, памятуя глубоко обоснованную фактами мысль Энгельса, высказанную им Лассалю: «...Вас наиболее интересовали: национальное дворянское движение, представляемое Зикингом, и гуманитарно-теоретическое движение с его дальнейшим развитием в теологической и церковной области, т. е. с реформацией»⁴.

Конечно, нас не может не интересовать вопрос о том, когда возникли и начали «набирать силу» явления протеста против порабощения личности, когда и в каких формах чувство и создание собственного достоинства человека делалось достоянием русской общественной мысли.

История русской общественной мысли в XVII в. изучена в советской историографии значительно меньше, чем история общественной мысли в предшествующем XVI и в последующем XVIII вв. И все же конкретные исследования советских ученых в области истории литературы, искусств, научных знаний XVII в. единодушны в выводе, что в названных областях идеологической жизни именно в этот период произошли сдвиги принципиального характера.

¹ В. И. Ленин. ПСС, т. 3, стр. 600.

² В. И. Ленин. ПСС, т. 1, стр. 433.

³ Там же.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, М., 1947, стр. 112. (Подчеркнуто мной.— А. К.).

Д. С. Лихачев в исследовании «Человек в литературе древней Руси» отмечает перелом «в изображении человека», «кризис средневекового способа изображения человека, который наступил в начале XVII века»⁵. Ряд литературных произведений начал XVII в. Д. С. Лихачев рассматривает как «первые предвестники литературы нового времени». Одна из заключительных глав исследования Д. С. Лихачева озаглавлена: «Открытие ценности человеческой личности в демократической литературе XVII века». Каковы бы ни были формы, в которых в России проявлялась эмансипация личности, в высшей степени знаменательно, что на этот процесс чутко отозвалась демократическая литература и что распространялась она «в простом народе: среди ремесленников, мелких торговцев, низшего духовенства», что она «проникала в крестьянскую среду»⁶. Уже в середине XVII в. в русском изобразительном искусстве делается заметной роль светской живописи. В живопись второй половины XVII в. проникает «тема человеческой драмы»⁷, а в творчестве Симона Ушакова (1626—1686), как пишет М. В. Алпатов, «человеческая личность уже заявила о своем праве быть увековеченной в живописи наравне с небожителями...»⁸. Ряд архитектурных сооружений конца XVII в. в Москве, церковные здания этого времени в Рязани и Астрахани отличаются единством художественного стиля, в котором отразились «новые рационалистические тенденции в мировоззрении наряду с чертами жизнерадостности и сказочности народного искусства»⁹. Новые явления прослеживаются в XVII в. и в области развития научных знаний. Среди них принципиальное значение имеет распространение естественно-научных и технических знаний эпохи Возрождения, получавших своеобразную переработку в условиях русской действительности XVII в.¹⁰. Наиболее полно традиция естественно-научных знаний эпохи Возрождения запечатлелась в «Уставе ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки», составленном Михаилом Юрьевым, Иваном Фоминным и Анисимом Михайловым в первой четверти XVII в. Это произведение дает основание «говорить о бытовании естествознания эпохи Ренессанса в русском XVII веке»¹¹. Т. Райнов приходит к выводу: «Будь у составителей „Устава“ более цельное и крепкое религиозное сознание, они не могли бы так легко отделаться от различия и даже противоположности безбожной мудрости „настоящие книги глаголемые Геометрия“ (I, 226) и — мудрости религиозных книг. Но в том-то и дело, что ни у Фомина, ни у Юрьева, ни у Михайлова вовсе нет цельного и крепкого религиозного сознания... Вероятно, довольно горячая и отнюдь не „божественно“ окрашенная атмосфера Посольского приказа, в которой жили и действовали все они, давно расшатала в них религиозную цельность, давно толкнула их в сторону „секуляризации“, обмирщения и освобождения мысли»¹².

Мировоззрение Фомина, Юрьева, Михайлова, судя по «Уставу», приближалось к прогрессивному в свое время учению о «двойственности истины»; к этому учению прибегали многие представители передовых научных знаний на Западе в XVI—XVIII вв., как и многие представители русского Просвещения XVIII в. Сошлемся в интересующей нас связи на исследования М. П. Алексеева, который приходит к выводу, что в русских педагогических учениях XVII в. прослеживается влияние идей гуманистов Эразма Роттердамского и Яна Амоса Коменского¹³. Весьма примечательны наблюдения М. П. Алексеева над составом официальных и частных библиотек XVII в., в которые, по его словам, «хлынули широким потоком не только лучшие издания античных писателей XVI—XVII вв., но, наряду с ними, также важнейшие труды, выбранные со вку-

⁵ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, М.—Л., 1958, стр. 5.

⁶ Там же, стр. 152.

⁷ М. В. Алпатов. Всеобщая история искусств, т. III, М., 1955, стр. 312.

⁸ Там же, стр. 304.

⁹ «История русской архитектуры», М., 1956, стр. 268.

¹⁰ Т. Райнов. Наука в России XI—XVII веков, ч. I—III, М.—Л., 1940, стр. 288—371.

¹¹ Там же, стр. 291—292.

¹² Там же, стр. 337.

¹³ М. П. Алексеев. Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. «Славянская филология», т. I, М., 1958, стр. 275—330; Его же. Явления гуманизма в литературе и публицистике древней Руси (XVI—XVII вв.). «Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике», М., 1960, стр. 175—207.

сом и пониманием, крупнейших европейских ученых того времени, по всем областям знания»¹⁴.

Сводного труда по истории общественной мысли и культуры XVII в. мы пока не имеем, но конкретные исследования наиболее авторитетных советских ученых показывают, что в XVII в. происходили, хотя и неравномерно, существенные изменения по всему фронту идеологических надстроек и что сутью их являлся отход от норм и форм средневекового мышления и начало постепенной смены их мировоззрением, в основе которого лежало утверждение человека, свободы и достоинства человеческой личности. Процесс этот необъясним вне понимания сложности и противоречивости социально-экономических условий русской действительности XVII в.

Насколько знаменательны перемены, отмечаемые исследователями в идеологических надстройках в XVII в.? Выражали ли эти перемены идеи и чувства узкого круга занимавшихся умственной деятельностью лиц или же уходили корнями в интеллектуальный мир более или менее широких слоев населения? Ответу на этот вопрос может содействовать изучение фактов, которые характеризуют отношение народных кругов XVII в. к религии и церкви.

II

К началу XVII в. в русской общественной мысли уже сложилась традиция критики феодального православия, его церковной организации, его идеологии. Социальным носителем этой традиции еще с середины XVI в. выступали демократические круги русского города¹⁵.

Несмотря на разгром городских еретических движений в середине XVI в., их идеи продолжали существовать и оживились с обострением классовой борьбы в начале XVII в. Памятник публицистики начала века — Сказание Авраамия Палицына — показывает, между прочим, что религиозные воззрения Пересветова и Башкина вошли в обиход дворянской мысли. Даже келарь Троице-Сергиева монастыря Авраамий пускался в рассуждения о том, что вера не в наружном благочестии, а в правде, и заботам о благолепии храмов противопоставлял представление о самом человеке как «храме божьем»¹⁶. По-видимому, во времена Авраамия Палицына такой «еретизм» не выходил из рамок дозволенного. Ценнее содержащееся в Сказании свидетельство о ересях, распространявшихся среди простых людей. Авраамий удостоверяет их существование и связывает оживление еретических взглядов в народе с влиянием пришельцев из западно-русских земель, где пользовались популярностью учение «польских братьев» и другие реформационные учения¹⁷.

Свидетельство Палицына подтверждается фактом появления, во всяком случае не позднее 1633 г., сочинения «На иконоборцы и на вся злые ереси», автором которого С. Ф. Платонов предполагал И. М. Катарева-Ростовского¹⁸. О том, что в 30-х годах XVII в. полемика против «иконоборцев» была актуальна, свидетельствует и рассказ Олеария о его беседе с русским купцом Филиппом, состоявшейся в Нарве 30 января 1634 г. Филипп сказал Олеарию, «что иконы он не очень уважает; при этом взял носовой платок и провел им по иконе со словами: „Этим платком я могу стереть краски и самую доску сжечь; как же после этого могу я искать в ней своего спасения?“». Для мировоззрения купца Филиппа характерно, что, отрицая иконопочитание, он, по-видимому, вообще не считал церковь посредницей между верующими и богом и видел единственный и исчерпывающий источник для удовлетворения своих религиозных потребностей в Библии. Но богатый и знаменитый купец, каким был Филипп, не стремился распространять религиозное вольномыслие среди зависимых от него людей. На вопрос Олеария: «почему он, имея сам такое ясное понятие о боге, не старается наставлять

¹⁴ М. П. Алексеев. Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в., стр. 275.

¹⁵ См. А. И. Клибанов. Реформационные движения в России, М., 1960.

¹⁶ Сказание Авраамия Палицына, М.—Л., 1955, стр. 125. (Далее — Сказание...). «Дворянин по происхождению, он и остался им, надев монашескую рясу», — пишет об Авраамии Палицыне О. А. Державина (там же, стр. 29).

¹⁷ Там же, стр. 120.

¹⁸ «Вновь открытые полемические сочинения XVII века против еретиков», СПб., 1907, стр. 109—116.

в нем своих ближних», Филипп отговорился тем, «что не имеет к тому никакого призвания» и добавил, что его люди «не поверят ему, ибо и так уже считают его за еретика»¹⁹. Проблемы, выдвинутые еретическими движениями, продолжали интересовать московское общество и в 40-х годах XVII в., о чем свидетельствует Послание царского стольника Ивана Бегичева²⁰. Имена и идеи новгородско-московских еретиков конца XV в. по-прежнему жили в памяти русских людей 40-х годов XVII в., возбуждая сочувствие одних, осуждение других. Бегичев осуждал «иже в нынешних ведах взбесившихся Федька Курицына и протопопа Алексея и прочих всех стаинников их». Он обвинял современников, сочувствовавших еретическим взглядам, в незнании священного писания и пристрастии к «баснотворным повестям» и «смехотворным письмам». Среди источников, возбуждавших еретические сомнения, Бегичев прямо называет, как на это обратила внимание В. П. Адрианова-Перетц, сатиристическое произведение («смехотворное письмо») — Повесть о куре и лисице.

В 50-х годах XVII в. мы вновь встречаемся с фактом еретического вольномыслия. В 1651 г. некий Федор Шиловцев, находившийся в Чудовом монастыре, потоптал крест и богородичную икону. Шиловцев держался мысли, что «всякому человеку можно» бога «умными очами видети» и потому отвергал внешние изображения бога. Иконы пишут простые мужики — рассуждал он — и торгуют ими там же, где и хлебом и калачами. Шиловцев даже задумал снискать доверие Алексея Михайловича, чтобы сделать царя своим единомышленником, но вместо этого оказался под следствием²¹.

В памятниках второй половины XVII в. встречаются глухие упоминания то об одном, то о другом «безумце», которых на предмет «исцеления» ссылали в отдаленные монастыри: критерием «безумия» служило отношение к православной догме.

В 90-х годах XVII в. чудовский монах Евфимий сокрушенно извещал патриарха Адриана, что появились «своеродные (! — А. К.) некие раскольники» и что таковые, заодно с лютеранами и кальвинистами, «осмеивают предания церкви»²². Мы не знаем, кого конкретно подразумевал Евфимий в своем обращении, вряд ли сенсационном для патриарха. В 1693 г. сын тверского посадского Фома Иванов (двоюродный брат Тверитинова) заявлял, что иконы — идолы, отвергал таинства причастия и исповеди. В 90-х годах XVII в. критическое отношение к православию сложилось и у Ивана Максимова, слушателя Славяно-греко-латинской академии, также впоследствии прикнувшего к тверитиновскому кружку.

С другой стороны, в кругах городского посада находила сочувственный отклик проповедь разного рода старообрядческих деятелей, хотя и оппозиционная господствующей церкви, но в целом не порывавшая с основами православного мировоззрения.

На рубеже XVII—XVIII вв. знаменитый публицист И. Т. Посошков, ортодоксально-православный в своих религиозных убеждениях, как бы подвел итоги падению авторитета церкви и распространению «лжеучений» среди населения русских городов: «Видех бо в Великом Новеграде, яко едва десятая часть обрящется правоверных». К таковым Посошков относил лиц, посещавших церковные богослужения. Но «кии и во церковь входят, и в тех едва пятая часть обрящется (правоверных.— А. К.), понеже множество их для лица ходят, да не познани (в неправоверии.— А. К.) будут»²³. Наблюдения Посошкова основывались на эпизодических посещениях Новгорода. В 1710 г. он там поселился и оставался до 1715 г. Время, прожитое в Новгороде, лишь утвердило Посошкова в его выводах. В «Книге о скудости и богатстве» (закончена в 1724 г.) он с горечью констатировал: «...В Великом Новеграде едва и сотая часть обрящется ли древняго благочестия держащихся»²⁴. Неутешительны для Посошкова были и его наблю-

¹⁹ «Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием», М., 1870, стр. 335—336. Упомянем и о еретических высказываниях князя Ивана Хворостина (ум. в 1625 г.), отрицавшего воскресение мертвых, необходимость молитв, святость храмов.

²⁰ «Послание Ивана Бегичева». «Чтения ОИДР», 1898, кн. II, разд. 20, стр. 1—13.

²¹ См. Д. М. Цветаев. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований, М., 1890, стр. 678—679.

²² См. Н. С. Тихонравов. Соч., т. II, М., 1898, стр. 160.

²³ И. Т. Посошков. Зеркало очевидное. (Редакция полная), изд. А. Царевский, вып. 1. Казань, 1895, стр. 144.

²⁴ И. Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве, М., 1951, стр. 21.

дения над положением православия в Москве. Он писал в 1707—1708 гг.: «Тако тии проклятии лжеучители народ российский малосмысленный многословием своим прельстили, что и в царствующем граде Москве близ половины обрящется, иже последуют их лжеучительству»²⁵.

Итак, еретические выступления отмечаются на всем протяжении XVII в. вплоть до ереси Тверитинова, переходящей в XVIII в.

Но примечательная особенность: при общем падении авторитета церкви, при множестве одновременно появляющихся еретиков — ни одного крупного городского еретического движения, аналогичного стригольничеству во второй половине XIV — первой трети XV вв., или антринитарианству («жидовствующие») последней трети XV — начала XVI вв. или, наконец, феодосианству середины XVI в.

Передовая общественная мысль в городских кругах XVII в. закрепила и сделала еще более заметным тот сдвиг к философским и научным знаниям, который наблюдался в развитии теоретического содержания еретических учений в XVI в.

Энгельсу принадлежит характеристика средневековых ересей как формы революционной оппозиции феодализму. Реформационные движения, начиная с XIII по XVII столетия, пытались «приспособить старое теологическое мировоззрение к изменившимся экономическим условиям и жизненному укладу новых классов. Но так не могло долго продолжаться»²⁶. Видоизмененное христианство крестьянско-плебейских и бюргерских ересей в ходе развития борьбы классов было сменено «юридическим мировоззрением», о котором Энгельс писал: «Это было теологическое мировоззрение, которому придали светский характер». И далее: «Экономические и общественные отношения, которые ранее, будучи санкционированы церковью, считались созданием церкви и догмы, представлялись теперь основанными на праве и созданными государством»²⁷.

Но и в русской общественной мысли второй половины XVII в. (а тем более в первой половине XVIII в.) экономические и общественные отношения уже не безоговорочно воспринимались «как созданные церковью». Теперь уже не всегда критика господствующих религиозных догм истощала себя в более или менее утонченных богословских спекуляциях. Она шла вперед.

Для характеристики новых явлений в критике средневеково-православной идеологии мы вновь обратимся к сочинениям И. Т. Посошкова.

В письме, датированном предположительно 1705 г., Посошков доносил митрополиту Стефану Яворскому: «Буди жь тебе, государь, известно и сие, что ныне начала у нас в России прозябать новая ересь, еже кроме дел хотят единою верою спастися»²⁸. Чтобы пресечь распространение «новой ереси», Посошков предлагал митрополиту напечатать «такие особые малые книжицы» и «распустить их в народ». Предложение Посошкова говорит о распространенности «новой ереси». Мы узнаем, что она находила приверженцев в среде дьячества, поставившей еретиков уже с конца XV в. (Федор и Иван Курицыны, Истома, Сверчек), и, конечно, посадских людей²⁹. А. Царевский справедливо считал, что «наибольшую долю интереса и ценности» полной редакции посошковского «Зеркала очевидного» придает последняя глава «О иконоборцах», что «по содержанию и по построению она представляет из себя особое, самостоятельное и вполне законченное полемическое сочинение»³⁰. Если же принять во внимание, что сочинение «О иконоборцах» состоит из ряда отдельных бесед, полемизирующих с русскими последователями протестантских идей, то едва ли не они и предназначались Посошковым в качестве «особых малых книжиц» для обличения ереси в народе, о чем он писал в 1705 г.

В трактате «О иконоборцах» Посошков обращался к русским последователям «люторства», каковые, как помним, по свидетельству Посошкова, находились в среде приказных и посадских людей. Каковы же были наиболее одиозные, по мнению Посошкова, идеи русских последователей «люторства»? В действительности к вероучению Лютера они не имели ни малейшего отношения, но зато весьма напоминали (и развивали)

²⁵ И. Т. Посошков. Зеркало очевидное, вып. 1, стр. 281.

²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2, т. 21, стр. 496.

²⁷ Там же, стр. 496.

²⁸ «Сборники писем И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому», сообщил В. И. Срезневский, СПб., 1900, стр. 28.

²⁹ «Сборники писем И. Т. Посошкова...», стр. 30, 31.

³⁰ И. Т. Посошков. Зеркало очевидное, вып. 1. Предисловие, стр. XVIII.

философские суждения еретиков, на которые так яростно обрушивался Ермолай Еразм, а за ним Зиновий Отенский, когда последний обличал Феодосия Косого в материалистическом или иначе «самобытном мудровании». Вот что пишет Посошков: «...А ныне той же злохитрый диавол начал из вас и христианское имя изводити, а с христианством и божие имя истребляти, ибо нецыи из вас уже глаголют, и не токмо глаголют, но и стоят в том, яко несть на свете бога, но сей свет сам о себе стоит; несть у него ни создателя, ни владетеля, но мы-де сами собою и всем светом владеем; и кой де человек умен, той умно и живет, а кой глуп, тот глупо и живет. И все де человецы пока живы, то их и приобретение, а егда-де кто умрет, тут ему и конец весь, и ни царства небесного, ни муки вечныя, ни воскресения мертвых не сказуют: но егда-де кто умер да сгнил, тут-де ему и конец весь»³¹.

Можно высказать предположение об одном из источников, к которому обращались свободомыслящие люди, высказывая и отстаивая свои материалистические убеждения («но и стоят в том»). Когда Посошков, более десяти лет спустя (в сочинении «Завещание отеческое»), вновь обратился к критике «люторских» взглядов, он писал: «проклятый Каперник, богу суперник, тот творительный глагол божий спорит... И ты же люторане в такое уже безумие от высокоумия своего внидоша, еже и самого бога ничтожити начинают, и глаголют: „несть бога“»³². Изложения коперниканских идей появились в русском государстве еще до 80-х годов XVII в.³³ Как раз за год до написания Посошковым «Зеркала очевидного» в Москве была издана «для широкого распространения большая настенная картина, делавшая систему Коперника общим достоянием»³⁴.

Русские люди, о которых Посошков пишет как о еретиках, встречавшихся ему «наипаче» в приказной среде, были не столько лютеранами, сколько коперниканцами. И это вполне естественно, если, например, вспомнить их предшественников — приказных Юрьева, Фомина, Михайлова, плодотворно усваивавших естественнонаучные представления и технические идеи эпохи Возрождения («Устав ратных, пушечных и иных дел...») еще в первой четверти XVII в.

Не исключено и то, что Посошков в полемических целях сгущал свои характеристики, что в его ортодоксально-православном мировоззрении за чистейший атеизм мог сойти деизм. Так или иначе, но в истории русского вольнодумства начинался новый этап, потребностям и задачам которого не отвечали ни религиозный индивидуализм, ни примитивный рационализм еретических учений. Переходная общественная мысль постепенно переходила от религиозного еретизма к философскому свободомыслию. Это было прежде всего связано с дальнейшим социально-экономическим и культурным развитием городов, среди населения которых постепенно росло число прямых носителей буржуазных отношений.

Всего двадцать лет спустя после дела Тверитинова и его еретического кружка появился трактат Татищева «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733), о котором его исследователь с полным основанием заключает: «Как в „Разговоре“, так и в других произведениях, подвергая обсуждению вопросы религии, он (Татищев.— А. К.) выступает как свободомыслящий рационалист и деист». Так же убедителен вывод исследователя о том, что «Татищев расчищал дорогу для победы юридического мировоззрения, которое, по выражению Энгельса, стало „классическим мировоззрением буржуазии“»³⁵.

К исходу XVII—началу XVIII вв. прежде всего среди населения русских городов выявилось резкое падение авторитета господствующей церкви, с тревогой отмеченное ортодоксальными современниками. Средневеково-православное мировоззрение подверга-

³¹ И. Т. Посошков. Зеркало очевидное, вып. 2, стр. 284. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

³² И. Т. Посошков. Завещание отеческое..., СПб., 1893, стр. 129. Свободомыслящие, о которых пишет Посошков, не были «лютеранами». Как известно, Лютер враждебно относился к учению Коперника.

³³ Т. Райнов. Указ. соч., стр. 437.

³⁴ «История естествознания в России», т. I, ч. 1, М., 1957, стр. 301.

³⁵ М. М. Персиц. «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» В. Н. Татищева как памятник русского свободомыслия XVIII века. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. III, М., 1955, стр. 283, 309.

лось нападкам с позиций всякого рода еретизма, с позиций ревнителей «старой веры» (отчасти сближавшихся в беспоповщинском крыле с еретическими учениями), наконец, — и это была самая чувствительная для церкви критика — с позиций философского свободомыслия, включавшего начала рационализма, деизма, коперниканства.

Таким образом, перед нами вырисовывается, как никогда до этого времени, широкий фронт прорыва феодально-православного мировоззрения, опиравшийся на демократические круги.

III

Изучение идеологии основной массы производителей феодального общества — крестьян еще впереди, и оно сталкивается с большими трудностями, обусловленными прежде всего самым фактом неразвитости общественного сознания крестьян — следствием их социальной придавленности, нищеты, невежества. Круг источников, по которым исследователь имел бы возможность восстановить характер идеологии феодального крестьянства, весьма ограничен.

Для успешной разработки этих вопросов методологическое значение имеют соображения И. И. Смирнова об обращении к ленинской характеристике идеологии патриархального крестьянства (статья В. И. Ленина о Л. Н. Толстом) при изучении явлений умственной жизни крестьянства в далеком прошлом³⁶. Во многом способствуют исследованию форм общественного сознания крестьянства этого времени труды советских ученых, посвященные истории общественной мысли и культуры в русских городах феодального периода.

Обобщая опыт исторического развития феодального общества, Маркс указал на прогрессивно-возрастающую в нем роль города. Если для периода раннего феодализма характерно «нерасчлененное единство города и деревни» и проникновение отношений деревенской жизни в город, то по мере развития феодализма город и деревня вычлениются и городские отношения постепенно проникают в деревню³⁷. Хотя еще в XIV—XVI вв. крестьяне, например, в практике борьбы с монастырскими феодалами в отдельных случаях высказывались о церкви и православии в духе современных им городских еретических учений³⁸, ни в XIV, ни в XV, ни в XVI вв. деревня не отозвалась сколько-нибудь широко на еретические учения. Перелом наступил в XVII в. — во второй его половине еретическая идеология проникает в деревню, пускает корни прежде всего в слое крестьян, связанных с городом товарно-денежными отношениями. Возникает новое в крестьянской среде движение общественного протеста, направленное против господствующей церкви и освящаемых еще социальных порядков, — сектантство. Религиозные формы, в которых выступало это движение, с ходом времени становившиеся все более разнообразными, отличает, однако, общий всем им принцип религиозного индивидуализма, уже в городских ересь предвозвестивший становление личности буржуазного общества.

Значительно более широким, нежели сектантство, было во второй половине XVII в. старообрядческое движение, в свою очередь явившееся религиозной формой общественного протеста против господствующей церкви и санкционируемой ею строем феодального классового господства. И это движение, нашедшее сочувствие и поддержку в городах, наиболее широкую базу имело в деревне. Но в отличие от сектантства, пересмотревшего самые принципы господствующего религиозного мировоззрения, старообрядчество второй половины XVII в. выступило в роли хранителя «древнего благочестия».

Так или иначе, но массовость старообрядчества, распространившегося во второй половине XVII в. в Поморье, Поволжье, Новгород-Северщине, на Урале, в Западной и Восточной Сибири, — одно из свидетельств пробуждения крестьянской мысли, конца умственной спячки крестьян, которая была так выгодна господствующему классу. Этому не противоречит усыпляющее влияние всякой религиозной идеологии: богословские сюжеты являлись лишь предлогом, исторически обусловленной формой социального

³⁶ И. И. Смирнов. Восстание Болотникова 1606—1607, М., 1951, стр. 511—512.

³⁷ К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству, М., 1940, стр. 13—14.

³⁸ В. И. Корецкий. Борьба крестьян с монастырями в России XVI — начала XVII вв. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VI, М., 1958, стр. 169—215.

протеста. В этом смысле можно принять высказанное в свое время Н. И. Костомаровым суждение: «Мы не согласимся с мнением, распространенным у нас издавна и сделавшимся, так сказать, ходячим: будто раскол есть старая Русь. Нет, раскол — явление новое, чуждое старой Руси»³⁹.

Пробуждение общественной мысли крестьянства, составляющее одну из самых важных особенностей истории русской общественной мысли XVII в., являлось результатом бурных крестьянских и посадских движений, восстаний Хлопка и Болотникова, восстаний в Москве, Новгороде, Пскове и ряде других городов, наконец, Крестьянской войны под руководством Степана Разина. Поражение открытых народных восстаний несомненно сыграло свою роль в том, что протестующая мысль крестьянства пошла по обходным путям религиозно оформленной оппозиции.

Но и эти пути, как мы отметили выше, были разными. Вопрос о том, почему в одних случаях антикрепостнический протест облекался в форму патриархальной религиозной идеологии, как это было в старообрядчестве, а в других случаях принимал форму характерного для реформационных движений религиозного индивидуализма, весьма сложен и мало изучен. Исследование его должно исходить из противоречивости общественно-экономического развития России в начале «нового периода» ее истории. Это было время, когда, по словам Н. М. Дружинина, «глубинные массы деревни были слабо затронуты новыми экономическими процессами и продолжали жить в условиях замкнутого натурально-хозяйственного быта»⁴⁰. Нам представляется правомерным поставить вопрос, не соответствовала ли старообрядческая патриархально-религиозная форма антикрепостнического протеста, преобладавшая в религиозно-общественных движениях XVII в., умонастроениям именно тех «глубинных масс», которые «продолжали жить в условиях замкнутого натурального хозяйства», и, напротив, не отвечала ли реформационно-религиозная форма антикрепостнического протеста умонастроениям тех представителей крестьянства, которые были уже затронуты «новыми экономическими процессами».

Мы воспользуемся опытом реконструкции идеологии средневекового черного крестьянства конца XV в., предложенным Л. В. Черепниным. Действительность XVII в. лишь обострила вопросы, насущные для черных людей в XV в., а крупнейшими очагами раннего раскола как раз являлись Поморье, а также Сибирь, т. е. те именно территории, на которых и в XV и в XVII вв. проживало черносошное крестьянство. Л. В. Черепнин приходит к выводу: «Крестьянское сознание... было склонно представлять себе идеальные порядки в пределах черных волостей в виде свободного общинного крестьянского землевладения..., завладение боярами, монастырями и другими частными собственниками черной землей воспринимается как суровая боль. Сознание крестьян противопоставляет такой были старину, когда господствовали другие порядки»⁴¹.

Для патриархального крестьянина, у которого феодал отнимал землю, а его самого оплетал сетью повинностей, «старина» становилась синонимом свободы. Массовый религиозно-общественный протест того времени и не мог иметь никакой иной окраски, кроме патриархальной, хотя наряду с ним возникли и иные формы религиозно-общественного протеста.

Характерно, что во второй половине XVII в. в очагах старообрядческой колонизации имело место обращение к патриархальным формам хозяйства⁴². В вероучениях ряда старообрядческих течений зафиксировано осуждение городской жизни, денег, торговли (например, фодосеевщина и др.). Но экономическая действительность властно вторгалась в быт старообрядческих поселений. В выговских колониях старообрядцев (так называемый поморский толк) уже в начале XVIII в. существовала глубокая имущественная дифференциация, выделилась зажиточная верхушка, и разбогатевшие «пу-

³⁹ Н. И. Костомаров. История раскола у раскольников. «Вестник Европы», 1871, апрель, стр. 498.

⁴⁰ Н. М. Дружинин. Социально-экономические условия образования русской буржуазной нации. Сб. «Вопросы формирования русской народности и нации», М.—Л., 1958, стр. 200.

⁴¹ Л. В. Черепнин. Образование Русского централизованного государства в XIV—XV веках, М., 1960, стр. 266. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

⁴² См. Н. М. Никольский. История русской церкви, М., 1930, стр. 129

стыножители» с энтузиазмом налаживали товарно-денежные связи со многими районами страны⁴³.

Общественная оппозиция в религиозной форме, распространявшаяся во второй половине XVII в. со стихийной силой и известная под названием раскола, включала в себя разнородные социальные элементы и на первых порах сочетала разноречивые интересы. Старообрядчество являлось преобладающим, но не единственным направлением в расколе; к тому же и оно еще в последней трети XVII в. распалось на враждовавшие между собой течения. Не позднее чем к этому времени относится обособление в расколе религиозно-реформационного направления.

На данной стадии исследования вопроса нам в основном приходится довольствоваться сравнительно поздними источниками для характеристики социального состава и идеологии этого направления. Это — «Розыск о раскольнической брынской вере...» ростовского митрополита Димитрия (Даниил Туптало) и упоминавшееся уже «Зеркало очевидное» И. Т. Посошкова. Сочинения Димитрия Ростовского и И. Т. Посошкова характеризуют состояние раскола на рубеже XVII—XVIII вв.

В основе «Розыска», как и в основе «Зеркала» лежит опыт непосредственного общения авторов с разными представителями раскола, знакомство их с литературой раскольников, а также информация третьих лиц. Хотя в сочинениях как Посошкова, так и (однако, не тем более!) Димитрия Ростовского фиксируется прямая церковно-обличительная тенденция, все же в них меньше субъективизма и озлобленности, чем, например, в противоречивых сочинениях Иосифа Волоцкого или Зиновия Отенского. Важно и следующее: в упоминавшемся выше письме к Стефану Яворскому Посошков, предлагая составить книгу на обличение всех вообще ересей и церковных расколов, выдвигал при этом принцип: «вся сия собрав, освидетельствовать подлинно, чтобы на кую веру лишняго, чего у них нет, не написать и в том бы пороку себе не учините»⁴⁴. Посошков не был в числе противников раскола, которым ненависть слепила глаза. Этому правилу в общем следовал и Димитрий Ростовский. (Конечно, без «лишнего» не обошлось ни в «Зеркале», ни в «Розыске».)

Оба автора стремились дать всестороннюю картину расколов своего времени. Материал для своих наблюдений Посошков брал преимущественно из городской жизни (Москвы, Новгорода). Автор «Розыска» черпал свои наблюдения из жизни ростовской метрополии, в лесных просторах которой скрывалось огромное количество раскольников. Семь лет спустя после написания «Розыска о раскольничей брынской вере...» в «брынских лесах» (Керженец) одних записных раскольников оказалось до 40 тыс., раскольничьи скиты появились здесь еще в конце 70-х годов XVII в.

Написанные независимо друг от друга «Зеркало» Посошкова и «Розыск» Димитрия появились почти одновременно (первый в 1708, второй в 1709 г.). Исследователь имеет ценную источниковедческую возможность параллельно-контролирующего изучения памятников.

Отождествляя раскол со староверием, дореволюционные исследователи не уделили должного внимания тем страницам «Розыска», которые могли одинаково относиться к староверию и нестароверческим течениям в расколе, как и тем страницам полемики, которые вообще не могли быть адресованы староверам⁴⁵.

Первая часть «Розыска», состоящая из тринадцати глав, посвящена полемике против Аввакума и его сподвижников. В ней основное место занимает богословское опровержение учения о восьмиконечном кресте, двоеперстии, древних иконах и книгах, учения Аввакума о троице и т. п. В заключении первой части Димитрий Ростовский пишет: «Но уже пора к другому Розыску приступить»⁴⁶.

В последующих второй и третьей частях «Розыска» тематический круг полемики расширяется за счет введения новых объектов критики. Наше внимание привлек вопрос «О церкви рукотворенной», который Димитрий Ростовский рассматривает в трех гла-

⁴³ См. П. Г. Любомиров. Выговское общежительство. Исторический очерк, М.—Саратов, 1924.

⁴⁴ «Сборники писем И. Т. Посошкова...», стр. 25. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

⁴⁵ Исключение представляет мнение исследователя раскола П. Смирнова (Православная богословская энциклопедия, т. IV, СПб., 1903, стлб. 1046).

⁴⁶ Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере., М., 1847, стр. 86 (далее: «Розыск». Подчеркнуто мной.— А. К.).

вах второй части «Розыска» (гл. IX—XI). Мы узнаем о раскольниках, утверждавших: «не надобно ходити к церквам молитися. Вышний не в рукотворенных церквах живет, церковь не в бревнах, но в ребрах (сиесть — поясняет Димитрий Ростовский — не в стенах, но в персах или сердце)»⁴⁷. Авторы чисто реформационного, афористически выраженного принципа: «церковь не в бревнах, а в ребрах», подтверждали свою мысль ссылками на апостольские Деяния и пророчества Исайи: «Соломон созда ему храм; но вышний не в рукотворенных церквах живет, якоже пророк... глаголет: небо мне престол есть, земля же подножие ногама моима: кий храм созиждете ми, глаголет господь, или кое место покоищу моему?»⁴⁸. К этим же текстам (и в этих же целях) прибегали в свое время новгородско-московские еретики.

Посещение «рукотворенной церкви» раскольники заменили тайными собраниями, которые проводили в хижинах, «подклетех, и подполиях», подобно тому, как это делали в середине XVI в. последователи Косого. Некоторые из них предпочли соборному молению одиночное. Они ссылались при этом на Матфея (VI, 6): «ты же, егда молишися, вниди в клеть свою, и затворив дверь твою, помолися отцу твоему втайне»⁴⁹. Такой способ молитвы, без сомнения, имел ту же смысловую подоплеку, что и требование раскольников о тайной раздаче милостыни, о чем в свою очередь сообщает Димитрий Ростовский⁵⁰: забота о нищих не должна носить внешне-показного характера и служить средством величания вместо того, чтобы быть актом чистого милосердия.

Находились, наконец, и такие крайние истолкователи положения «церковь не в бревнах, а в ребрах», которые считали, что мысль, поскольку она воплощается в слове, постольку и овеществляется и омертвевает в нем — и в поисках адекватного выражения духовности приходили к бессловесной («умной») молитве; Димитрий Ростовский писал о том, что «лжеучители» и «кривотолки» учат «только умом в себе молитися»⁵¹. Аргументируя принятый ими способ бессловесной молитвы, «лжеучители» раскрывали и содержание понятия «церковь в ребрах», приводя «слова Христа, в Евангелии к самаряныне реченная». При этом они воспользовались учительным евангелием, где цитата имела такую редакцию: «истиннии поклонницы кланяются отцу не телом, но духом»⁵². Именно так учил в свое время и Феодосий Косой⁵³.

Критику такого же и так же точно аргументированного понимания веры мы находим и в сочинении Посошкова: «Паки, вы же, глаголете, яко богу не подобает кланяться видимую плотию, но токмо единым духом, то есть единым мнением, еже мыслю своею о поклоне; и в том своем глаголе ссылается на Христов глагол, еже беседа господь самаряныне рек, глаголя, яко истиннии поклонницы поклонятся отцу духом и истинною»⁵⁴.

Но тождественные обличения Димитрия Ростовского и Посошкова имели разные адреса: первый слал их в «брынские леса», второй... российским последователям Лютера. В том-то и было дело, что с помощью протестантов (как это можно предполагать в Москве, Новгороде и других городах) или без их помощи (например, в Ростовской епархии Димитрия), но на русской почве, и притом в крестьянской среде, возникали и развивались реформационные учения.

Формула поклонения богу «в духе и истине» была очень емкой. В потенции она содержала отрицание таинств, чудес, святых, икон, священных реликвий, церковного ритуала и церемониала, а со всем тем и самой церкви с ее белым и черным духовенством. Эта формула позволяла заменить буквалистское понимание Библии толкованием ее в интересах «духа и истины», т. е. в переводе с религиозного языка на язык здравого смысла. Димитрий Ростовский выступал против таких раскольников, которые «евангельскую историю не вменяют в правду, самим делом бывшую, но в притчу ставят»⁵⁵.

⁴⁷ «Розыск», стр. 130.

⁴⁸ Там же, стр. 129—130.

⁴⁹ Там же, стр. 149, 151.

⁵⁰ Там же, стр. 381—384.

⁵¹ Там же, стр. 161. (Подчеркнуто мной.— А. К.).

⁵² Там же, стр. 161, 162. (Подчеркнуто мной.— А. К.).

⁵³ Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении, Казань, 1863, стр. 42.

⁵⁴ И. Т. Посошков. Зеркало очевидное, вып. 2, стр. 174. (Подчеркнуто мной — А. К.).

⁵⁵ «Розыск», стр. 351.

Здесь уже шла речь не о превосходстве «старых» книг над «новыми» или «новых» над «старыми», а о превосходстве человеческого разума над традициями любых степеней святости.

Кто были эти люди, отрицавшие историческую достоверность евангелий, в какой среде распространяли они свои взгляды? Лишь мимоходом Димитрий Ростовский замечает, что проповедники новых взглядов на евангелие «рассеивают меж простым народом тия своя плевелы, и вредят души невежествующих». Димитрий Ростовский сообщает и об источнике обличаемых им взглядов на евангелие: им оказывается толковое евангелие (от Луки) болгарского архиепископа второй половины XI — начала XII в. Феофилакта, отличающееся аллегоричностью толкований⁵⁶. Это сочинение встречается в древнерусской письменности. В 1648 г. оно было издано в Москве⁵⁷. Как выясняется далее, критерий «духа и истины», примененный к евангелию, оказывался критерием здравого смысла. Могла ли иметь место евангельская история о чуде, совершенном Христом, когда, находясь в пустынном месте, он кормил пять тысяч человек, не считая женщин и детей, пятью хлебами и двумя рыбинами? На это «безумнии мудрецы» отвечали: «то де не было в деле, но притча есть». Что значило «притча?» А вот что: «Пусто место де языки суть, в ним же Христос, оставивши иудей, прииде; пять хлебы, пять чувств; две рыбы, две книги: Евангелие и Апостол...». Не было и чуда воскрешения Христом Лазаря: «Лазарь бо боляй, толкуется, ум наш, немощию человеческого побеждаемый; смерть Лазарева — грехи.., воскресение Лазарево — покаяние от грехов»⁵⁸. Так, одна за другой отвергались евангельские истории о чудесах христовых.

Димитрий Ростовский понимал, что все эти рассуждения вели к общему пересмотру христианского учения о сыне божьем, так как с равным успехом можно было объявить «притчами» и воплощение Христа и его земные страдания, и т. п.⁵⁹. Но в таком случае не считали ли раскольники Христа великим проповедником, носившим в себе «дух божий» и учившим народ «в духе и истине»? И далее: не уподоблялись ли Христу новые проповедники, которые, несмотря на преследования и казни, несли «дух и истину» народу? Так оно и было, судя по следующему рассказу Димитрия Ростовского: «...Обретается некий мужик, его же зовут Христом, и яко Христа почитают; а кланяются ему без крестного знаменья. Пристанище того Христа в селе, зовомом Павлов перевоз, на реке Оке, за Нижним городом 60 верст. Сказуют того лжехриста родом быти Турченина; а водит с собою девицу красноличную, и зовет ю матерью себе, а верующие в него зовут ю богородицей. А девица (или паче рещи блядка) та родом русская, из Нижегородского уезду, села Ландюха, пасадского человека дочь. Имать же той лжехристос и апостолов 12, иже ходяще по селам и деревням проповедуют Христа, аки бы истиннаго, простым мужикам и бабам; и кого прельстят, приводят к нему на поклонение. Той толк глаголемый христовщина, аще и хулит церковь божию, обаче церковь входити, ко иконам святым и к кресту прикладываться, и к иерейскому благословению приходити не возбраняет»⁶⁰.

Этот рассказ Димитрий Ростовский получил уже из вторых рук, от своего информатора монаха Пахомия, который, в свою очередь, слышал его от «самовидца, видевша онаго Христа лживаго, приведен бо бе к нему от ученика его на поклонение»⁶¹.

В 1691 г., т. е. за 18 лет до появления «Розыска», инок Ефросин, автор известного «Отразительного писания», засвидетельствовал существование течения, названного Димитрием «христовщиной», в тех же, что и Димитрий, пределах географической локализации и в той же социальной среде⁶².

⁵⁶ «Розыск», стр. 353.

⁵⁷ Отметим, что в числе источников, которыми пользовался для своих сочинений протопоп Аввакум, «Благовестник» Феофилакта не встречается (см. Н. С. Саранова. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума. «Труды ОДРЛ», т. XVIII, М.—Л., 1962, стр. 329—340).

⁵⁸ «Розыск», стр. 351, 352.

⁵⁹ Там же, стр. 353.

⁶⁰ Там же, стр. 599. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

⁶¹ «Розыск», стр. 599.

⁶² «Памятники древней письменности», CVIII, СПб., 1895 (Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей, стр. 9—10).

Представляется возможным отодвинуть время появления «христовщины» еще дальше, в глубь XVII в., на основании старообрядческого памятника «Послания Авраамия к христоролюбцу некоему», написанного не позднее 1671 г. Послание Авраамия опять-таки ведет к Костромскому краю (Плесь, т. е. Плесская волость у Волги), где находилась пустынь неких «капитоновых учеников», утверждавших, что к ним сходит с небес и с ними беседует Христос⁶³. В послании Авраамия отмечается, правда, лишь один, но зато самый характерный мотив христовщинского учения. В наиболее ранней (начало XVIII в.) из дошедших до нас песен, распевавшихся в кругу последователей этого учения, имеются слова, близкие свидетельству Авраамия: «Сам господь бог, сам небесный царь по земли, сударь наш, он катается, поровну, сударь он, с человеками, во плоти, сударь он, в человеческой...»⁶⁴.

Указание Авраамия на «капитоновых учеников» в свою очередь позволяет уточнить характер учения последних. «Предивный отец Капитон», как его называет старообрядческая литература, являлся проповедником, деятельность которого прослеживается еще с 30-х годов XVII в., преимущественно во владимирских и костромских пределах. Для проповеди Капитона характерен строгий аскетизм, выполняя требования которого человек якобы достигает нравственного совершенства и непосредственно общается с богом. За Капитоном установилась репутация пророка⁶⁵. Укажем на обнаруженное и введенное в научный оборот еще П. Мельниковым христовщинское Предание, в котором легендарный основоположник христовщины, муромский крестьянин Данило Филиппов называется учеником Капитона⁶⁶. Мы узнаем из Предания, что Данило Филиппов проповедовал свое учение в Костромском, Владимирском и Нижегородском уездах и, преследуемый по указаниям патриарха Никона, был арестован «у Макария нижегородского». Далее Предание называет в качестве преемника Данилы Филиппова муромского крестьянина Ивана Тимофеевича Суслова, в свою очередь подвергавшегося преследованиям, много скитавшегося и умершего в Москве в 1716 г. Преемником Суслова христовщинская традиция называет Прокопия Лупкина. Из материалов процесса 1733 г. над последователями христовщины выясняется выдающаяся роль, которую играл в ней в 10—20-е годы XVIII в. Прокопий Данилович Лупкин, проживавший в Нижнем Новгороде, прежде стрелец, участник последнего Азовского похода, а с 1710 г.— московский посадский человек.

Как же быть с генеалогией христовщинских учителей, которую дает Предание? Существовали ли в действительности Данило Филиппов и его «духовный сын» Суслов? Н. М. Никольский считал, что только «с Лупкина, по-видимому, начинается ряд исторических лиц в хлыстовщине» и что «существование хлыстовщины можно проследить по документам с 1716 г. В этом году на сектантов был сделан донос архиереем священником города Углича»⁶⁷. И все же Иван Суслов был историческим лицом и во всяком случае еще в первом десятилетии XVIII в. действовал в качестве проповедника. В этом убеждает не замеченное исследователями свидетельство Посошкова: «Мнози быша и при Христе антихристи, и ныне в вас есть нареченные христы, якоже и Иван Суслов и инии такии»⁶⁸. Это Посошков писал в «Зеркале очевидном», но и до того, в письме Яворскому он говорит о христовщине как явлении известном, подобно и другим течениям в расколе. Среди деятелей христовщины конца XVII — начала XVIII в. действительно находились не только Иван Суслов, но и «инии таковии». К этим «иным» принадлежал, например, проживавший в Москве, на Воробьевых горах, крестьянин Тро-

⁶³ См. Я. Л. Барсков. Памятники первых лет русского старообрядчества. «Летопись занятий императорской археографической комиссии за 1911 г.», вып. 24, СПб., 1912, стр. 160—161.

⁶⁴ И. Г. Айвазов. Материалы для исследования русских мистических сект, вып. 1. Христовщина, т. I, 1915, Пг. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

⁶⁵ О Капитоне см. П. С. Смирнов. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898.

⁶⁶ П. Мельников. Тайные секты. «Русский вестник», т. 75, М., 1868, стр. 31; см. также И. Добротворский. Люди России. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869, стр. 6—7; Константин Кутепов. Секты хлыстов и скопцов, Казань, 1882, стр. 42—44; Николай Барсов. Исторические, критические и полемические опыты, СПб., 1879, стр. 111.

⁶⁷ Н. М. Никольский. История русской церкви, стр. 191.

⁶⁸ И. Т. Посошков. Зеркало очевидное, вып. 2, стр. 41. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

фимов, в доме которого собрания последователей христовщины происходили еще до 1703 г.⁶⁹ Свидетельство Посошкова повышает доверие к фактическому содержанию Предания, в котором, напомним, предшественником христовщины называется Капитон. «Капитоновы ученицы», о которых сообщает Авраамий, являлись последователями христовщины. Совокупность данных позволяет заключить, что движение, прозванное его обличителями «христовщиной», а позднее «хлыстовщиной», возникло еще во второй половине XVII в. Воспользуемся случаем восстановить самоназвание этого движения: его участники, как это выясняется по архивам судебного процесса 1733 г., называли свое учение «верой Христовой»⁷⁰. Основоположниками христовверия, его первыми проповедниками, его первоучастниками были крестьяне. Обрисовывается и сфера распространения раннего христовверия: это районы нечерноземной полосы — Костромской, Владимирской, Нижегородской, Ростовской, Московский уезды, где, в отличие от южных черноземных районов, развивалась оброчная система эксплуатации, где росли крестьянское отходничество и промыслы, где в первую очередь прослеживаются новые экономические явления. Симптоматично, что источники называют в качестве пунктов проповеднической деятельности основателей христовверия крупнейшее торгово-промышленное село Павлов-Перевоз и знаменитую Макарьевскую ярмарку.

В первой половине XVIII в. сфера распространения христовверия расширяется еще больше (однако все в том же направлении), простираясь на уезды Ярославский, Углицкий, Переяслав-Залесский, Веневский, Коломенский. Значительное распространение получило христовверие в самой Москве, где в первой трети XVIII в. существовали собрания этой секты в Ивановском, Варсонофьевском и Никитском женских монастырях и в частных домах: на Вшивой горке, в Кочках под Новодевичьем монастырем, в Кудрине, в Дорогомилковской ямской слободе, за Пречистенскими воротами, за Серпуховскими воротами, на Шаболовке, в Преображенской слободе⁷¹.

Среди жителей Москвы, привлеченных по процессу христовверов в 1733 г., основной контингент составили монашествующие элементы и крестьяне. Аналогичный процесс в 1745 г. показал сдвиг в составе христовверов, проживавших в Москве: крестьян оказалось 41%, монашествующих элементов — около 25%, купцов — около 16. Остальные состояли из фабричных, матросов и их детей, солдаток и их детей, мелких церковнослужаших. Из числа 17 привлеченных за христовверие жителей Петербурга крестьян было 9, купцов — 5⁷².

Кто были эти крестьяне? «Крестьянами, живущими в городе,— пишет Н. М. Никольский,— могли быть только либо оброчные крестьяне, либо дворовая челядь крупных господ. Последняя, конечно, ни к каким сектам не была склонна, и крестьяне, замешанные в деле Петрова (один из руководителей московских христовверов, проходивший по процессу 1745 г.— А. К.), были, несомненно, оброчными»⁷³. Добавим, что и в тех, действительно немногочисленных, случаях, когда дворовые люди склонялись к христовверию, они рассматривались руководителями сект как нежелательный элемент. Когда в 1729 г. братья Платоновы — дворники из дома Строгановых искали встречи с Прокопием Лупкиным, последний через своего помощника Василия Дементьева ответил, что «де в учение принять их невозможно того ради, что де они люди господские»⁷⁴. Что же касается привлеченных по процессу христовверов 1745 г. жителей Московского, Ярославского, Угличского, Переяслав-Залесского, Владимирского уездов, то частновладельческие, монастырские и дворцовые крестьяне составляли среди них подавляющее большинство⁷⁵.

Итак, основные кадры последователей «веры Христовой», подобно тому, как это было и в старообрядчестве, состояли из крестьян. Но в отличие от старообрядцев, разбегавшихся по окраинам и там на первых порах возвращавшихся к подсечному земледелию,

⁶⁹ «Дело о богопротивных сборищах и действиях». Сообщено И. А. Чистовичем. «Чтения ОИДР», 1887, кн. 2, стр. 4.

⁷⁰ ЦГАДА, ф. 301, д. 313, л. 299об.

⁷¹ В. В. Нечаев. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII в. «Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции», кн. 6, М., 1889, стр. 160—163, 169.

⁷² Там же, стр. 163—166.

⁷³ М. Н. Никольский. Указ. соч., стр. 197.

⁷⁴ «Чтения ОИДР», 1887, кн. 2, стр. 88.

⁷⁵ В. В. Нечаев. Указ. соч., стр. 166.

лию или бобровому гону, а заодно проклинавших городскую жизнь, торговлю и деньги, христоверы принадлежали к крестьянам, стремившимся из деревень в города, участвовавшим в торговле и в должной мере оценивавшим роль денег. Далекое не случайно, что среди заповедей, приписываемых еще Даниле Филиппову, есть и такая: «Не воруйте. Кто единую копейку украдет, тому копейку положат на том свете на темя, и когда от адского огня она растопится, тогда только тот человек прощение примет»⁷⁶. Христоверы воздавали должное копейке, той именно копейке, которая «рубль бережет» и исподволь прокладывает пути к личной независимости.

Старообрядцы ожидали в 1669 г. «светопреставления», побросав по этому случаю полевые работы, а когда «светопреставление» не состоялось, упрямо назначали для него сроки — то в 1699 г., то в 1702 г. Христоверы же, хотя они и были мистиками, все же не покидали почвы здравых суждений. В конце концов они связывали свои надежды не с небом, а с земной действительностью, и в своих собраниях, как показывают следственные материалы 1733 г., пророчествовали: «будут пожары и не будет дождя и от того не даст бог плода и... не будет преставления света, только де как человек умрет, то де и преставление ему будет» (как напоминают эти последние слова фразу, приписываемую Зосиме: «...умерли кто ин, то умер, по та места и был») ⁷⁷.

Но при всем различии между старообрядчеством и сектантством, наиболее ранней формой которого явились христоверие, грани, разделявшие их, были подвижными, и старообрядчество отчасти само эволюционировало в сторону сектантства (бесполовщина в разных ее толках), отчасти пополняло кадры сектантов. На этот процесс обратил внимание П. Н. Милюков⁷⁸. Но дело здесь было не в надысторическом законе «спиритуализации веры», как полагал Милюков, а в том, что и старообрядчество и сектантство являлись антифеодальными движениями, и на этой общей основе возникали между ними промежуточные формы, и становились возможными переходы из старообрядчества в сектантство.

Полемика Дмитрия Ростовского и Посошкова направлена не только против последователей христоверия. Следовательно, встает вопрос об отношении «веры Христовой» к системе «еретических» взглядов, обличаемых Дмитрием Ростовским и Посошковым. Далее, необходимо установить, кто такие были остальные «еретики», против которых выступали обличители?

Отметим, что в глазах последователей христоверия того времени, к которому относится «Розыск», «брынские леса» пользовались высоким пиететом. Положение «раскольника из Керженских Брынских лесов» стирало доступ в среду христоверов, что очень хорошо знали церковники, засылавшие провокаторов к сектантам. Архимандрит Андроник, узнав в 1715 г. о происходивших в Угличском уезде собраниях христоверов, поручил некоему монаху Антонию проникнуть к ним, научив его, «чтобы он назывался при компаниях их. якобы, раскольщик из Керженских Брынских лесов»⁷⁹ Иван Семенов, примерно в 1712 г. примкнувший к московским христоверам, познакомившись с одним из их руководителей, крестьянином Алексеем Трофимовым, показывал, что если бы не эта встреча, он отправился бы в Керженские леса⁸⁰.

Религиозному культу последователей «веры Христовой» был свойствен мистицизм (пророчества, экстаические пляски), как, например, он был свойствен и культу некоторых течений крестьянско-плебейской оппозиции XVI в. в Германии. Но суть была в том, что сектанты противопоставляли свою веру как «христову» вероучению господствующей церкви, как «человеческому измышлению», т. е., в конечном счете, как орудие классового угнетения.

В конце XVII — начале XVIII в. в крестьянской среде зарождались формы религиозной оппозиции, отличавшиеся не только от старообрядчества, но и от христоверия, но о степени их распространенности и организованности судить трудно. В этом

⁷⁶ П. Мельников. Указ. соч., стр. 33.

⁷⁷ «Чтения ОИДР», 1887, кн. 2, стр. 57.

⁷⁸ П. Милюков. Очерки по истории русской культуры, т. 2, Париж, 1931, стр. 13—102.

⁷⁹ «„Объяснение“ архимандрита Андроника о проявившихся в Угличском уезде еретиках-квакерах». Публикация Н. Г. Высоцкого. «Русский архив», 1916, т. 12, стр. 321.

⁸⁰ «Чтения ОИДР», 1887, кн. 2, стр. 54.

отношении интересно, например, «Послание отцу Ионе», написанное протопопом Аввакумом приблизительно между 1672 и 1682 гг. Публикатор и исследователь «Послания отцу Ионе» П. С. Смирнов пишет: «Послание писано в ответ на вопросы от Ионы. А вопросы были вызваны наблюдениями со стороны вопрошавшего, который, как видно из послания к нему, обошел много городов и селений, видел много разномысленцев среди общин разногласивших с «никонианами», видел разногласия даже среди самих «старолюбцев», и вот теперь формулировал эти свои наблюдения, предлагая по поводу их вопросы Протопопу»⁸¹.

В «Послании отцу Ионе» Аввакум отвечал: «беседую о старолюбцах, иже между собою не согласуются, и спорами безумными или рещи правее — высокомыслием падают, кажде своя хотя поставити, а не яж сути божия». Что уж тут было множить обвинения по адресу Никона и никониан в следовании «немецким обычаям», когда в среде самих «старолюбцев» завелись такие обычан, о которых без содрогания не мог бы помыслить сам Никон: «А иже держат Евангелие и Апостол, а святые иконы отместут,— писал Аввакум о старолюбцах,— то явныя фряги есть, сиречь немцы... и евангелики глаголются, також люторцы и кальвинцы. Священнический чин, иноческий, отринувше: и баба, и робя, умеюще грамоте, то и поп у них». Особенно резкое осуждение Аввакума навлекли на себя «старолюбцы», которые во имя веры в единого бога отвергали иконопочтение⁸². Мы уже имели возможность убедиться, по «Розыску» Дмитрия Ростовского, что такого рода «люторцы и кальвинцы» водились и в «брынских лесах».

Более определенные сведения о причастности крестьян религиозным учениям, в известной степени предвосхищавшим духоборчество и молоканство, дает дело по обвинению Настасьи Ивановны Зимы в проведении в Москве тайных религиозных собраний. Настасья Зима, жена ходока приказа земских дел, проводила у себя на дому собрания с 1713 по 1717 гг., т. е. лишь немногим позже появления обличительной книги Дмитрия Ростовского. На собраниях Зима читала вслух и толковала «книги», а «в тех книгах того, что иконам кланятца и хлеб и вино почитате и верить не писано». Настасья Зима показала на следствии, что «иконам и кресту христову она не поклоняется и за святые их не почитает, то дела рук человеческих, а молитца она богу духом и истинною и креста христова на себе не носит и крестного знамени на себя не полагает и людей, которые с нею в духовный приказ приведены, учит тому, и церкви, и предания учителей церковных она не слушает и впредь слушать и церковным таинствам верить не хочет»⁸³.

Сохранился перечень участников этих собраний: «вотчины князь Алексея Михайловича Черкасского Нижегородского уезду села Павлова Перевозу крестьянин Андрей Ануфриев, столника Романа Родионовича Стрешнева Ярославского уезду, деревни Полнева крестьянин Терентий Иванов, столника Игнатия Костомарова человек его Алексей Филиппов, костромитин посадский человек Григорий Любимцев, князь Сергея Алексеевича Галицына человек Иван Терентьев, князь Василья княж Михайлова сына Долгорукова костромской вотчины села... крестьянин Федор Павлов, Малых Лужников Иван Артемьев, Иван Брогова человек его Костянтин Алексеев, Кадашевич Иван Тихонов, князь Юрья Юрьевича Одоевского человек его Казьма Дорофеев, села Красино Герасим Андреев, кузнец Родион Михайлов, вдова Авдотья Никитина дочь, да Малых Лужников Никифор Артемьев ... две жонки вдовы Прасковья Степанова, Антонида Петрова дочь, ...содовой слободы Иван Савельев з женою Акилиною, да вотчины стольника Родионова сына Стрешнева Ярославского уезду деревни крестьянский сын Иван Назаров», а также муж Настасьи, Иван Зима⁸⁴. Ядро этих собраний составляли супруги Зимы, трое крестьян (Андрей Ануфриев, Терентий Иванов, Алексей Филиппов) и один посадский человек (Григорий Любимцев). Таким образом, между социальным составом участников кружка Настасьи Зимы, с одной стороны, и участников христововерческих кружков в Москве, с другой стороны, имеется значительное сходство.

⁸¹ РИБ, т. 39, Памятники истории старообрядчества XVII в., Л., 1927, стр. LXIV.

⁸² Там же, стлб. 887, 888, 889.

⁸³ ЦГАДА, ф. 371. Преображенский приказ, оп. 1, ч. 1, д. 925, л. 62, см. также л. 6 об.

⁸⁴ Там же, лл. 2—2об.

Надо полагать, на исходе XVII в. появилась еще одна форма религиозной оппозиции — субботничество, но о проповедниках и последователях субботничества источники молчат и лишь вскользь упоминают о содержании учения секты. Один из ее очагов находился в пресловутых брянских лесах. Димитрий Ростовский пишет о субботниках, что они «по жидовски постят субботу»⁸⁵. Посошков неоднократно упоминает в качестве одного из раскольничьих толков «моисеевщину» (иногда называет таковую «лжемоисеевщиной»). Свидетельства Посошкова скорее всего подразумевают субботников и пополняют более чем краткие сведения, имеющиеся о них. Мы узнаем, что последователи этой секты не только придерживались празднования ветхозаветной субботы, но и «отвратились в Моисейский закон», что среди прочих раскольничьих толков субботники особенно настойчиво отвергали духовную иерархию и таинство исповеди⁸⁶.

На рубеже XVII—XVIII вв. различия между отдельными формами сектантства еще не вполне определились и устоялись, как это произошло в XIX в. (когда секты вели между собой форменную «борьбу за существование»). В частности, в этом убеждает факт, приводимый П. Мельниковым по документальным данным XVIII в.: «Денежный мастер Максим Еремеев наедине иконам не поклонялся, а при людях поклонялся, чтобы скрыть принадлежность к тайной секте. Он был хлыст, но близок был и к учению Тверитинова и к учению Настасьи Зимихи. Когда цирюльники Фому Иванова жгли на костре, Максим с гордостью говорил: „Вот как наши страждут! Не жалеют себя — сожгли не перекрестился“. Настасья Зимиха была коротко знакома с Максимом и, когда ее взяли, он испугался, бежал на Волгу и пропал»⁸⁷.

По своему характеру все это были реформационные движения, независимо от того, проявлялись ли они в форме христоверия, или субботничества, или учения Настасьи Зимы и ей подобных. Это были именно общественные движения, развивавшиеся в среде крепостного крестьянства, и, хотя мы ничего определенного не можем сказать о численности их в это время, фактом остается неистребимость этих движений и то, что в течение XVIII в., вопреки преследованиям, они развернулись в массовые и породили множество новых форм. От этих движений не было отделено непереходимой гранью и старообрядчество, в различные толки которого в конце XVII — начале XVIII в. были вовлечены десятки тысяч крестьян.

На рубеже XVII—XVIII вв. крестьяне уже имели первостепенного общественного значения оплоты восстаний под руководством Болотникова и Разина. И все же общая картина классово-крестьянского зрелища того времени была бы значительно обеднена без учета разнообразных крестьянских движений, выступавших против крепостничества под теми или иными религиозными лозунгами.

И сектантство и старообрядчество были новыми явлениями, неизвестными в классовой борьбе феодально зависимого крестьянства предшествующих веков. В них по-своему выразился глубокий сдвиг, происшедший в мировоззрении крестьянства.

IV

Социальных носителей идей, против которых направлена полемика Димитрия Ростовского, мы находим преимущественно в среде крестьян, связанных с городом, — то ли эпизодически посещавших его, то ли обосновавшихся там более или менее прочно.

Подобно тому, как это было в городских еретических движениях XIV—XVI вв., представители христоверия, других зарождавшихся теперь в крестьянской среде сектантских течений отрицали институт церкви, духовную иерархию, вообще внешнеобряд-

⁸⁵ «Розыск», стр. 68, см. также стр. 625.

⁸⁶ «Сборники писем И. Т. Посошкова», стр. 20; И. Т. Посошков, Зеркало очевидное, вып. 1, стр. 199.

Обращение к Ветхому завету не раз служило разного рода еретикам средством борьбы со средневеково-христианским мировоззрением как в католической, так и в православной его разновидности. Даже в XVII в., как писал Маркс: «Кромвель и английский народ воспользовались для своей буржуазной революции языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из Ветхого завета» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, М., 1957, стр. 120). В России новгородско-московские еретики, а за ними и Феодосий Косой обращались к Ветхому завету в поисках аргументов против православия и вдохновлялись иллюзиями о социальной правде, якобы возвещенной ветхозаветными пророками.

⁸⁷ П. Мельников. Указ. соч., стр. 52—53. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

довое православие, противопоставив всему этому свои религиозные общины, наличие руководителей в которых не исключало права рядовых членов общины на проповедь, толкование божественных книг, пророчества. В основе религиозных взглядов сектантов этого времени лежал принцип: церковь — «не в бревнах, а в ребрах», иными словами, в присущем человеку внутреннем мире, который становился тем самым суверенным, опиравшимся в вопросах веры на собственные суждения — «дух» и «истину», не связанным никакими внешними авторитетами, будь то авторитет церковных учреждений, литературы, традиций, лиц.

Христоверы шли в этом направлении дальше других сектантских течений: по их Преданию, Данило Филиппович выбросил в Волгу все книги — старые, дониконианские и новые, никонианские, провозгласив: «Святому духу верьте!». Не был пощажён и авторитет Библии, которой христоверы противопоставили живое откровение — святой дух, обитающий в человеке.

Другие сектантские направления, существовавшие в конце XVII или начале XVIII в., как, например, субботники или направление Настасьи Зимы, частично или сполна принимали Библию, но так истолковывали ее «в духе и истине», что от нее оставались одни моральные идеи, в свою очередь, своеобразно преломленные в умах сектантов. Среди христоверов в 20-х годах XVIII в., как отметил еще В. В. Нечаев, появились сторонники пересмотра отрицательного отношения к «книжному писанию»⁸⁸, но все же преобладающей оставалась традиция изустного религиозного творчества, кстати сказать, усвоенная «духовными христианами» 60-х годов XVIII в. — так называемыми духоборами.

При всем том эволюция раннего сектантства шла по пути ослабления мистических элементов его учения, на смену которым приходило моральное сознание, открытие принципа «чистой совести» человека как подлинного святилища веры и жизненной правды. В этом убеждает сохранившаяся собственноручная запись бывшего помощника Проккопия Лупкина — Василия Дементьева, сообщающего о некоей пророчице Катерине, что она: «кизо уст своих испушала... чтоб все собравшиися люди... содержали бы в себе чистую совесть»⁸⁹.

Между апелляцией «к духу», толкованием веры «в духе и истине», свойственным сектантам, и «духовным разумом» Феодосия Косого не существовало принципиального различия. Но чем же являлся «духовный разум» еретиков и ранних сектантов? Мы имеем дело с понятием, принадлежащим истории идеологических течений не только России, но и Запада и Востока в средние века. Это понятие лежит, например, в круге мировоззрения мейстера Эккарта, а затем и Томаса Мюнцера и восходит к учению Авверроэса о «деятельном разуме». Понятие о «деятельном разуме» составляет предмет философского рассуждения и в Написании о грамоте — памятке, вышедшем из кругов еретического движения России конца XV — начала XVI в.

Герман Лей следующим образом характеризует учение о деятельном разуме: «Согласно этому учению, классовое происхождение или расовая принадлежность не дают превосходства. Интеллектуальная способность присуща каждому человеку, в том числе и представителям самых низших сословий и плебейским элементам всех народов и рас. Таким образом, учение о деятельном интеллекте приобрело подрывную революционную силу. Оно стало признаком, общим для каждой решительной антифеодальной оппозиции... Выступая в виде пантеизма, это учение в иносказательной форме указывает простому человеку его роль в природе, говоря ему: человек может быть подобен богу. Тем средневековый материализм получает дополнительный антицерковный смысл. Учение об интеллекте требует, по существу, ликвидации иерархического строя, в котором вся полнота власти находится в руках крупных землевладельцев. В историческом плане учение об активном интеллекте выражало буржуазное требование формального равенства, однако его влияние простиралось дальше...»⁹⁰.

⁸⁸ В. В. Нечаев. Указ. соч., стр. 170.

⁸⁹ ЦГАДА, ф. 301, д. 6, лл. 242—242об. Ср. послесловие еретика Ивана Черного к «Еллинскому летописцу» (1485) (Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV — начале XVI века, М.—Л., 1955, стр. 279—280).

⁹⁰ Герман Лей. Очерк истории средневекового материализма, М., 1962, стр. 27—28; см. также О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, стр. 120—134.

Мы встречаемся с явлением стихийного народного «аввероизма» в ранних сектантских движениях, и в этой связи хочется напомнить следующий факт, о котором сообщает В. Д. Бонч-Бруевич: «Владимир Ильич очень интересовался рукописями сектантов, которые я собирал, особенно старыми рукописями... Особенно заинтересовали его философские сочинения. И как-то раз, когда он особо углубился в их чтение, заинтересовавшись содержанием рукописей духовных молокан,— эти рукописи были XVI и XIX вв.— сказал мне: „Как это интересно! Ведь это создал простой народ... целые трактаты... Ведь это семнадцатый век Европы и Англии в девятнадцатом столетии России... Неужели все это до сих пор не изучено?“»⁹¹.

Сектанты не имели ни малейшего представления о том, к какой ступени философского развития принадлежит их понятие о «духовном разуме», но с полным сознанием делали из этого понятия демократические выводы:

«Дураки вы, дураки,
Деревенски мужики;
Как и эти дураки —
Словно с медом бураки;
Как и в этих дураках
Сам господь бог пребывает»⁹².

Последователи раннего сектантства исключали из своего умственного обихода центральное понятие ортодоксальной религии — понятие о божественном промысле и его земных орудиях — белом и черном духовенстве, которое служило средством универсального оправдания всего строя классового господства и подчинения.

Теперь же, на рубеже XVII—XVIII вв. закрепощенный крестьянин приходил к сознанию, что не что иное, как «чистая совесть» диктует человеку нормы его поведения и неумолчно зовет следовать этим нормам. Надчеловеческому сверхъестественному промыслу божьему, превращавшему людей в свои слепые и пассивные жертвы, противопоставлялась этика добрых дел, придерживаясь которой люди становились строителями «царства божия» на земле. Это была этика, утверждавшая деятельного человека.

Мы показали круг социальных носителей тех новых религиозных идей, против которых направлены были обличения Дмитрия Ростовского и Посошкова. Маркс писал: «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а, следовательно, единственно научный метод»⁹³. Как и почему из условий жизни крестьян, втягивавшихся в товарно-денежные отношения, вытекали их религиозные представления, расходящиеся со средневеково-православным мировоззрением?

При всей своей туманности и фантастичности религиозные представления раннего сектантства идеологически закрепляли и оформляли жизненные интересы своих социальных носителей. Условия общественной жизни элементов крепостного крестьянства, втягивавшихся в товарно-денежные отношения, делали для них особенно актуальными формы идеологии, которые обосновывали самостоятельность и самодеятельность человека, поощряли развертывание его инициативы, содействовали развитию его сметливости, здравого смысла, оправдывали его внимание к запросам и делам земной жизни, а вместе с тем освобождали духовный мир человека от поработающей власти авторитетов и догм. Религиозные представления раннего сектантства в конечном счете отвечали стремлениям втягивавшихся в рыночные отношения зависимых крестьян сделаться свободными товаропроизводителями.

Именно поэтому, что новые экономические явления только начинали складываться в XVII в., а господствующими отношениями были крепостнические, становление «личности» происходило в причудливых формах мистики и религии. Реакционность этих форм быстро обнаружилась в ходе общественного развития, но для своего времени они были исторически обусловленными.

⁹¹ В. Д. Бонч-Бруевич. Избр. соч., т. I, М., 1959, стр. 380.

⁹² «Песни русских сектантов мистиков», сб., сост. Т. С. Рождественский и М. И. Успенский, СПб., 1912, стр. 515—516.

⁹³ К. Маркс. Капитал, т. I, М., 1955, стр. 378.

Следует обратить внимание и на мотив «воздержания», в разной мере присущий всем ранним сектантским учениям, особенно же христововерию, проповедовавшему суровый аскетизм. Во второй половине XVII в. этот мотив христововерие разделяло с большинством старообрядческих направлений и его социальный смысл мы видим в протесте против монополии господствующего класса на богатство и роскошь. Но аскетизм для тех элементов крестьянства, которые втягивались в товарно-денежные отношения, имел и совершенно специфическую, возрастающую с ходом времени, привлекательность: он совпадал с бережливостью. Отказ от алкоголя, табака, самоограничение в пище и одежде, наконец, требование безбрачия, как это было в христововерии и беспоповщине, создавали дополнительные возможности накопления, которые для ранних русских «диссидентов» имели в принципе то же самое значение, как и для английских пуритан. Для понимания социальной сущности идеологии аскетизма, которая находила сторонников в определенных кругах крестьян, участвовавших в сектантском движении, важнейшее значение имеет следующее высказывание Маркса: «...поскольку все поведение капиталиста есть лишь функция капитала, одаренного в его лице волей и сознанием, постольку его собственное личное потребление представляется ему грабительским посягательством на накопление его капитала»⁹⁴.

Бережливость и скупость, облагороженные и возвышенные в идеологии аскетизма в качестве священной добродетели, отвечали интересам товаропроизводителя и особенно характерны для самой ранней поры капиталистического развития: «При исторических зачатках капиталистического производства, — а каждый капиталистический рагвепце (выскачка) индивидуально проделывает эту историческую стадию, — жажда обогащения и скупость господствуют как абсолютные страсти»⁹⁵. Нам представляется весьма важным и обещающим большие результаты исследование внутреннего устройства ранних сектантских общин, которое было бы направлено на выяснение того, как самая организация, внутреннее устройство этих общин содействовали преуспеянию их участников на поприще товарно-денежных отношений.

В XVII в., к которому относится начало нового периода русской истории, происходили глубокие сдвиги в общественном сознании трудящихся масс, менялся духовный облик производителей. Конечно, религиозно-общественные движения уже и в то время являлись не больше как частной и притом весьма ограниченной формой классового движения. Но не частное, а принципиальное значение имеют социальные интересы и стремления участников этих движений, как ни темен был религиозный язык, к которому они прибегали.

Новые явления общественно-экономической жизни страны и прежде всего развивавшееся с XVII в. в буржуазном направлении расслоение непосредственных производителей деревни и города составляют основу отмеченных здесь новых идеологических явлений и позволяют понять в историческом единстве и распространявшиеся в крестьянстве движения общественного протеста в религиозно-реформационной форме, и возникновение философского свободомыслия в городах, и начинавшуюся на гуманистических принципах перестройку литературы, живописи, архитектуры, научных знаний.

⁹⁴ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 597—598. (Подчеркнуто мной.— А. К.)

⁹⁵ Там же, стр. 598—599.