

ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ОБЩЕНАУЧНЫЙ ПЕРИОДИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

№ 289

Декабрь

2005

Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология»

Свидетельства о регистрации: бумажный вариант № 018694, электронный вариант № 018693
выданы Госкомпечати РФ 14 апреля 1999 г.

ISSN: печатный вариант – 1561-7793; электронный вариант – 1561-803X от 20 апреля 1999 г.
Международного центра ISSN (Париж)

СОДЕРЖАНИЕ

МЕМОУАРЫ. ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ. ПЕРСОНАЛИИ

Борису Георгиевичу Могильницкому 75 лет 3

ИСТОРИОГРАФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Гаман Л.А. Советская история в изображении Ф.А. Степуна: к постановке вопроса 6
Горбунова Ю.Ф. Изучение личности и государственной деятельности императора Николая II
в современной отечественной историографии: реальность и перспективы 14
Гумерова Ж.А. Идеал святости на Руси у Г.П. Федотова 32
Жеравина А.Н. Исследования 80–90-х гг. XX в. по истории кабинетского хозяйства в Сибири (1747–1861 гг.) 39
Коктыш В.А. Г.В. Вернадский о монгольском завоевании в русской истории 51
Турнаев В.И. Положение иностранных учёных в послепетровской России 55
Турнаев В.И. Немецкие учёные в послепетровской России: встреча с действительностью 65
Тюменцев Ю.А. Образ христианского историзма в раннем творчестве Г.В. Флоровского 73
Хазанов О.Б. Еврейское национальное самосознание эпохи модернизации в свете научного
и религиозного подходов 93
Чуркин М.К. Проблема роли природно-географического фактора в русской истории в оценках
отечественной историографии и общественно-политической мысли второй половины XIX–XX в. 108
Ширко К.Н. Исторический процесс в интерпретации Н.А. Бердяева: диалектика божественного и человеческого 113
Яблоков И.А. Мифологический образ Е.П. Блаватской в контексте концепции мифа А.Ф. Лосева 121

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

Мауль В.Я. Методологические проблемы междисциплинарного изучения
русского бунта: достоинства и недостатки 125
Мауль В.Я. Русский бунт как форма культурной идентификации переходной эпохи 144

ИСТОРИЯ ТГУ И ОБРАЗОВАНИЯ В СИБИРИ

Жеравина А.Н. «Отечеству и науке» – девиз университетских студентов дореволюционного Томска 158
Петрик В.В. Система управления высшей школой в конце 50-х – начале 90-х годов XX века
(на примере вузов сибирского региона) 168
Черказьянова И.В. Попечитель учебного округа Л.И. Лаврентьев и Томский университет:
сотрудничество и конфликты 177

ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Соколов В.Ю. Основания расширения понятия «содержание образования»
в курсе «Методика преподавания истории в школе» 188
Тимошенко А.Г., Логутова Н.Б. Болонский процесс. Основные задачи и действия по их реализации 193

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 199

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ НААНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ 201

«УВЛЕЧЕНИЕ» – ЖУРНАЛ В ЖУРНАЛЕ

Образ Вечности на земле (Иерей Андрей Носков); О мечети, синагоге и других томских храмах (Н.М. Дмитриенко)

FEDERAL AGENCY OF EDUCATION
VESTNIC TOMSK STATE UNIVERSITY
GENERAL SCIENTIFIC PERIODICAL

№ 289

December

2005

Series «History. Study of local lore. Ethnology. Archaeology»

Certification of registration: printed version № 018694, electronic version № 018693
Issued by Russian Federation state committee for publishing and printing on April, 14, 1999.
ISSN: printed version – 1561-7793; electronic version – 1561-803X
on April, 20, 1999 by International centre ISSN (Paris)

CONTENTS

HISTORIOGRAHY. SOURCE STUDY

Gaman L.A. Soviet history in interpretation of F.A. Stepanov: to the formulation of the question	6
Gorbunova Y.F. The investigation of emperor's Nicolas II personality and his state activity in modern Russian historiography: reality and prospects.	14
Gumerova Z.A. The ideal of sanctity in Fedotov's works	32
Zheravina A.N. Studies of the 80-th – 90-th years of the 20-th century devoted to the history of cabinet economy in Siberia	39
Koktysh V.A. George Vernadski about the Mongolian conquest in the Russian history	51
Turnaev V.I. The standing of foreign scientists in the post Peter the First's period	55
Turnaev V.I. German scientists in the post Peter the First's Russia: the meeting with the reality	65
Tyumentsev Yu.A. Christian vision of history in early works of G.V. Florovsky.	73
Khazanov O.V. The Jewish national consciousness in epoch of modernization from the standpoint of the scientific and religious approaches.	93
Churko M.K. Peculiarities of the agricultural crisis in the provinces of Russia, and possible ways of its overcoming in the second part XIX – beginning XX centuries.	108
Shyrko K.N. Historical process in N.A. Berdyaev's interpretation: dialectics divine and human v	113
Yablokov I.A. Mythological character of H.P. Blavatskaya in the context of the concept of A.F. Lose	121

RUSSIAN HISTORY

Maul V.J. Methodological problems of inter-disciplinary study of Russian riot: merits and demerits	125
Maul V.J. Russian riot, as the form of cultural identification of the transitional epoch	144

THE HISTORY OF THE TSU AND EDUCATION IN SIBERIA

Zheravina A.N. «To Country and science» – the slogan of the university students of the pre-revolutionary Tomsk	158
Petrik V.V. the system of higher school management at the end of the 50 ^s – the beginning of the 90 ^s of the XX th century (illustrated by the examples of higher schools of Siberian region)	168
Cherkazianova I.V. The curator of the West Siberian School District L.I. Lavrentev and the University of Tomsk: cooperation and conflict	177

PROBLEMS OF EDUCATION

Sokolov V.Yu. The problems of construction the course «Methods of the teaching history in a school»	188
Timoshenko A.G., Logutova N.B. Bologna declaration. principal topics and action in the process of fulfillment	193

BRIEF INFORMATION ABOUT THE AUTORS.	199
--	-----

SUMMARIES OF THE ARTICLES IN ENGLISH.	201
--	-----

«UVLECHENIE» – A MAGAZINE IN JOURNAL

РУССКИЙ БУНТ КАК ФОРМА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ

В статье речь идет о том, что традиционная культура под давлением европейской модернизации, проводимой государством, искала эффективные формы защиты своей идентичности. Важнейшей из них стал русский бунт. Данные рассуждения доказываются обращением к событиям Пугачевского восстания.

Период XVII–XVIII вв. в истории России – это переходное время, когда в стране в силу объективных причин, а нередко и просто «по мановению» власть предрешающих, осуществлялась политика модернизации. При этом до конца XVII в. Россия пыталась дать «ответ» на «вызов» Европы, не выходя за рамки традиций, лишь при необходимости заимствуя что-то на Западе. Такие нововведения совершались как бы против воли, поскольку не укладывались в традиционную систему ценностей [1]. По словам В.О. Ключевского, царь Алексей Михайлович «в преобразовательном движении... одной ногой... еще крепко упирался в родную православную старину, а другую уже занес было за ее черту, да так и остался в этом нерешительном переходном положении» [2].

В то же время, именно к XVII в. относится возникновение в России «театра, портретной живописи, резкие изменения в канонах иконописания и т.п.», причем «все эти явления новой, ориентированной на человеческую индивидуальность культуры, вызванные к жизни внутренними, органическими стимулами, питались европейскими влияниями» [3]. Иначе говоря, ценности вестернизации пусть и медленно, но верно инфильтровались в русскую почву. Это было неизбежным следствием межстрановых культурных коммуникаций на пороге Нового времени. Однако отдельные «новинки» не могли в одночасье взломать прочную оборонительную систему традиционных устоев, но лишь подтачивали ее изподволя. Хотя недооценивать масштабы опасности для традиционализма тоже не приходится, ибо по своей смысловой нагрузке происходящие «штучные» перемены трансформировали сами принципы культурной деятельности, провоцируя общественные страхи и рост протестного поведения масс.

Поэтому историк В.И. Вышегородцев справедливо считает, что в XVII в. Россия переживала переход «от средневекового мировоззрения к рационалистическому мышлению», когда традиционализм поведения и мышления, «испытывая решительный натиск новых динамичных сил, подвергается эрозии». Инициаторами преобразований, по мнению ученого, были государство и церковь, властное положение которых «предоставляло им возможность навязывать обществу свою волю, не совпадавшую с интересами подавляющей части народа». Впрочем, в то время основные направления «будущих реформ» еще только закладывались [4]. Однако долго такое положение сохраняться не могло. С нерешительностью было покончено, и вскоре страна стала ареной масштабной и многомерной модернизации.

«В широком смысле слова модернизация – это переход от традиционного общества к современному, от аграрного к индустриальному. Это длительный исторический период... По своему значению для истории человечества модернизационный сдвиг сопоставим с эпохой неолитических

революций, сменой собирательства и пастушества земледелием», – отмечает современный исследователь [5]. Историк А.Б. Каменский не сомневается в необходимости для России модернизации, определяемой им как европеизация. Это было «единственное лекарство, которое только и могло ее спасти» [6. С. 129]. Подчеркнем, что при многих несомненных достоинствах научных выводов ученого они явно тяготеют к историческому детерминизму. К тому же оценка модернизации у А.Б. Каменского означает «взгляд сверху», с высоты высших эшелонов власти. Он декларирует необходимость и неизбежность модернизации с позиций интересов государства, может быть, страны. Но, увы, непросвещенный русский народ, к сожалению, не понимал этих «высоких материй», а потому очень активно отвечал на модернизацию протестом. Его социокультурные основания следует искать в смысловой семантике проводимой европеизации, в ходе которой «можно выделить два противоположных и в то же время неразрывных семиотических явления: наличие общего культурного языка для коммуникации, наличие языка для хранения определенных текстов культуры. Если благодаря первому чужое превращается в свое, что неизбежно сопровождается частичной утратой национальной идентичности, то благодаря второму эта идентичность сохраняется, и чужое встречает на своем пути преграды» [7. С. 235]. К этому добавлялись видимые и остро ощущаемые символы кризиса традиционной идентичности: рост социальной зависимости, усугубление экономической кабалы, полное бесправие и невозможность легально выразить свое недовольство – «выпустить пар». Образно говоря, если в XVII в. европейский «запах» ощущался все сильнее, то в XVIII столетии он стал просто невыносим для «русского нюха».

К тому же, характерный для России тип «догоняющей» модернизации был «вызван внешними факторами. Это реакция на вызов других стран с более мощной, динамично развивающейся экономикой и военно-стратегическим потенциалом. Он предполагает более сжатые исторические сроки, сужение модернизационных задач, напряжение всех сил страны, выборочное использование мировых технических и организационных достижений. В ходе ее решались в первую очередь военно-промышленные задачи, а только после них – социально-экономические. Когда модернизация общества отстает от роста этих потребностей, в нем происходят социальные конфликты...» [8. С. 159–160].

Процесс модернизации порождал вполне определенные трудности и иного порядка. Как показал Н.Я. Эйдельман, при отсутствии в России сформировавшегося «третьего сословия», нежелании реформ основной частью знати и опасении опереться на народные массы единственным иницирующим началом реформ и их движущей силой оставалось государство. Именно оно брало на

себя почин и реализовывало особую модель модернизации, которую Н.Я. Эйдельман удачно назвал «революцией сверху» [9]. Следовательно, государственное вмешательство являлось мощным инструментом модернизации, что вело к усилению централизации власти, бюрократизации всей системы управления, придавало модернизации особую культурную семантику.

Однако в условиях системного кризиса еще не сформировались компенсаторские механизмы мирного снятия социального напряжения, или, как с горечью сформулировал проблему дореволюционный исследователь В.А. Бильбасов, в России отсутствовали «правильные формы» выражения общественного мнения. О том, насколько результативным мог быть такой механизм, свидетельствуют, например, исследования уральских историков. Как пишет А.С. Черкасова, «имеются все основания предположить, что в XVIII в. на казенных заводах существовали достаточно эффективные методы снятия социальных конфликтов», вследствие чего «мастеровые казенных заводов Урала не принимали участия ни в массовом движении 60-х гг. XVIII в., ни в крестьянской войне под предводительством Е. Пугачева» [10]. В результате, приходил к выводу историк, «оно проявляется неправильно, скачками, урывками, только в важные исторические моменты, но проявляется с тем большею силою и в формах более своеобразных» [11].

Становится понятным, почему осуществлять модернизацию приходилось насильно, через навязывание новых культурных установок, почва для которых еще не сформировалась органичным развитием российского исторического процесса, к их восприятию страна не была готова. «Внедрение Петром западных идей в русское национальное самосознание было осуществлено столь энергично, быстро и грубо, что ни разумом, ни сердцем народ не оказался готовым их принять», – отмечалось в юбилейном сборнике, посвященном 1000-летию Крещения Руси [12. С. 44]. Дело в том, что в основе новоевропейской культуры лежали принципы рационализма и секуляризации. Но для их усвоения необходимо было освободить сознание русских простецов из религиозных пут. На смену религии должна была прийти наука (например, в Европе катализатором данных перемен стали естественно-научная революция и спровоцированные ею последствия) [13]. Русский же народ в массе своей был неучен, достижения науки обошли его стороной. В России не развилась система массового образования. Еще и в XIX в. выходцы из простонародья с трудом могли получить образование [14]. Следовательно, религия по-прежнему оставалась психологической доминантой народной «картины мира». Отсюда и отчаянное цепляние за традицию, обычай, норму, ритуал, религиозную санкцию в условиях, когда привычные ценности подвергались инновационному прессингу.

Под знаком кризиса традиционной идентичности прошел весь российский XVIII в. Историк А.Б. Каменский подчеркивал, «что это был кризис традиционализма, т.е. ситуация, при которой традиционно сложившиеся институты социальной и политической организации общества... исчерпали свой потенциал, оказались неспособными обеспечить переход страны на новую стадию развития и требовали коренной структурной реорганизации»

[6. С. 45]. Однако, вопреки мнению многих исследователей, необходимо признать, что этот кризис во многом был спровоцирован не столько внутренней беспомощностью традиционной системы, сколько инновациями, проникавшими из Европы и становившимися «руководством к действию» для правящей элиты. Кризис традиционной идентичности обнаруживал себя в ускоренной вестернизации, многочисленных дворцовых переворотах, не прекращающейся чехарде лиц у власти, почти непрерывном «царстве женщин» и младенцев, явном разгосударствлении дворянской службы и т.д. Нарочитая антисвятость, балаганность отличают поведение правящих кругов на протяжении всего столетия.

Как известно, уже петровские преобразования, «взнуздавшие Россию», воспринимались массовым сознанием «как экспансия “смехового”, “кромешного”, сатанинского мира, как наступление “последних времен”... Если прежде противные стороны еще понимали “язык” (а значит, смысл поведения) друг друга, то после Петра пути окончательно разошлись» [15. С. 280–281]. И эти обстоятельства не могли не отразиться на ментальных переживаниях социальных низов: «В православном сознании, – пишет Г.Ю. Литвинцева, – маскирование было одним из наиболее устойчивых признаков “бесовства”. Маскирование допускалось в мире “антикультуры” – изналичном мире, где наизнанку выворачивались настоящие вещи, понятия, идеи. При Петре картина меняется: этот “нереальный” перевернутый мир становится реальностью. Петр пытается установить “натуральное право” на веселье, внушая мысль, что “разгул”, “шумство”, “бесовства” – обыкновенная вещь и веселиться можно всем где угодно и когда угодно» [16].

Глубокие выводы, позволяющие проникнуть в социокультурный смысл происходившего, сделал В.М. Живов: «Поскольку традиционная культура теснейшим образом сплетена с ритуалом, – пишет он, – инновации в сфере ритуала оказываются важнейшей составляющей культурных преобразований, несущей все основные идеи культурной реформы». Имеется в виду, что, «участвуя в ритуале, русский человек не только манифестировал свою веру, но и раскрывал ее содержание, так что участие в измененном ритуале необходимо влекло за собой и изменение самой веры... Поэтому новые ритуалы автоматически порождали новую веру, а новый порядок, пропагандируемый этими ритуалами, закреплялся не столько новыми убеждениями, сколько обращением (*conversio*), хотя бы и насильственным. Выбор между традиционной и новой культурой выступал как своего рода религиозное решение, связывающее человека на всю жизнь» [17]. Но поскольку культурная пропаганда правящих кругов с неизбежностью тяготела к религиозной символике, «бесовское» веселье, например, знаменитого всепьянейшего собора должно было восприниматься церковными кругами как экспансия языческого «идолатства» и решительно осуждаться, как и в прежние времена. Например, пиры с музыкой в праздничные дни, проводившиеся в домах горожан, в монастырях и, разумеется, в княжеских дворцах, где князья, княгини пировали с боярами и богатырями, с придворными дамами, раньше заслуживали, мягко скажем, неодобрения: «...скомороха... и гудця и свирця не уведи у дом свой глума ради – поганьско бо то есть» [18. С. 743].

Не напоминают ли описания древнерусских языческих праздников практику петровских и последующих увеселительных мероприятий? Но в этом случае и реакция общественных низов на подобное святотатство должна была быть соответствующей: «Очевидно, что Петр... работает в контркультуре, но не отличающейся принципиально от прежней, как было принято думать, а только меняющей знаки... Действительно, если петровские преобразования были вполне понятны современникам, то толковаться они могли только как наступление антицарства, живущего по антизаконам, как выворачивание жизни наизнанку; как пришествие антипода Христа, ожидавшегося перед концом света, – Антихриста. Таковым Петра и считали, особенно в старообрядческой среде, где были обострены эсхатологические (т.е. связанные с представлениями о скором конце света) ожидания» [16. С. 279].

Но эти рассуждения верны и в обратном отношении. С позиций новой культуры традиционализм расценивался как невежество и варварство. Традиционная Россия глазами Петра представлялась в виде собрания монстров – «всенародной кунсткамеры». Стать людьми, для него, означало принять европейский облик. Однако все это не только не сближало Европу и Россию, но в определенной степени разделяло их, так как имело здесь и там разный смысл. В первом случае это было совершенно естественным и не обращало на себя внимания, в России же вокруг этих новаций велась острая борьба [7. С. 237]. Из привычного социального равновесия народ был выбит такими символически-кошунственными нововведениями Петра, как пресловутое бритье бород, ношение европейской одежды, новый календарь, рекрутчина, титулатура монарха, подушная подать и т.п. Заставляя «людей носить “немецкую”, т.е. европейскую, одежду, Петр в глазах современников превратил свое окружение в ряженных... говорили, что Петр “нарядил людей бесом”... действительно, европейское платье воспринималось в допетровское время как “потешное”, маскарадное, и бесы на иконах могли изображаться в немецкой или польской одежде» [19].

Пропагандируемое властью бритье бород символизировало перемену в известной культурной оппозиции мужского и женского начал. Сам Петр I, считая условной внешнюю атрибутику, говорил А.К. Нартову: «Ведь наши старики по невежеству думают, что без бороды не внидут в царство небесное, хотя у Бога отверзто оно для всех честных людей. Какого бы закона верующие в него ни были, с бородами ли они или без бород, с париками ли они или плешивые, в длинном ли сарафане или в коротком кафтане» [20]. Однако словно возражал императору в ходе переключки времен известный знаток древнерусской литературы Н.К. Гудзий: «Бритье бороды тогда имело эротический привкус и стояло в связи с довольно распространенным пороком мужеложства» [21]. И подобное мнение представляется весьма обоснованным, ибо у всех традиционных народов длинные и густые волосы символизировали половую силу и наоборот [22, 23]. Следовательно, бритье волос представляется «некими формами социального контроля, которые в особые моменты жизни человека часто ритуализируются и могут выступать как символический аналог кастрации» [24].

Для сравнения приведем малоизвестный факт отечественной истории: отец Ивана Грозного, Василий Ивано-

вич, будучи уже в мужественном возрасте, однажды удивил своих подданных, сбрав бороду, – явно, конечно, по наущению кого-то из придворных «немцев» [25]. Казалось бы, это курьезный факт и не более того. Но вспомним, как общественная мысль того времени, едва только «отошедшая» от вполне конкретных ожиданий конца света в 1492 г., прочно связала имя Василия III с другими «неблагочестивыми» событиями. Назовем некоторые из них: развод с Соломонией Сабуровой, насильственное пострижение ее в монахини и женитьба на Елене Глинской, нарушавшие канонические порядки эпохи; долгое отсутствие наследника (даже во втором браке) – «Бог наказал»; слухи о рождении Соломонией сына Юрия и о незаконнорожденности Ивана IV, как говорили, от князя Овчины Телепнева-Оболенского; смерть Василия от «гнилостного гниения» и т.д. Возможно, даже скорее всего, события эти никак не связаны с брадобритием великого князя, но совпадение их выглядит весьма знаменательным и символическим. Поэтому не стоит удивляться, что нововведение Петра I решительно осуждалось простонародьем как ритуально-символическое кошунство.

Еще одним «доказательством» антихристовой природы Петра I явилась его календарная реформа. В декабре 1699 г. Петр отказался от традиционного для России летосчисления «от сотворения мира» и приказал перейти на общеевропейское летосчисление от Рождества Христова. 1 января был отпразднован новый, 1700-й, год. Тем самым, «разрыв времен» осуществился буквально. Это подкрепило решительность отказа от старых ценностей и принятие новых. В старообрядческой литературе эта реформа трактовалась как «изменение времен и закона»: «Постави храм идолу ветхоримскому Янусу и пред всем народом нача творити чудеса... и все воскликнувшу ему единогласно виват виват новый год... повеле праздновати новое лето разрушая законную святых отец клятву» [26; 27. С. 113]. Но дело не только в старообрядцах, критическое отношение объединяло и многих прихожан официальной церкви. Основанием для резко отрицательной оценки нового счета лет, как отмечают исследователи, послужили особенности восприятия времени в традиционном обществе. Календарь являлся не механическим счетом дней, но сознавался ритмом, который должен объединять внешний космос мироздания с внутренним космосом человека в некоторое единое целое. Время, как нечто данное Богом, могло быть изменено только Им самим, вмешательство человека в эту сферу рассматривалось как тяжкий грех [27. С. 115].

Результатом названных и других символически-кошунственных новаций Петра I стала оценка мира господ как мира смехового, т.е. перевернутого. Нет ничего удивительного, что эти обстоятельства провоцировали социальный протест. Значительно возросло количество политических процессов над крестьянами, солдатами и посадскими людьми по делам о преступлениях против государственной власти. При этом «наиболее часто встречающимся видом преступлений... была публичная критика поведения и действий Петра I или порядка управления», которые осмысливались как «неправильные» и «неправедные» [28]. Например, в 1705 г. монастырский крестьянин Борис Петров, правда, не упоминая имени государя, заявил: «Кто затеял бороды брить, тому б голову отсечь». Похо-

жим образом в 1703 г. посадский человек Михаил Большаков говорил: «Кто это платье завел, того бы я повесил» [29. С. 24]. Сигнализируя своими «непригожими речами» о явных неполадках традиционной системы, социальные низы фактически подтверждали правоту характерного замечания А.С. Фаминцына о том, что «любое “переряживание”, по народным представлениям, связывалось с колдовством и магией и вызывало суеверный страх» [30]. Потенциальным пристанищем для народа в такой ситуации могла бы стать церковь. Однако кризис традиционной идентичности распространился и на этот сакральный институт.

Уже реформы Никона и последующий Раскол дискредитировали церковный авторитет. Ликвидация же патриаршества при Петре I, запрет тайны исповеди и другие мероприятия окончательно его разрушили. Поэтому сохранение «древлего благочестия» в противовес «церкви Антихристовой» становилось актуальной темой для народной эсхатологии. Особенно весомо об этом говорилось в многочисленных сочинениях старообрядческих идеологов. Из них становится ясным, что последним благочестивым царем народными массами признавался Михаил Федорович Романов, а хронологической гранью, «отделяющей царей “истинных”, “благочестивых” от государей-антихристов, будет считаться правление Алексея Михайловича» [31. С. 137–138].

Расколоучители детально разработали теорию «расчлененного антихриста». Основу их концепции составляло учение о Петре I – антихристе. Согласно этим представлениям, «ряд императоров – антихристов начинался с Петра I, поэтому учение не теряет своей актуальности со смертью главного героя» [32]. В дальнейшем подобное представление только усиливалось, чему в немалой степени способствовал социально-психологический фон частых дворцовых переворотов, когда поочередно менявшие друг друга на троне монархи становились символами социокультурного неблагополучия.

Недовольство также вызывало затянувшееся «женское царство». Например, в 1731 г. «по поводу восшествия на престол Анны Ивановны» крестьянин Тимофей Корнеев сказал: «Какая-де это радость, хорошо бы-де у нас быть какому-нибудь царишку, где-де ей, императрице столько знать, как мужской пол, ее-де бабье дело...» [29. С. 64]. Развитие событий лишь усиливало подобный скептицизм, и основания для него давали сами царствующие «дамы». Вот как, например, согласно камер-фурьерскому журналу, императрица Елизавета Петровна провела январь 1751 г.: «1 января – празднование Нового года; 2 – маскарад; 3 – в гостях у А.Б. Бутурлина; 5 – сочельник; 6 – водосвятие, французская трагедия «Алзир»; 7 – французская комедия «Жуор»; 8 – придворный маскарад; 9 – гуляние по улицам в карете, посещение П.С. Сумарокова; 13 – литургия, куртаг; 15 – придворный бал, новые танцы; 18 – публичный маскарад; 20 – куртаг, французская комедия; 22 – придворный маскарад; 24 – русская трагедия; 25 – французская комедия; 28–29 – участие в свадьбе придворных». Примерно таким же было времяпрепровождение царицы и в другие месяцы и годы» [33]. Заметим, что подобная заряженность на праздное увеселение была характерна не только для Елизаветы. Практически то же самое можно сказать и о других императрицах.

Длительное «царство женщин», как, кстати, и детей, породило множество временщиков и превратило фаворитизм в характерное явление жизни государства, ставшее способом приобщения дворянства к власти. При «женской персоне» фаворит становился едва ли не главной фигурой в государстве, и устранение такого «случайного человека» (порой и не занимавшего официальных постов) также являлось самым настоящим переворотом (падение Меншикова в 1727 г. и Бирона в 1740 г.) [34]. Соглашаясь с подобной оценкой ситуации, историк Н.И. Павленко категорично заявляет: «Три силы управляли Государством Российским: бюрократия, фавориты и вельможи» [35. С. 264]. Социально-психологические стереотипы народного монархизма позволяли прочесть эту ситуацию на привычном языке: всеми делами в России заправляют бояре (дворяне), из-за этого простым людям живется плохо. Поэтому народные «пасквили» середины XVIII в. обрушивают на дворян сокрушительную критику, угрожая им Страшным судом: «Весьма наше дворянство пренебрегает божий закон и государственные права и в том много чинят Российскому государству недобро... а ныне дворянство вознеслось, что в послушании быть не хотят... Или оным дворянам не умирать, или же перед богом на суде не быть? Такой же и им суд будет; ею же меру мерите, возмерится и вам» [36. С. 66–67].

Психологическое напряжение ментальной атмосферы, вызываемое традиционно понимаемой символикой поведения правящих кругов, ощущалось повсеместно и повседневно. Вчитаемся в описание шутовской свадьбы в Ледяном доме в царствование Анны Ивановны, на которую «были призваны лопари, самоеды, калмыки, казаки; все они появились в маскарадных костюмах, образуя процессию более чем в 200 человек, предшествовавших или следовавших за новобрачными, заключенными в клетку, поставленную на слона. Одни ехали в телегах, запряженных волами; другие двигались в повозках, которые везли кабаны, свиньи, козы и собаки. Лопари и самоеды отличались своими одеждами из звериных шкур и санями, заложенными оленями» [37].

Любопытно для описанного казуса то, что народы «арийского происхождения, – как отмечал А.Н. Афанасьев, – представляли бесов в различных звериных образах и, между прочим, громко хрюкающими свиньями... По указанию наших старинных памятников, нечистые духи ездят на свиньях» [38]. Характеризуя фольклорное переряживание, А.Н. Афанасьев отмечал: «Люди облакаются в звериные шкуры, рядятся быками, баранами, козлами, волками, медведями, бабой-ягой (ведьмой) и чертями, и в таком виде носятся по улицам, бьют в тазы и бубны, кривляются, распевают песни, творят всяческие бесчинства, создавая тем самым буйный разгул...» [39]. Согласимся, что описания свадьбы шутов и народных ряжений внешне совпадают почти с невероятной точностью, а значит, массовое созерцание могло провести и смысловые параллели.

Похожие аналогии вызывает знакомство с ритуальными празднествами у восточных славян. Б.А. Рыбаков писал: «Одной из характернейших черт святок и масленицы является ряжение, одевание тулупов шерстью вверх, ношение звериных масок и шумные карнавальные пляски в домах и на улицах. Рядятся в медведя, коня, быка, козу, гуся,

журавля. Во время сборищ поют самые разнообразные песни из всего годового репертуара». При этом, как отмечает ученый, «во главе процессии “русальщиков” часто носили чучело коня с настоящим конским черепом на шесте». Историк приводит сведения о сохранении данного обряда в России вплоть до XIX в. [18. С. 664, 680].

Подобные действия господ не могли не шокировать народ своей святотатственной откровенностью. Тем более что в массовом сознании «бытовые праздники», в том числе «свадьбы», сохраняли «известные карнавные черты» [40]. Элитарная культура, утверждавшая себя через антиповедение, несомненно, должна была рассматриваться народом сквозь смеховую «призму»: «Мир зла, – подчеркивал Д.С. Лихачев, – это идеальный мир, но вывернутый наизнанку, и прежде всего вывернутое благочестие, все церковные добродетели» [41. С. 362].

Критика существующих порядков с помощью изображения их как мира вопиющего беспорядка актуализировала оценку придворных шутов, карликов и карлиц в народной ментальности как злой пародии на святое юродство. По мнению Г.П. Федотова, в московскую эпоху «юродство есть форма пророческого, в древнееврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Специфически юродственное заключается лишь в посмеянии миру. Уже не мир ругается над блаженными, но они ругаются над миром» [42. С. 269]. В прежние времена юродивые выступали как обличители несправедливой власти и глашатаи Божьей воли. Поэтому юродство воспринималось как полноправный путь святости и многие юродивые почитались еще при жизни. Теперь же в эпоху модернизации святое юродство стало стремительно окариатуриваться. По верному наблюдению А.М. Панченко, юродивые действительно могли быть сопоставлены с шутами, но между ними «есть принципиальная разница. Шут лечит пороки смехом, юродивый провоцирует к смеху аудиторию, перед которой разыгрывает свой спектакль. Этот “спектакль одного актера” по внешним признакам действительно смешон, но смеяться над ним могут только грешники (сам смех греховен), не понимающие сокровенного, “душеспасительного” смысла юродства» [44]. Если «жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними» [42. С. 258; 43], то в шутовском, балаганном поведении придворных карликов обнаруживалось сплошное уродство, чудовищное глумление над прежней святостью.

Травмировали народную психологию бесконечные балы и маскарады высшего света, их видимая «бесовская» форма. «С помощью пиротехники, а также плоскостных и объемных декораций создавались сложные фейерверочные и аллегорические фигуры, из которых составлялись фейерверочные группы... огромное количество изображений, поражающих зрителя четкостью и красотой... – сообщает Е.В. Анисимов. – Перед зрителями могли появиться движущиеся экипажи, животные, люди, парящие в небе боги, светила, птицы» [33. С. 180–181]. Не прекращавшиеся иллюминации, фейерверки, торжественные обеды и ужины с сотнями гостей стали характерными приметами той эпохи. «Изобретательность императрицы (Елизаветы. – В.М.) относительно увеселений не знала пределов: банкеты чередовались с куртагами, за

ними следовали балы и маскарады. Знать во главе с Елизаветой убивала время в катаниях по Неве, игре в карты, посещении театров, в наблюдении за фейерверками» [35. С. 166]. Все это воспринималось простонародьем как узнаваемое наступление последних времен. Популярный в средневековой Руси эсхатологический апокриф, приписываемый Мефодию Патарскому, словно предрекал подобную перспективу: «Настанет на земле веселие перед концом века» [45]. Вполне закономерным было появление сочинений, доказывающих антихристову сущность «правлящей в то время императрицы Елизаветы Петровны» [31. С. 140].

С воцарением Екатерины II ее деятельность также осмысливается в категориях антиповедения, актуализируется как карнавальная. Несомненно, карнавальная характеристика, например, носили различные зрелищные манифестации второй половины XVIII в., призванные подчеркнуть многонациональный характер Российской империи. Представители всех народностей, населявших территорию России, в разнообразных красочных национальных костюмах непременно участвовали в коронационных шествиях, а также маскарадах, турнирах-каруселях и других придворных процессиях и увеселениях [46].

Уже вступление императрицы на престол, сопровождавшееся загадочными, таинственными, неясными обстоятельствами, не признавалось массами законным, провоцировало появление слухов о чудесно спасшемся императоре – «истинном царе» Петре III. В глазах народа Екатерина оказывалась, по меткому выражению историков, «самозванцем на троне». «Царствование Екатерины II, – отмечал А.В. Гордон, – знаменательное явление российской истории во многих отношениях и прежде всего в том, что Россия всеми сторонами своей жизни, своей культурой, духовным миром обратилась к Новому времени. Каким бы противостоянием это ни оборачивалось, отныне обновление России станет центральным вопросом в осознании ее настоящего и восприятии будущего... Обосновывая институт монархии в категориях Нового времени, Екатерина II вступала на путь, который с непереложностью вел к введению конституции» [47]. Но этот путь был чреват также и русским бунтом, ибо порядки, создаваемые Екатериной, могли восприниматься простонародьем как перевернутое изображение «настоящих», «правильных» порядков, исходящих из традиции.

Сама власть переставала узнавать себя в собственных атрибутах. Наверное, не было ни одного другого столетия в отечественной истории, когда реформаторская лихорадка была бы сродни такому сумасшествию, как в XVIII в. Государственные порядки и институты менялись с необычайной быстротой, так что, едва будучи созданными, немедленно заменялись новыми, а те в свою очередь опять перестраивались на иной лад. Не эта ли тотальная тяга к перманентному переустройству беспокоила прозорливого идеолога дворянской аристократии М.М. Щербатова, рассуждавшего о «повреждении нравов в России»? «Не рожденная от крови наших государей, жена, свергнувшая своего мужа возмущением и вооруженною рукою, в награду за столь добродетельное дело, – иронизировал он о Екатерине II, – корону и скиптр российский получила, купно и с именованьем благочестивых государыни, яко в церквах о наших государях моле-

ние производится... Множество учиненных его заведений, являющихся для пользы народной заведенных, в самом деле не суть, как токмо знаки ея славолюбия...» [48]. В том же духе оценивал ситуацию и «придворный историограф» Н.М. Карамзин. Упрекая Петра I за то, что «захотел сделать Россию – Голландию» и «объявил себя главою церкви, уничтожив патриаршество», Карамзин еще более уничижительно характеризовал его преемников: «Пигмеи спорили о наследии великана...» [49].

Более того, уже участники многочисленных восстаний «бунташного века» обнаруживали свое недовольство трансформацией традиционных порядков, распадом привычной повседневности. Например, посадские низы в 1648 г., жалуясь царю на свои беды, подчеркивали, что «при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче всеа Русии, и при... Феодоре Ивановиче всеа Русии» такого «со всякими людьми не бывало» [50].

В XVIII в. этот процесс ускорился, темпы движения к индустриальному обществу, разрушая эмоциональную гармонию русского простеца, привычный для него образ жизни, значительно возросли. Стремясь обезопасить себя, традиционная культура использовала различные защитные механизмы, выполнявшие компенсаторные, психотерапевтические и другие функции. Кризис традиционной идентичности, разрушая авторитет, способствовал нарастанию агрессивного страха по отношению к власти. «Эсхатологическое отчаяние порождало разные модели действия. Наиболее распространенным было стремление любой ценой восстановить распадающееся единство мира» [51].

Закономерным итогом народного мироощущения стало прозвучавшее в одном из «подметных писем» пророческое предупреждение общественных низов социальным верхам: «... уже время наступает к бунту» [36. С. 67]. В такой ситуации пугачевщина стала народной реакцией на построенный господами мир «навыворот». Данные обстоятельства наполнили бунт глубоким социокультурным смыслом, определив его место в механизме культурной идентификации переходной эпохи от общества Старого порядка к Новому времени.

Как уже отмечалось, современная историография народного протеста находится в поиске новых научных дискурсов, который приносит достаточно плодотворные результаты. Междисциплинарное исследование, взятое на вооружение в качестве основы социокультурного измерения прошлого, позволяет рассматривать русский бунт в контексте «истории снизу», намечает возможность видеть и чувствовать бунт таким, каким он воспринимался в масштабе своей эпохи. И.Н. Данилевский справедливо полагает, что «понять жизнь общества можно только через систему тех значений и смыслов, которыми руководствуются в своих действиях люди, причастные к этому сообществу» [52]. Следовательно, познавать русский бунт необходимо, опираясь при этом на смыслополагание эпохи (культуры) его породившей.

В этой системе коллективных представлений эпохи необходимо определить значение русского бунта, ибо изучение его предполагает комплексную реконструкцию интерпретаций, установок и мотиваций людей, которые, по словам Э. Дюркгейма, «оказавшись в массе, согласуют свои чувства и представления, как бы выходя из своих

«ментальных ячеек» [53]. Бунт же – это «бесценный источник, дающий представление о коллективном сознании и эмоциональной жизни простолюдинов. Разумеется, это источник особого рода: “текстом” для исследования служат не столько непосредственные свидетельства современников или участников событий, сколько событийная ткань, которую можно попытаться восстановить на основе этих свидетельств, сами проявления различных модификаций бунтовщического поведения» [54. С. 5]. Несколько скорректировав процитированное мнение, добавим, что «на основе этих свидетельств» можно реконструировать не столько «модификации бунтовщического поведения», сколько его многообразные отражения в глазах простолюдины. Иначе говоря, воссоздается не картина бунта, а тот его смысл, который складывался из многочисленных субъективных смыслов современников и участников.

Но был еще и взгляд из враждебного лагеря, также требующий «права на уважение». В записках известного собирателя фольклора П.И. Якушкина есть очень показательный фрагмент. Рассуждая о причинах русского бунта с «уездным стряпчим И.Г. Кобяковым», он услышал от своего собеседника, сказавшего “со смехом”: “Оттого и бунт, что мужик у нас пока еще очень глуп... Да все это так мужики повели глупо!”, все происходит от «дурости народа» [55]. Едва ли такое объяснение, будучи односторонним истолкованием, может быть безоговорочно принято современным научным сообществом. Но и игнорировать его нельзя, так как оно является одним из возможных отражений бунта.

Приведенный пример показывает: чтобы понять бунт, следует искать его смысл, который не известен изначально и раскрывается лишь понемногу в ходе исследовательских интерпретаций. Смыслами же, вслед за М.М. Бахтиным, будем называть ответы на вопросы. «То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла» [56].

Обращаясь к анализу протестного поведения, видим, что на социокультурном пространстве русской истории с помощью бунта народ пытался построить идеальную модель «православного царства». Степень реальности и утопичности подобных намерений и представлений обстоятельно исследована в многочисленной литературе [57, 58]. Рассматривая народную утопию, современная исследовательница Л.А. Софронова замечает, что «утопия находится в сложнейших отношениях с реальностью. Она является средством познания мира и человеческих отношений от противного. Ее можно уподобить зеркалу, отражающему этот мир, но с заведомым искажением» [59]. Катализатором же, способствовавшим бурному росту утопических чаяний и активных попыток их воплощения в XVII–XVIII вв., оказался кризис идентичности, переживавшийся традиционной культурой в условиях ее противостояния процессу модернизации. Из тупика системного кризиса традиционная культура искала спасение в самой себе. Модернизация же подражала образцам извне (т.е. чужим и чуждым), принудительно внедряя их в неподготовленную для этого почву. Поиск культурой традиционной идентичности инициировал использование различных защитных механизмов, важнейшим из которых являлся бунт, призванный выполнить специфические социокультурные задачи. «Вспомнив» о нормативной функции, традиционная культура защищала свои ценно-

сти также с помощью насилия. По наблюдению Х. Ортеги-и-Гассета, «сила раньше становилась *ultima ratio* (последним аргументом)» [60. С. 101], а значит, бунт – это крайняя степень обычных санкций, предусмотренных народной традицией, одно из нормативных средств защиты традиционного уклада жизни.

Российская модернизация уверенно формировала имперскую альтернативу развития страны, которая раскрывала себя на разных этапах истории как рационализм, материализм, плюралистический либерализм. Ее смысловой вектор неизменно был направлен в сторону Запада: «К началу XVII в., – утверждают авторы коллективной монографии, – взаимодействие России и Европы как двух разнородных, но равнозначных геополитических таксонов прекращается. Начинается однонаправленное влияние Европы на Россию... Магистрالی благополучия – не в доморощенности, а в заимствовании более эффективных иноземных форм общежития» [61]. Эти инновации дестабилизировали традиционную гармонию, разрушали привычный, а потому и уютный мир русского простеца. Традиционная культура искала адекватный противовес идеологии модернизма. Подобные ситуации в синергетических категориях принято рассматривать как точки бифуркации. «В этих точках процесс достигает момента, когда однозначное предсказание будущего становится невозможным. Дальнейшее развитие осуществляется как реализация одной из нескольких равновероятных альтернатив» [62].

Народная альтернатива реализовывала себя в бунтах, которые, являясь апологией традиционализма, корректировали модернизацию. Потому-то А.И. Бибиков, направленный для подавления пугачевщины, писал своему респонденту Д.И. Фонвизину, проявляя незаурядную прозорливость: «Ведь не Пугачев важен, да важно всеобщее негодование» [63]. И хотя в отношении Пугачева автор «эпистоля» явно ошибался, недооценивал масштабную значимость фигуры повстанческого вожака, в основном он был прав. Всеобщее негодование, вызванное политическими, социальными, экономическими и другими симптомами модернизационного сдвига, готовило почву для проявления на небосклоне российской истории и лидеров, и возглавленных ими движений народного протеста. Через бунт традиционная культура пыталась транслировать свои ценности в будущее, а сам бунт выступал в роли своеобразного моста между прошлым и будущим, пытался реанимировать рвущуюся связь времен. Поэтому он оказывался не просто социальным протестом или, например, классовой борьбой, но органичной частью культуры, ее функциональным элементом в ситуации, когда атрибуты наступающей модернизации пробивали себе дорогу к жизни, боролись за право на существование с привычно-традиционной повседневностью простецов, вызывая беспокойство и даже страх в глубинных слоях их подсознания.

Французский философ А. Камю справедливо отмечал, что в «сакрализованном мире нет проблемы бунта...» [64]. Но в российском обществе XVII–XVIII вв. сложилась иная эмоциональная атмосфера, в которой бунты становились своего рода лекарством от коллективного страха. Психологической же основой страха была утрата чувства безопасности, которая скорее переживалась, чем осознавалась. Сказанное дает понять, почему в выступлениях

народных низов столь существенную роль играли «поводы», толкавшие на борьбу. «Как правило, для открытого выступления, особенно насильственного, нужен был толчок, – пишет З.А. Чеканцева. – Чаще всего это была “провокация”... Природа таких “провокаций” настолько различна, что они не поддаются сколько-нибудь корректному обобщению» [54. С. 207].

Тем не менее в науке уже предпринята достаточно результативная попытка такого рода обобщений. Изучая психологические механизмы социального протеста в России XVII–XVIII вв., О.Г. Усенко пришел к взвешенному выводу, что повод фактически являлся причиной выступления. Он (повод) был, во-первых, последней каплей, переполнявшей чашу народного терпения; во-вторых, представлял выступление в глазах трудящихся (еще до их участия в нем) как законное, справедливое деяние; в-третьих, повод нес в себе определенный план действий, содержал указание на главную цель движения и подсказывал его лозунги. О.Г. Усенко выделяет пять категорий поводов «светских» выступлений. Все они, по мнению историка, связаны с религиозно-царистскими представлениями народных масс: 1) ожидание «справедливого» решения царя в ответ на поданную жалобу; 2) слух об уже вышедшем царском указе, отвечающем сокровенным чаяниям народа; 3) слух об убийстве государя или о том, что ему грозит опасность со стороны «изменников»; 4) появление самозванца, выдающего себя за «истинного» государя или «законного» претендента на царский трон; 5) осуждение правящего монарха, который превысил свои полномочия или доказал свою «ложность» [65, 66].

Разумеется, речь здесь идет всего лишь о схеме, правомерность которой необходимо доказывать на конкретных примерах протестных движений простонародья. Со временем она, очевидно, должна быть доработана и усовершенствована. Но уже сейчас в ней видны несомненные достоинства, делающие ее вполне кредитоспособной. Ключевым моментом схемы, как представляется, является указание на связь поводов-«провокаций» не столько с реальными условиями жизни общественных низов («как это было»), сколько с тем преломлением, какое получали они в массовом мировосприятии («какими они казались»).

Поскольку мышление людей, принадлежавших традиционной культуре, было мифологизировано и проникнуто пристрастием к прошлому, виновниками всех бед считались нарушители коммунальной иерархии и обычаев – бояре (дворяне), чиновники и все, кто стоит по ту сторону баррикад. Они в возбужденном сознании бунтовщиков выступали в качестве изменников, заслуживающих самого сурового наказания. Понятие «измены», чрезвычайно характерное для традиционной психологии, позволяло осмысливать борьбу против нарушителей порядка, санкционированного, по мнению общественных низов, Богом и Царем, не только как законную, но и требующую поощрения со стороны государя. «Изменники» же, преступившие Божественные установления, лишались права на земное и небесное покровительство. Неслучайно, что в большинстве случаев подобного рода народные бунты сопровождались различными слухами о разрешающих насилие царских постановлениях. Открытый протест, с точки зрения его участников, приобретал легитимный характер и мыслился как борьба за социальную Правду. Чувство тревоги и страха в

психологическом отношении дополнялось эмоциональным негодованием из-за ущемления привычного (традиционно-го) образа жизни. Поэтому, как правило, во время насильственных конфликтов повстанцы апеллировали к старине, обычаю, что воспринималось ими как вполне достаточный и весомый аргумент в свою пользу: «Являясь одним из проявлений народной культуры, – верно подметила З.А. Чеканцева, – бунт в критической ситуации мобилизовывал весь арсенал ее средств и образов коллективного воображаемого для того, чтобы продемонстрировать мнение участвующих в нем людей...» [54. С. 205].

Иначе говоря, ментальным основанием протеста становилась культурная традиция, но лишь до определенной степени. Следует помнить, что месторазвитием русского бунта было не просто сакрализованное пространство традиционной культуры, но подвергшееся мощному натиску инновационных сил. Это обстоятельство не могло не отразиться на «картине мира» бунтовщиков. Привычно ощущаемые и признаваемые ценности неизбежно искажались, хотя сами участники народного протеста могли этого не осознавать. Оценивая механизмы работы традиционной ментальности, К. Гинзбург вполне правомерно утверждал: «Что же касается тезиса о древнем стереотипе, то он представляется мне неприемлемым прежде всего потому, что предполагает статичность такового, тогда как стереотипу свойственно меняться вследствие проникновения в него различных элементов как фольклорного, так и “ученого” происхождения» [67]. Очевидно, так было и в России в условиях культурного конфликта Старого и Нового порядков. По мнению В.В. Аверьянова, в подобной ситуации «традиционные формы могут утрачивать самоидентичность, утрачивать прежнее смысловое соотношение с другими традиционными формами. Поэтому в той культуре, в которой инновации играют ведущую роль, происходит не только накопление, но и утрата, забвение прежнего содержания» [68. С. 43]. И чем дальше заходил процесс «порабощения» России достижениями европейской цивилизации, тем большим деформациям подвергались традиционные ментальные стереотипы.

Объективно тяготея к традициям, коллективное воображение не успевало приспособляться к переменам, безнадежно отставало от меняющейся объективной реальности, а потому старалось цепко держаться за прошлое – «мертвый хватает живого». Традиция и модернизация сталкиваются в смертельном поединке, но отчаянные попытки «спасти» идеально-воображаемый образ прошлого не удаются. Соединительные скрепы (нити) истории постоянно рвались. Ткань времен не удавалось залатать. Страна втянулась в пучину антагонистического социокультурного конфликта, растянувшегося на длительный срок. В России данный процесс преимущественно приходится на XVII–XVIII вв., которые намечают основные хронологические контуры русского бунта.

Заметим, что такая хронология обосновывается рядом конкретных обстоятельств. Феномен русского бунта, как уже отмечалось, тесно связан с переходным состоянием общества, когда новое в культурной жизни с трудом приспособлялось к старым привычкам, навыкам, ощущениям. Для нашей страны переходный период впервые обозначен XI–XII вв. Однако с тех пор пространственные параметры отечественной истории и культуры суще-

ственно изменились в сторону увеличения. Поэтому протестные «жесты» «гилей» и «мятежей» Древней Руси ближе к поведению бунтовщиков, например, во Франции или Англии на исходе Старого порядка. Их пространственное измерение было похожим своей локальностью. Поведенческие аналогии можно обнаружить и сопоставляя древнерусские «замятни» с действиями русских низов во время, например, «Соляного» или «Медного» бунтов, которые также не вышли за рамки узкого пространственного локуса [69–73].

Иное дело выступления, подобные Разинскому или Пугачевскому, – здесь совсем другие масштабы, размах, иная шкала измерения пульсаров социального тела, незнакомые европейцам и потому приводившие их в изумление. Так, например, один из просвещенных иностранных современников разинщины И.Ю. Марций в своей диссертации писал: «Потомство вряд ли поверит тому, что один человек за столь короткое время занял такую территорию и опустошил такие области, что на пространстве в 260 германских миль все пришло в совершенный беспорядок» [74]. Подобных характеристик и оценок неоднократно заслуживала и пугачевщина. Следовательно, не имевшие аналогов и вызывавшие удивление и испуг у адептов западной культуры русские бунты в своей, так сказать, «классической» форме громыхали на бескрайних пространствах страны именно в XVII–XVIII столетиях.

В ходе конфликта Старого и Нового порядков традиционная культура актуализировала наиболее архаичные слои народного менталитета, активно обращалась к архетипам коллективного бессознательного. Бунт манифестировал свой социокультурный смысл, апологизируя архаику. Через массовую психологию проявлялся в ходе бунта культурно-символический код традиционного текста.

При этом остается не до конца ясной степень сознательности или неосознанности использования бунтовщиками символики архаичной народной культуры. Скорее, можно предположить латентную связь русского бунта с ритуальным символизмом прошлого, что придавало действиям бунтарей особое смыслоположение, ибо ритуалы «составляют длящуюся субстанцию традиции, ее душу» [68. С. 43]. Они регулировали взаимодействия членов протестующей толпы между собой и с окружающим миром. Например, обращаясь к реформам Петра I и их последствиям, немецкие авторы XVIII столетия дружно отмечали, «что в отличие от верхних слоев российского общества в крестьянской среде сохранялась традиционная обрядовость», трансформировавшаяся в стереотипно-ритуальное поведение [75]. Таким образом, сущностная связь бунта с ритуальным символизмом кажется не вызывающей сомнений. Хотя подобной констатации и недостаточно для полноценного понимания структурно-смысловой семантики русского бунта, однако его исторические потенции в контексте жизнеспособности старой культуры представляются бесспорными.

При анализе и сравнении исторических альтернатив оценочные критерии, типа «лучше» – «хуже», «более развитой» – «менее развитой» и т.п. с очевидностью неуместны. Однако именно их чаще всего и можно встретить в научных исследованиях. При всей условности сослагательной реконструкции прошлого, вероятность народной альтернативы, анонсированной бунтом, сегодня начина-

ет осознаваться историками как вполне реальная. В.Б. Кобрин, В.М. Соловьев, а за ними и другие все чаще признают, хотя и гипотетическую, возможность победы русских бунтарей. Другое дело, что они считают ее перспективы менее плодотворными, и более того, регрессивными. Прочитируем категоричное суждение В.М. Соловьева: «Уже ставился, – пишет он, – правомерный вопрос: чем «непросвещенный абсолютизм» самозванца Пугачева **лучше** (здесь и далее выделено мною. – В.М.) просвещенного абсолютизма Екатерины II? Ответ однозначен: ничем. Наоборот, он гораздо **страшнее**, и атавистическая дикость и свирепость его вызывают оторопь и содрогание... Брутальность и способы расправы пугачевцев с «господами» были намного **круче**, чем набор мер устрашения и наказания, к которым прибегала репрессивная машина властей» [76].

Сегодня всем хорошо известно, что народная альтернатива в форме бунта в XVII–XVIII вв. не сумела реализовать свои исторические возможности, и гадать на тему, что было бы, если... – очевидного резона нет. Казалось, можно успокоиться этим и признать проблему русского бунта принадлежащей только прошлым векам. Но вот некоторые авторы отмечают, что русский бунт не исчез с исторической арены страны с подавлением пугачевщины и допускают использование соответствующего термина для анализа общественного протеста более позднего времени. Например, изучая погромное движение в городах России в 1917–1918 гг., историк В.В. Канищев считает его проявлением «бессмысленного» и «беспощадного» русского бунта [77].

Другой исследователь В.П. Булдаков, доказывая, например, что Октябрьская революция явилась результатом системного кризиса империи и десакрализации государственной власти, находит этим явлениям смысловые и даже содержательные аналогии в «бунташном» веке. Шире – в традиционных мироощущениях народа и властителя. Ученый полагает, что «историю последнего российского императора можно использовать в качестве своеобразного пособия для изучения природы власти в России через людские представления о ее пороках и достоинствах... Правитель изначально представлялся абсолютным. Ему позволялось даже в определенных пределах быть неудачником, но он не имел права быть не таким, как хотелось низам». Дело в том, пишет В.П. Булдаков, что в России, «в отличие от Европы, представления о власти (даже в среде западной интеллигенции) чрезвычайно архаичны. Поэтому решающую роль может сыграть инстинкт власти у правителей. Только при наличии последнего возможно поддержание фетишизации власти подданными. Инстинктом власти царь не располагал ... Финал последнего императора, тяготящегося своими высокими обязанностями и ищущего отдохновения от них в личной жизни, оказался символичен до содрогания» [78]. Уже в приведенных цитатах заметен исследовательский почерк ученого: «контекст» традиционной культуры используется им как познавательная «призма» для изучения «текста» русской революции. И такой подход оказался смелой, яркой и продуктивной попыткой решения сложной проблемы «Октября». В русле общих научных установок В.П. Булдакова симптоматично выглядит и перекликающееся созвучие названия его книги о природе

революционного насилия со Смутным временем в Московском государстве [79].

Возможности временных и смысловых проекций русского бунта допускает и В.К. Кантор. Ученый приводит мнение известного консерватора Жозефа де Местра, как-то заметившего, что России следует опасаться Пугачева с университетским образованием, ибо он сможет довести бунт до победы, а перед Европой закамуфлировать суть происходящего привычными для европейского слуха понятиями. Так и случилось, полагает В.К. Кантор. Объявив русский бунт социалистической революцией, В.И. Ленин посеял смущение в головах европейских прогрессистов. По сути дела, Октябрьская революция явилась первым в русской истории победившим бунтом, поэтому и «масштабы разрушения были более впечатляющими, чем, скажем, после пугачевской или разинской войны». Россия в 1917 г. переживала «пугачевщину», но «пугачевщину» особого рода, делает вывод исследователь [80].

Рассмотренные взгляды ученых доказывают, что тема соотносительности русского бунта и революции не нова. К подобным аналогиям, кстати, прибегали еще «веховцы» и эмигрантские мыслители. Но вот на исходе XX столетия некоторыми историками был сформулирован пока, казалось бы, крамольно звучащий вопрос: возможен ли русский бунт сегодня, в наше время? Ответ на него, разумеется, представляет исключительную научную важность и актуальность. Впрочем, не только научную. «В конце 80-х – начале 90-х годов, – как считает В.В. Канищев, – мы стали свидетелями целого ряда бунтарских всплесков... Так что “бессмысленный” бунт в конце XX в. мы видели» [77. С. 142].

Заметим, что такое постулирование проблемы имеет под собой почву. Допуская, что современные мироощущение и мировосприятие людей сохраняют явственные слепки своего родового прошлого, можно предполагать, что покушение на исторически транслируемые ценности способно привести в действие стихийную энергию масс, спровоцировав бунт. По крайней мере, серьезную обеспокоенность такой возможностью высказывал Х. Ортега-и-Гассет. О том же говорят и конкретно-исторические наблюдения ряда историков. Что ж, очень может быть. Переходное состояние общества, как мы видели, нередко пробуждает к жизни «демонические» силы традиционализма, использующие бунт в качестве защитного механизма. В любом случае следует признать, что и сегодня гипотетический грозный призрак русского бунта – это атавизм традиционной культуры, с которой он связан нерасторжимым «браком», и если он возможен, значит, «выдавить по капле» из себя свое прошлое российское общество все еще не сумело.

Попутно обратим внимание на важный конституирующий признак бунта, акцентированный и в анализируемых работах В.В. Канищева, В.П. Булдакова и В.К. Кантора. Ученые на многочисленных примерах дружно фиксируют стихийно-погромную и в этом отношении «бессмысленную» природу русского бунта. Взгляд, как мы знаем, очень распространенный. Удивительно, но некоторые современники русских бунтов были по отношению к ним в чем-то прозорливее и справедливее сегодняшних авторов. Например, немецкий демократ XVIII в. И.-Г. Зейме писал: «Бунт означает сопротивление, а восстание – силу и решимость

идти прямым путем. Следовательно, и то и другое может быть проявлением прекрасных мужественных добродетелей. Лишь обстоятельства клеймят их позором» [81]. Увы, за истекшие с тех пор два с лишним столетия мало кто смог подняться до подобной «симпатизирующей» рефлексии.

Полагаем, что критические маркировки русского бунта опираются на прочный фундамент европейских прогрессистских учений. Понять такую позицию несложно. Она а priori признает благодетельность для России общеевропейского пути развития, а следовательно – неизбежность и прогрессивность модернизации. По удачному выражению Х. Ортеги-и-Гассета, «в неизбежность прогресса верят так же, как в заход солнца» [60. С. 84]. Весьма симптоматично в этой связи и признание современных петербургских авторов, адресованное к петровской модернизации: «Импульс европеизации, – пишут они, – оказался столь сильным, что многие сферы жизнедеятельности стали не просто нести на себе отчетливый отпечаток западного влияния, но начали строиться в соответствии с “евростандартом” XVIII века... Подражательство иностранцам стало нормой, а само слово “Запад” – синонимом всего “передового и «лучшего»» [82].

Поскольку бунт препятствовал прогрессу, он воспринимался и воспринимается как историческое зло. Поэтому номинируются преимущественно его разрушительные стороны. Бунт превратили в устрашающий жупел. Таким он виделся уже российской элите XVIII столетия, зараженной вирусом «западнизма». Их апология вестернизации оказала влияние на формирование историографического стереотипа.

Не станем оспаривать прогрессивность вестернизации, ибо это уведет нас в область давних историософских споров западников/славянофилов и их эпигонов. Попытаемся «всего лишь» понять, какое же смысловое содержание вкладывается сегодня в понятие прогресса. Согласно современному определению, прогресс – это «тип развития, для которого характерен переход от низшего к высшему, от простого к сложному, от менее совершенного к более совершенному. Понятие прогресса применимо и к исследованию общественной жизни. В основе общественного прогресса лежат многообразные потребности человека, а его движущей силой является творческая деятельность человека. Важнейшим критерием прогресса в обществе выступает свобода человека, качество его жизни, гуманность общественных отношений» [8. С. 200].

Однако такие дефиниции, в свою очередь, порождают множество других вопросов. Например: что такое «низшее» и «высшее» применительно к истории человечества, каковы их критерии? Что означает «более» или «менее» совершенное? Как надо понимать «свободу», «гуманность» и т.д. и т.п.? Не секрет, что в большинстве случаев ответы предполагаются в границах европоцентристского видения истории, отстаивающего превосходство ценностей западного культурного ареала, что вызывало обоснованные возражения уже у мыслителей прошлого; не согласны с подобными резонами и многие современные исследователи. Недостаточность предлагаемых формулировок и проблематичность их перенесения на русскую почву издавна побуждали ученый мир ставить вопрос о степени «европейскости» России. Вполне привычным сегодня выглядит термин «Россия-Евразия».

Предлагают даже новое словообразование «Азиопа», более акцентированно выражающее азиатскую сущность русской культуры. Одним словом, в кругу мыслителей-интеллектуалов нет единства в трактовке вопроса о глубинной сущности русской культуры. Поэтому вызывает недоумение общая односторонность подходов к изучению такого фундаментального феномена отечественного культурно-исторического процесса, как русский бунт. Подобный взгляд – несомненное отступление от основополагающего требования принципа историзма: исследовать явление в системе категорий изучаемой эпохи. На языке же модернизации (европеизации) бунт не прочитывается. Он всегда будет казаться нелепицей, случайностью, «бессмысленным» (вспомним А.С. Пушкина). Стремящийся охранить ценности традиционной культуры, навеянные и взращенные опытом прошлых поколений, выстрадавшие миллионами людей, апробированные ходом истории, русский бунт должен изучаться на родном для себя языке. Поэтому ответы на будируемые научной мыслью исследовательские запросы в собственном культурном наследии найти можно и быстрее и верней.

Например, ключевая для нашей работы констатация полярности традиций и инноваций указывает дорогу в мир народной смеховой культуры с характерным для нее антиповедением, выворачиванием мира «наизнанку», его «раздвоением»: «Вступавшая в новую эпоху культура с хохотом расставалась с прошлым», – не без доли афористичности заметил А.Я. Гуревич [83]. Смех в этих условиях являлся своеобразной психотерапией, снимал, накопившийся в обществе эмоциональный заряд, восстанавливал психологическое равновесие и ликвидировал душевный дисбаланс. Однако иногда сила энергетического напряжения оказывалась столь великой, что обычной психотерапии было уже недостаточно. Тогда карнавальная смех неизбежно «тянул» за собой смех бунтовской, и признание этого обстоятельства позволяет по-новому взглянуть на русский бунт. Можно даже сказать, что смех имманентен бунту, так как они выполняют похожие функции: «Функция смеха – обнажать, обнаруживать правду, раздевать реальность от покровов этикета, церемониальности, искусственного неравенства, от всей сложной знаковой системы данного общества», – справедливо подчеркивал академик Д.С. Лихачев [41. С. 356]. Но и бунт должен был обнаруживать правду, стремиться к ней, защищать ее, вскрывая под внешним лоском мира господствующим творимым ими зло.

Напряженно переживаемое простонародьем изменение привычного в условиях бунта зачастую трансформировалось в элементы карнавального характера, когда на поверхность выходили традиции народной смеховой культуры. З.А. Чеканцева считает вообще невозможным «понять природу бунтовщического поведения» без усвоения «хотя бы в общих чертах» специфики «народных праздничных развлечений и процессий». Исследовательница правомерно выделяет ряд внешних сходных признаков: «Так же, как праздник, бунт предполагает состояние экзальтации, крайнего возбуждения участвующих в нем людей. Естественным спутником этого возбуждения был шум. Почти обязательные компоненты – крики толпы, бой набата, грохот барабана, музыка, иногда танцы. Так же, как во время праздника, шумовые эффек-

ты бунта обеспечивали разрыв с монотонностью повседневного существования, меняли качество времени, способствуя вместе с тем возбуждению участников событий» [54. С. 14, 185].

Еще более существенно, что в ситуации «оспаривания» народный монархизм экстраполировался на игровой мир традиционной культуры. Речь идет о так называемой «игре в царя», в ходе которой на сакрализованном пространстве Руси/России массы заражались обаянием самозванческой харизмы. Отметим, кстати, что такие игры достаточно широко известны в культурной истории страны. Участниками «игры в царей» были и знатные бояре (например, князя Шаховские в 1620 г.), да и сами цари (Иван Грозный, Петр I). «Формы раздвоения смехового мира очень разнообразны, – писал Д.С. Лихачев. – Одна из них – появление смеховых двойников... Они похожи друг на друга, делают одно и то же, претерпевают сходные бедствия. Они неразлучны. По существу, это один персонаж в двух лицах» [41. С. 338]. Так, народная традиция устанавливала «играющим» правило, образующее смысл «игры»: «игровой царь» должен быть похож на свой реальный прототип. Царь в этой игре, с одной стороны, не более чем своеобразный символ, но в то же время и сакральный образ, заданный фольклорной культурой. Через «игру в царя» русский бунт прочно связывался с народным смехом. По мнению О.Г. Усенко, в контексте «российской культуры как девиация... оценивается и ситуация игры – игровое существование хотя и воспринимается как “антинорма”, тем не менее получает свою “нишу” в жизни индивида и коллектива» [84]. Народ «играет» по строгим канонам игрового пространства: выборы «царя» и всенародное признание, почет и знаки уважения, присяга на верность; определение «мишени», а затем – царская гроза, угрозы и наказания вероотступников; всенародное развенчание, брань и побои, осмеяние и т.п. Однако «не следует заблуждаться относительно значения слова “игра”, – отмечает Э. Берн. – Многие игры весьма серьезны... Наиболее злобещей игрой является, конечно, война» [85]. Задав риторическим вопросом о допустимости аналогии войны и бунтов, вспомним, что советские историки крупнейшие из них так и именовали: хотя и крестьянскими, но именно войнами.

Разворачивая аргументацию, обратимся к известной работе И.И. Полосина, рассматривавшего «игру в царя» крестьян тверского помещика Н.Б. Пушкина, происходившую в 1666 г. Ученый отмечает, что здесь мы имеем дело с одним из проявлений народных масленичных ряжений, и этот смысл «игры» не мог быть непонятен для следствия. Тем не менее вчитаемся и вдумаемся в содержание приговора: «Самозванные “атаманишко” и “воеводишко” поплатились членовредительством (“отсечь у них у правых рук по два перста”), “да их же и которые их водили под руки бить кнутом нещадно и сослать их с женами и с детьми в Сибирь на пашню”, носивших фаты и лукошки бить кнутом же, а всех остальных участников процессии опричь малых ребят, которые в 10 лет и меньше бить батоги нещадно, что б им и иным на них смотря неповадно было впредь так воровать» [86].

Что же могло так напугать власть в 1666 г., чтобы вслед, казалось бы, безобидному дуракавалению рядовых крестьян последовали, даже по меркам сурового XVII столетия, столь жестокие наказания? Полагаем, дело в

том, что в любом праздничном веселье есть элемент оспаривания или насмешки над официальными институтами, поэтому власть пыталась монополизировать право на праздник, шутовство, отнять его у народа, а следовательно, ввести праздничные забавы в строго регламентированное русло, тем самым сняв момент напряженности и снизив накал оппозиционности. Прав историк И.Л. Андреев, считающий невозможным «упрекнуть новую династию в гипертрофированном страхе, когда в каждом пьяном выкрике кабацких завсегдатаев ей мерещилось покушение на мономахов венец... Ведь Романовы, в отличие от нас, воспринимали и имели все основания воспринимать самозванство как опасность реальную, осязаемую... “Сойдемся вместе, выберем царя!” – угарно шумели в кабаках, и это было страшно: в самом деле могли сойтись и выбрать!» [87].

Сказанное дает понять, что для современников непосредственная смысловая связь фольклорной «игры в царя» с русскими бунтами, становившимися «подмостками» для проявления незаурядных «актерских» качеств народных царей-самозванцев, казалась вполне очевидной. В этом убеждал их весь ход русской истории. Отметим исключительно важные выводы, к которым пришел Й. Хейзинга: «Игра – это функция, которая исполнена смысла. В игре, вместе с тем, играет нечто выходящее за пределы непосредственного стремления к поддержанию жизни, нечто, вносящее смысл в происходящее действие. Всякая игра что-то значит. Назвать активное начало, которое придает игре ее сущность, духом – было бы слишком, назвать же его инстинктом – было бы пустым звуком. Как бы мы его ни рассматривали, в любом случае эта целенаправленность игры являет на свет некую нематериальную стихию, включенную в самую сущность игры» [88]. Справедливость слов голландского мыслителя подтверждается и смысловым разбором социокультурной архитектоники русского бунта.

Обращаясь к историографическому наследию, нередко встречаем утверждения об отсутствии каких-либо традиций отечественного бунтарства, поскольку бунт всегда стихийен. Изучение коллективного поведения породило целое научное направление – психологию толпы. Стихия прочно отождествилась с понятиями хаоса, насилия и разрушения. Такая точка зрения стала привычной для науки, «а потому – чисто психологически – самоочевидной. Но в этом – ловушка, поскольку исследователь оказывается во власти иллюзии, полагая, что оперирует чем-то уже доказанным, упуская из виду, что вопрос о природе стихийности крестьянских движений, о ее качественной характеристике еще не ставился историографией», – писала более двадцати лет тому назад З.К. Янель [89]. Стоит заметить, что цитируемая статья была написана в условиях монополии марксистской методологии истории, в контексте которой массовые народные движения эпохи Средневековья должны были классифицироваться в качестве крестьянских. Именно крестьянство, по мнению советских историков, составляло основу движений социального протеста. Отсюда и наименование работы З.К. Янель, и обращение ее анализа к крестьянским движениям, хотя речь в статье идет, по сути дела, о феномене русского бунта. С тех пор научное изучение проблемы стихийности не слишком продвинулось вперед.

Но в том-то и дело, что стереотипное доминирование указанных мнений не вполне адекватно изучаемому феномену. Русский бунт отнюдь не стихийен, и его рождение не случайно. Бунт, как было показано, является порождением системного кризиса, продуктом традиционной культуры, находящейся в поиске идентичности. Поэтому бунт – это защитный механизм, транслятор традиционных ценностей. В ходе бунта повстанцы стремились реанимировать хозяйственные, социальные, государственные и иные порядки и отношения, которые, будучи в их представлениях единственно справедливыми, существовали, как казалось, испокон веков. Следовательно, понимаем, стихийность бунта заключается лишь в том, что он каждый раз кажется неожиданным. Но так только кажется.

Представляя ход и сущность российской модернизации как последовательное чередование циклов реформ/контрреформ [90, 91], можно обнаружить смысловую подоплеку рассматриваемых процессов в отечественной истории XVII–XVIII вв. Образно говоря, модернизация, апеллируя к реформам и навязывая обществу новые ценности, открывает предохранительный клапан традиционализма, выпуская наружу русский бунт. И так каждый раз. Всякое новое нажатие (реформаторский виток модернизации) приводит к бунту. В таком смысле явление бунта следует признать закономерным для типологически близких ситуаций переходных эпох. Новый приступ к реформам в духе европеизма приводит к русскому бунту. В этом, кстати, коренится одна из возможностей проявления бунтарских настроений и действий в сегодняшней России. Контрреформы же, как часть модернизации, – это время синтеза культурных ценностей, когда инновации незаметно проникают в тело традиционной культуры и осмысливаются как наследственные.

В предлагаемой познавательной проекции закономерным выглядит не только происхождение, но также и содержание русского бунта. Например, стихийные формы повстанческих объединений, о которых пишут практически все исследователи, должны атрибутироваться в категориях не стихийности, а традиционности. Стихийны они исключительно в том смысле, что являются продуктом исторического опыта. Но именно опыт, как известно, считается критерием истины, уроками истории пытаются измерять человечество свой путь развития. Следовательно, «стихийность» бунта никак не может быть поставлена ему в вину, и даже наоборот, ибо в ходе своего развития человечество проводит своеобразную селекцию, отбирая лучшие образцы и беря их на вооружение. «Поэтому при активной европеизации именно наследие старой Руси продолжало оставаться подлинным основанием национальной жизни», – замечает современный исследователь [12. С. 44].

В свете социокультурного дискурса русского бунта стоит вспомнить также рассуждения С.В. Лурье, которая

выделяет особый «алгоритм крестьянского бунта» в России, подчеркивая, что все они проходили «почти по одному сценарию». На первой стадии бунты «имели подчеркнутый характер легитимности». Когда бунты приближались к своему апогею, «крестьяне переходили к прямому насилию, а затем, если дело заходило еще дальше, следовали жестокости и зверства... По мере разрастания бунта таких случаев становилось все больше и больше». После того же, как повстанцы удовлетворяли свою жажду крови, наступали «спад, апатия и усталость» [92]. Можно спорить с исследовательницей по поводу периодизации русского бунта и ее оценочных характеристик, но сам факт наличия бунтовского алгоритма («логики протеста») едва ли подлежит сомнению, что, как представляется, опровергает позицию апологетов стихийности и незакономерности русского бунта.

В завершении попытаемся обобщить новые герменевтические дефиниции русского бунта взамен объясняющих его интерпретаций. В данном случае предлагаемое определение будет выглядеть примерно так: русский бунт – экстраординарный, но закономерный феномен отечественной истории, обнаруживавший себя наиболее интенсивно в XVII–XVIII вв. Бунты являлись реакцией традиционной культуры на кризис идентичности, вызванный не столько изъянами существующей системы, сколько проникавшими извне инновациями европейского типа, а значит, в большей части случаев они не носили наступательного характера. С внешней стороны бунт выглядел как неудержимая, сметающая все на своем пути стихия, разгул насилия и страстей. Однако внутренние, культурные основания бунта позволяют увидеть его как активизацию архаичных моделей коллективного бессознательного, которые связывали бунт с ритуальным символизмом прошлого, народной обрядовостью, миром смеховой культуры и т.п. Русский бунт становился ответом традиционализма на вызов модернизации, его насилие носило вынужденный характер, являясь способом защиты традиционных ценностей от насильственного разрушения привычного уклада жизни. В таком контексте эффективность бунта следует оценивать по тому, насколько бунтовщикам удавалось донести до правящих кругов сигнал тревоги об общем бедствии и таким образом затормозить губительный для традиционализма процесс модернизации. Следовательно, русский бунт необходимо рассматривать, как способ поиска традиционной культурой своей идентичности. Но поиск этот проявлялся не только в общественном, но и в индивидуальном масштабе, ибо кризис культурной идентичности проецировался также на личностный уровень. И если Пугачевский бунт стал наиболее ярким усилием традиционной культуры обрести свою идентичность, то в строках биографии Е.И. Пугачева «прочитываются» искания отдельной личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ионов И.Н.* Российская цивилизация. М., 1998. С. 170.
2. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1988. Т. 3. С. 301.
3. *Плюханова М.Б.* О некоторых чертах личностного самосознания в России XVII в. // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 184.
4. *Вышегородцев В.И.* Царь Алексей Михайлович и Патриарх Никон // Великие государственные деятели России. М., 1996. С. 174–176.
5. *Хорос В.Г.* Русская история в сравнительном освещении. М., 1994. С. 6–7.
6. *Каменский А.Б.* Российская империя в XVIII веке: традиции и модернизация. М., 1999.
7. *Парсамов В.С.* В семиотическом пространстве русско-европейского диалога (XVIII – начало XIX века) // Одиссей: Человек в истории. М., 2001.
8. *История России: учебный словарь-справочник.* Брянск, 1996.

9. Эйдельман Н.Я. «Революция сверху» в России. М., 1989.
10. Черкасова А.С. Истец и ответчик в суде по иску мастеровых к управителю Сысертского завода Василию Бурцову (1757–1758 гг.) // Власть, право и народ на Урале в эпоху феодализма. Свердловск, 1991. С. 78.
11. Бильбасов В.А. История Екатерины Второй. СПб., 1890. Т. 1. С. 437.
12. Архиепископ Кирилл (Гундяев). Русская Церковь – русская культура – политическое мышление // Русское зарубежье в год тысячелетия Крещения Руси. М., 1991.
13. Барз М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987. С. 291–323.
14. Князев Е.А. Генезис высшего педагогического образования в России XVIII – начала XX века: смена парадигм. М., 2001. С. 13–75.
15. Юдин А.В. Русская народная духовная культура. М., 1999. С. 280–281.
16. Литвинцева Г.Ю. Западно-европейское влияние на светскую жизнь русского дворянства в петровскую и екатерининскую эпохи // Catherine. 1996. № 4.
17. Живов В.М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002. С. 383.
18. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
19. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 160.
20. Петр Великий. Воспоминания. Дневниковые записи. Анекдоты. СПб., 1993. С. 264.
21. Кон И.С. Сексуальная культура в России. Клубничка на березке. М., 1997.
22. Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 80–81.
23. Пропт В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 225–226.
24. Констебл Дж. Бороды в истории. Символы, моды, восприятие // Одиссей. Человек в истории. М., 1994. С. 170.
25. Лоциц Ю. О сивиллах, философах и древнерусских книжниках // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1977. Т. 11. С. 140.
26. НБ ТГУ. Фонд ОРК, В-5515. Л. 36 об.
27. Дутчак Е.Е. Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX–XX вв.): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1994. С. 113.
28. Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I (По материалам Преображенского приказа). М., 1957. С. 167–171.
29. Анисимов Е.В. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 24.
30. Фаминцын А.С. Скоморохи на Руси. СПб., 1995. С. 122.
31. Гурьянова Н.С. Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 1999.
32. Гурьянова Н.С. Старообрядческие сочинения о Петре I – Антихристе // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 139.
33. Анисимов Е.В. Россия в середине XVIII в.: Борьба за наследие Петра. М., 1986. С. 164.
34. Волкова И.В., Курукин И.В. Феномен дворцовых переворотов в политической истории России XVII–XX вв. // Вопросы истории. 1995. № 5–6. С. 49.
35. Павленко Н.И. Страсти у трона: история дворцовых переворотов. М., 1996. С. 264.
36. Сивков К.В. Подпольная политическая литература в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. 1946. Т. 19.
37. Штарди И.-Ж. Донесения французских посланников при русском дворе // Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб., 1893. Т. 86. С. 224–226.
38. Афанасьев А.Н. Собака, волк и свинья // Дерево жизни: Избранные статьи. М., 1982. С. 172.
39. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. I. С. 718.
40. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 243.
41. Лихачев Д.С. Смех в Древней Руси // Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т. 2. С. 362.
42. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. Ростов н/Д, 1999. С. 269.
43. Живов В.М. Святость: краткий словарь агнографических терминов. М., 1994.
44. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 81.
45. Юрганов А.Л. Опричнина // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., 2002. Кн. II. С. 457.
46. Павленко Н.И. Екатерина Великая. М., 1999.
47. Гордон А.В. Просвещение в России – преобразование России // Catherine. 1996. № 2.
48. Щербатов М.М. О повреждении нравов в России. СПб., 1906. С. 70, 80.
49. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 35–36, 38.
50. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией. СПб., 1836. Т. IV, № 32. С. 44.
51. Уваров П.Ю. От эсхатологии к королевскому мифу нового времени (Религиозные войны и тираничество во Франции XVI века) // Средневековая Европа глазами современников и историков. М., 1995. Ч. 5. С. 10.
52. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. С. 189.
53. Хевеши М.А. Толпа, массы, политика. М., 2001. С. 114.
54. Чеканцева З.А. Порядок и беспорядок. Протестующая толпа во Франции между Фрондой и Революцией. Новосибирск, 1996.
55. Якушкин П.И. Бунты на Руси // Якушкин П.И. Сочинения. М., 1986. С. 523–524.
56. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 350.
57. Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XVIII вв. М., 1967.
58. Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: период феодализма. М., 1977.
59. Софронова Л.А. Об утопии и утопическом // Утопия и утопическое в славянском мире. М., 2002. С. 6.
60. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. М., 1991.
61. Ахизер А.С., Ильин В.В., Панарин А.С. Реформы и контрреформы в России. М., 1996. С. 32.
62. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 321.
63. Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. ПСС. М., 1999. Т. 9, кн. 1. С. 201.
64. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 133.
65. Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII–XVIII веков. Тверь, 1995. Ч. 2. С. 19.
66. Усенко О.Г. Повод в народных выступлениях XVII – первой половины XIX века в России // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8: История. 1992. № 1. С. 39–50.
67. Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 132–133.
68. Аверьянов В.В. Традиция как преемственность и служение // Человек. 2000. № 2. С. 43.
69. Чистякова Е.В. Городские восстания в России в первой половине XVII в. (30–40-е годы). Воронеж, 1975.
70. Рюде Дж. Народные низы в истории. 1730–1848. М., 1984.
71. Ретина Л.П. Социальные движения и революции XVI–XVII вв. в современной компаративной историографии // Новая и новейшая история. 1990. № 3. С. 63–74.
72. Чеканцева З.А. О новом подходе к истории народных движений: Франция XVI–XVIII вв. // Новая и новейшая история. 1993. № 3. С. 74–86.
73. Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995.
74. Марци И.Ю. Стенко Разин доныко козак изменник // Иностранная известия о восстании Степана Разина. Л., 1975. С. 71.
75. Мильников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы (Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века). СПб., 1999. С. 215.

76. Соловьев В.М., Овчинников Р.В. Следствие и суд над Е.И. Пугачевым и его сподвижниками (Источниковедческое исследование) // Отечественная история. 1998. № 1. С. 192.
77. Каницев В.В. Русский бунт – бессмысленный и беспощадный (Погромное движение в городах России в 1917–1918 гг.). Тамбов, 1995.
78. Булдаков В.П. «Щупленький офицерик». Николай II и съевшие его гниены // Независимая газета. 2000. 27 июля.
79. Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М., 1997.
80. Кантор В.К. «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. М., 1997. С. 72, 107, 163.
81. Зейме И.-Г. Апокрифы // Немецкие демократы XVIII века. М., 1956. С. 593.
82. Терещук А.В., Фирсов С.Л. Россия и Запад: вызов или соблазн? // Россия и Запад: Сб. статей. СПб., 1996. С. 5.
83. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 284.
84. Усенко О.Г. Кто такой «самозванец»? // Вестник славянских культур. 2002. № 5–6. С. 43.
85. Берн Э. Игры, в которые играют люди (Психология человеческих взаимоотношений). Люди, которые играют в игры (Психология человеческой судьбы). СПб., 1992.
86. Полосин И.И. «Игра в царя» (Отголоски Смуты в московском быту XVII в.) // Известия Тверского пед. ин-та. Тверь, 1926. Вып. 1. С. 62.
87. Андреев И.Л. Самозванство и самозванцы на Руси // Знание – сила. 1995. № 8. С. 47.
88. Хейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры. М., 1997. С. 21.
89. Янель З.К. Феномен стихийности и повстанческая организация массовых движений феодального крестьянства России // История СССР. 1982. № 5. С. 88.
90. Пантин И.К., Плимак Е.Г. Россия XVIII–XX веков. Тип «запоздавшего» исторического развития // Коммунист. 1991. № 11. С. 54–68.
91. Пантин И.К., Плимак Е.Г. От смуты до смуты. Россия в тупике «догоняющего развития» // Октябрь. 1993. № 2. С. 162–175.
92. Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1998. С. 326–327.

Статья представлена кафедрой истории Древнего мира, Средних веков и методологии науки исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Исторические науки» 15 декабря 2004 г.