

И.Н. БЕЛОБОРОДОВА

Этноним "немец" в России: культурно-политологический аспект

Этноним является наглядным внешним выражением этнического самосознания, поскольку, как полагают большинство современных историков и этнографов, говорить о сложении той или иной этнической общности можно только тогда, когда у этой общности появляется самоназвание. Именно самоназвание - эксплицитно выраженное свидетельство возникновения этнического самосознания, сознания принадлежности к одному народу, своей идентичности, роста национального самосознания.

Национальное самосознание не может существовать автономно, без соотнесенности, сравнения "себя" с "другими". В определенном смысле ощущение этнической идентичности есть фиксация различия "мы" - не "они" [1, 2]. Поэтому появление самоназвания как показателя сложившегося самосознания этноса всегда предполагает и осознание иноэтничного и инокультурного - "чужого" - окружения. С помощью самоназвания не только выделяется собственный "свой" народ, но и происходит противопоставление его другим народам. Весьма показательны в этом отношении развитие славянской (русской) этнонимии. Поиски начала славянской (русской) этнонимии. Поиски начала славянской истории до VI века приводят ряд авторов к гипотезе об известной этнической "анонимности" ее носителя, поскольку отсутствовало четко фиксированное самоназвание [3, 4]. Как показывают исследования, этноним *словене* обозначал людей, владеющих словом, членораздельной речью, тогда как экзоэтноним *венеты* (и производные от него) в собственно славяно-русской фольклорной традиции обозначали чуждую далекую землю, вроде Веденечкой земли в русских былинах [5].

Для обозначения "чужих" (неславянских) народов у славян наибольшее распространение получили два этника: *чудь*, которым еще в Начальной русской летописи именовались неславянские народы, платившие дань Русскому государству, прежде всего финно-угорские народы, и *немец/немцы*, употреблявшийся для обозначения преимущественно жителей Европы. В. Петрухин и Д. Раевский, подчеркивая исключительное значение этника *немец* в русской истории, пишут: "Было бы соблазнительно предположить, опираясь на противопоставление *словене* - *немцы*, что само название славян сформировалось до их появления на Дунае в период тесных контактов с готами и другими германцами, продвигавшимися из Повисленья к Северному Причерноморью и на Балканы, на Днепр и тот же Дунай в III веке н.э.: конечно, язык германцев не был в буквальном смысле "немым" для славян, недаром в их древнем общем языке - праславянском - есть много готских заимствований, в том числе относящихся к важнейшим достижениям культуры: *хлеб, плуг, меч, шлем* и др. И хотя первое столкновение с германцами в эпоху Великого переселения народов, готского продвижения на юг могло способствовать возникновению этнонима *немцы*, остается неясным, применялся ли он первоначально только к германцам или ко всем "чужим" [6]. В этой связи интересно рассмотреть функционирование этнонима *немец* в

историко-культурных и политических процессах, происходивших в России в XVII-XX веках, когда процесс формирования русского национального самосознания можно уже считать завершившимся.

В исследовании национального самосознания, этнической идентичности отчетливо выделяются два достаточно самостоятельных блока, которые часто не дифференцируются исследователями. Речь идет о выделении "этнического образа" и собственно идентификационных характеристик, в большей мере связанных с политико-идеологическими установками и формированием понятия, "национальный интерес/идея".

Что касается первого блока исследований (этнический образ), то его формирование связано в первую очередь с проблемой личности, оценочно-эмоциональными рефлексиями индивида. Этнический образ вызывает представление обо всем облике человека и о его поведении. В формулах-описаниях часто подчеркивается внешность образа, что отражает представление о специфическом индивидуальном поведении, "нраве". Один из превосходных примеров такого стандартизированного этнического образа дает таблица из Венского естественноисторического музея, озаглавленная "Краткое описание находящихся в Европе народов и их свойств". Она была написана неизвестным автором предположительно в XVI веке и опубликована в XVIII веке. В этой таблице свойства различных народов расписаны по 16 рубрикам. Вот как, например, выглядит русский человек в представлении ученого венца: "Обычай - злодейские; разум - никакого; проявления этих свойств - невоздержанные; наука - на греческом языке; одежда - шубы; пороки - коварство; любви - к кулачному бою; болезни - дифтерит; облик страны - наполненная льдами; воинские добродетели - с усилием; богослужение - схизма; пристрастия - к пчелам; времяпрепровождение - сон; сравнение с животными - осел; окончание жизненного пути - в снегу" [7]. Возможно, что формирование подобного образа "дикого москвитя" было связано с теми социально-политическими коллизиями, которые происходили в России на протяжении XVI-XVIII веков: террор опричнины, грубость нравов при Иване Грозном и в период Смуты и пр.

В русской "Описи качеств знатнейших европейских народов", помещенной в знаменитом в свое время "Письмовнике" Н. Курганова (конец XVIII века), напротив, говорится, что немец "в поведении прост, ростом высок, в одежде подражателен, в кушании славен, в нраве ласков, лицом пригож, в писании изряден, в науке знаток, в законе тверд, в предприятии орел, в услуге верен, в браке хозяин, немецкие женщины домовиты" [8]. Подобная комплиментарность, однако, не мешала созданию некоего гротескного образа немца в русской, в первую очередь в городской культуре. Как показал анализ, проведенный С. Оболенской на материале русской лубочной картинки и народного кукольного театра Петрушки, образ немца в русской народной культуре XVIII-XIX веков - это отнюдь не образ врага, каким он станет позднее, еще до 1914 года, когда немцы оказались реальными врагами. Образ немца - это прежде всего образ русского немца, который смешно коверкает русские слова, учен, а не знает самого простого; скуп, но вместе с тем - рачительный и аккуратный хозяин; умелый работник и мастер на все руки. В представлениях русских о немцах сквозит добродушный юмор, пока еще спокойное признание факта существования рядом человека иного склада, чем свой, русский, и наивное убеждение, что русский народ обладает якобы чем-то, что выше и учености, и ловкости, и хитрости, и богатства немца [9].

Итак, этнический образ, имеющий свои закономерности и историю формирования, служит одной из важнейших составляющих национального самосознания, поскольку оно не может существовать автономно, без соотнесенности, сравнения "себя" с "другими". В определенном смысле ощущение этнической идентичности и есть фиксация различия "мы" - не "они" [1, 2]. Действительно, на уровне как личности, так и общности суждения о свойствах своего народа непременно соотносятся с представлениями о характерных чертах других этнических образований и их членов, причем, как правило, эти представления эмоционально окрашены, имеют оценочную природу. Именно этнические чувства, не до конца осознанные, лежат в основе этнической компли-

ментарности (образ "мы" и "они" предполагает не только фиксацию различия, но и оценку не "нас" по сравнению с "нами").

Второй блок исследований можно условно обозначить как социально-политический. Я предлагаю опыт прочтения этнонима "немец", так сказать, с политологической точки зрения, т.е. через попытку рассмотреть место и роль этого явления в поисках и формировании национальной идентичности, артикулируемую через национальную идею/интерес. Несмотря на дискуссионность самого понятия "национальный интерес" и разнородность его практического формулирования, важно отметить, что подавляющее большинство отечественных ученых и политиков оценивают понятие "национальный интерес" как вполне приемлемое и с политической, и с практической точек зрения [10].

Особое положение этнонима "немец" в России научным сообществом и обыденным сознанием воспринимается как четко определенная номинация, маркирующая собой восприятие русским сознанием всякого иностранца, отграничение "русского" и "не русского". Иными словами, этноним "немец" можно определить как некий устойчивый гетеростереотип обобщающего характера.

В связи с этим нелишне будет напомнить этимологию и историю развития значения слова. По М. Фасмеру, древнерусское *ньмьць* - "человек, говорящий неясно, непонятно"; "иностранец", *ньмчинь*, "немец, любой иностранец" [11]. В этом значении слово встречается в древнерусских документах по крайней мере уже с XII века. Интересно, что этнонимом "ньмчинь" обозначались не просто германоязычные народы - немцы, шведы, датчане, но всякие иноземцы западноевропейского происхождения. Так, по свидетельству С. Максимова, в новгородских летописях норвежцы назывались *каинскими немцами* [12]. В Актах археографической экспедиции в документе 1588 года содержится следующее любопытное определение этнонима "немец": "Английские, барбарские, венецкие, галанские, датские, каянские, курляндские, прусские, свейские, французские, шкоцкие, шранские немцы". А в XVII веке русские люди полагали, что "Италия - страна латинска, близ Рима, а живут в ней мудрии немци" [13].

Все это является не просто общеизвестными фактами, но формируется, как представляется, на уровне национального стереотипа, коллективного бессознательного, если пользоваться терминологией К. Юнга. Таким образом, можно говорить, что этноним "немец" сыграл куда более значительную роль в генезисе русского национального самосознания, чем просто формирование этнического гетеростереотипа и ощущения этнической идентичности посредством фиксации различия "мы" - не "они". Думается, данный этноним послужил одним из основных критериев в становлении и генезисе политической культуры России, ее государственных и национальных интересов.

Становление этих важнейших исторических реалий, связанных с этнонимом "немец", особенно интенсивно происходило в конце XVII - начале XVIII века и было связано с реформаторской деятельностью Петра I. Противоречивость его личности, оценок и суждений о его деятельности отразилась, в частности, и на судьбе этнонима "немец". Именно Петр I с его "европеизацией" патриархальной России и стал той базовой личностью, в результате деятельности которой начинают формироваться новая политическая и иная культура, а также новые государственные интересы.

Отправной точкой в исследовании этих явлений может служить цикл преданий, возникший в конце XVII - начале XVIII века. Это легенды о "подменном царе" и "царе-антихристе", широко распространенные на территории всей Российской Империи, особенно среди низших сословий - крестьянства и казачества [14-18]. Материалы, собранные К. Чистовым по печатным источникам, в своей совокупности охватывают территорию от Севера до Дона и Украины, от Пскова до Сибири и годы от 1700 до 1722, т.е. почти до смерти Петра [19, с. 99].

Образ Петра в русском фольклоре весьма противоречив. С одной стороны, Петр - это некий "царь-мужик", великий полководец, лишенный сословных предрассудков. «Он борется, как равный, с драгунами, делит с мужиками и солдатами их пищу и ночлег у костра, учит мужиков делать лапти, заставляет бояр трудиться вместе со всеми, благодарит разбойника Сидорку за порядок на реке Вороне и даже будто бы

высказывает одобрение деятельности Степана Разина. С другой стороны, народная традиция объявляла Петра не "природным", а подменным царем, хранила рассказ о его намерении известить царевича Алексея, осуждала его расправу с царицей Евдокией и его отношения с Мартой Скавронской - будущей Екатериной I, противопоставила ему легенду об "истинном" царевиче Алексее и даже объявила его антихристом» [19].

Легенда о Петре - "подменном царе" привлекала внимание многих историков (С. Соловьев, В. Ключевский, П. Мельников, Г. Есипов, Н. Голикова и др.) и некоторых фольклористов (П. Бессонов, Е. Барсов, М. Мельц, К. Чистов и др.). Однако в предложенном аспекте эта легенда практически не рассматривалась, за исключением труда Н. Голиковой, где были затронуты правовой и политический аспекты развития этой легенды [20].

Коротко суть легенды сводится к тому, что Петр - не настоящий царь, не "природный" сын Алексея Михайловича, а *немец, сын* какой-то *немки* из немецкой слободы (здесь и далее в цитатах выделено мною. - *И.Б.*). Так, например, в 1700 году на допросе крепостные ванеевских вотчин И. Стрешнева утверждали: "Государь не царского колена, *немецкой породы*, а великого государя скрыли немцы у мамок в малых летех, а вместо него подменили нова. *Немцы* лукавы, лик под лик подводят" [20]. Позже рассказывалось о том, что царица Наталья Кирилловна перед смертью сказала Петру: "Ты не сын мой замененный" [21].

По другой версии не немцы подменили царевича, а сама Наталья Кирилловна. Эта редакция легенды впервые появляется в 1701 году в делах Преображенского приказа [20]. По свидетельству С. Максимова, изучавшего документы, связанные с сибирской ссылкой, в 1712 году в Нарыме бывший стряпчий из дворцовых волостей Т. Копытов, сосланный еще при Федоре Алексеевиче, рассказывал колодникам, что "нынешний царь не печется о народе, а печется о *немцах*, потому что и сам *ихней породы*, а не царского корня". Настоящий же наследник царской крови - царевна, которую из боязни гнева Алексея Михайловича по поводу того, что наследник не мужского пола, царица Наталья спрятала в немецкой слободе, обменяв ее на немецкого мальчика [22]. Вот как говорила об этом же крепостная помещица Кикина на допросе в Преображенском приказе (1718): "Государь не русской породы и не царя Алексея Михайловича сын; взят во младенчестве из *немецкой слободы* у иноземца по обмену. Царица-де родила царевну, и вместо царевны взяли ево, государя, и царевну отдали вместо ево" [20].

Иногда о происхождении Петра говорилось еще определеннее: он сын Лефорты [20]. "Лефортовский" вариант легенды одновременно объяснял и особое расположение Петра к Францу Лефорту, назначение его адмиралом, "сыновнее" следование за его санями при триумфальном въезде в Москву в 1697 году, назначение Лефорты главой "Великого посольства" 1697-1699 годов и другие факты, говорившие об исключительном его значении в эти годы [19, с. 104].

Во второй редакции легенды основным мотивом повествования является сюжет о том, что Петр был подменен за морем. Так, костромской помещик Василий Аристов, привлеченный за "непристойные слова", говорил: "Это-де нам какой царь, он-де не царь, взят с Кокуя (т.е. из немецкой слободы. - *И.Б.*). А наш-де царь в немецком государстве" [20]. Иногда место пребывания плененного царя детализировалось:» Петр в Риге "закладен в стене", "царь в немцах в бочку закован да в море пущен", "государь в неволе в Стекольном" (Стокгольме. - *И.Б.*)» и т.п. [20].

Третья редакция легенды ближе всего стоит к легенде о Петре-антихристе, столь распространенной в старообрядческих кругах XVII - начала XX века. Наиболее полно эта редакция легенды представлена старообрядческим "Сказанием о Петре истинном и Петре ложном", известном в пересказе П. Баснина. Суть состоит в том, что истинный Петр скрывается в старообрядческой молельне, а на престоле сидит подменный царь-антихрист. В отличие от цикла легенд, в которых Петр выступает воплощением антихриста, здесь развивается мотив о подмене. Причем решающую роль в событиях наряду с боярами, играют немцы: "Лефортово войско", "немецкая стража" [23, с. 517

534]. Итак, легенды о "подменном царе", связанные с именем и деятельностью Петра, имеют редакционные и несколько их разновидностей.

Можно констатировать, что во всех трех редакциях легенды о "подменном царе" Петре особую роль играет этноним "немец", которым обозначают не только собственно немцев, но и шведов, латышей, литовцев. Объяснение этому факту можно найти в "психологическом" и морально-нравственном портрете народов, обозначенных этнонимом "немец".

"Немцы" и вместе с ними "подменный царь" (= немец), как следует из слов допрашиваемых в Преображенском приказе, - "вор. клятвопреступник", "лукавы, лик под лик подводят", т.е. в известном смысле обладают свойствами оборотней, способных менять не только и не столько облик человека, сколько его внутреннюю сущность. Именно благодаря этому оборотничеству "подменный царь" и нарушает все вековые традиции русского народа. Он заставляет носить немецкое платье, брить бороды, употреблять нерусскую еду, не соблюдает посты, уничтожает русских людей и пр. Действительно, для русского человека XVII - начала XVIII века все эти нововведения были "немы". Например, ему ничего не говорил немецкий камзол, тогда как русский традиционный костюм, помимо чисто утилитарной функции, имел огромное социокультурное значение, поскольку знаково и символически маркировал космоприродное пространство этноса (вышивка, покррой, состав комплекта и пр.).

То же можно сказать и об одном из наиболее болезненных для русского человека "немецких" новшествах - брадобритии. Ношение бороды и усов было не только символом патриархальной Руси, но и являлось отражением мировоззренческих установок русского народа. Известно, какое значение придавалось волосам в традиционной культуре: они служили средоточием магической силы человека и рода. Отсюда, например, важное значение обряда окучивания в русской свадьбе, т.е. одевание молодой женского головного убора, который полностью скрывал ее волосы, дабы "не навредить" роду мужа. Не случайно, в русской традиционной культуре высшей формой ритуального "бесчинства" являлось хождение женщины *простоволосой*, т.е. с непокрытыми и распущенными волосами (обряды *опахивания* во время эпизоотии, женские *беседки* и пр.). Примечательно, что в заговорах "девка-простоволоска" наряду с "бабой-самокруткой", ставятся в один ряд с "колдуном с колдуницей" [24], что автоматически уравнивает эти персонажи в статусе "чужого". Таким образом, "простоволосость" женщин, столь рельефно проступающая в "немецком" платье, равно как и отсутствие бороды и усов у мужчин, ставили под удар благополучие всего русского на-рода.

Необходимо отметить, что особое значение родства прослеживается на всех уровнях этнонимов. Примером тому может служить разграничение в дореволюционной России на государственном уровне этнических русских и других народов терминами "инородец", т.е. "иного рода, но свой, российский", и "иностранец/иностраный" - "иностранец, чужеземный, принадлежащий другой стране, земле, государству; заграничный, заморский, не свой, чужой, неродной" [25]. Представление об особенностях рода/породы и его детализации в этнониме сохранилось до наших дней не только на высоком - государственном - уровне, но и среди простого народа. Так, например, д. Осиново Виноградовского района Архангельской области до сих пор существуют две семьи с особым прозвищем *форки*. Причем этот микроэтноним носят не все представители этих семей, но только те, у кого рыжие волосы и веснушки (особенно ценятся веснушки на спине как знак того, что солнце любит этого человека и он будет счастливым). «Когда форок родится, большую гулянку устраивают. Говорят: "Это наша порода!". А другие дети, не рыжие - это просто родственники, а рыжие - это особое родство. До сих пор гордятся, если у кого в родне форки есть (по замужеству или женитьбе. - *И.Б.*)»¹.

¹ Запись автора 1997 года от Н. Мальцевой, 1968 года рождения, студентки Поморского государственного университета (Архангельск), вышедшей замуж за *форка*.

Одним из ключевых понятий идентичности в России всегда был конфессиональный фактор, что, к частности, выразилось в семантическом тождестве понятий "русский" - "православный", окончательно закрепившемся созданием русского национального варианта восточной ветви христианства ("обрусения христианского вероучения и церкви", по Б. Грекову). Это национальное своеобразие становления христианства на Руси проявилось в ходе никоновских реформ, показавших возможность многоверия в рамках, казалось бы. единой православной веры.

Собор 1666 года не просто манифестировал разделение русской церкви на два лагеря, но. по сути дела, предсказал зарождение будущих ключевых ориентиров идентификации русского народа, во многом определивших позднейшее становление государственных национальных интересов. В самых общих чертах эти точки номинируются этнонимами "немец" (= бусурманин)/никонианин и "русский" (= православный)/старообрядец. Это изначальная модель не раз подвергалась семантическим (и иным) трансформациям, но ее исходный смысл в целом остался неизменным.

Чтобы пояснить эту мысль, я вернусь к XVI веку, когда в мире ясно определяется цивилизационный разлом между западной (христианской) и восточной (исламской) цивилизациями. Именно в этот период Россия, пребывавшая 500 лет (с принятия христианства) цивилизационной окраиной как Передней Азии, так и "коренной" Европы, вступает в новую стадию идентичности: Москва создает эсхатологический миф последнего Третьего Рима. Однако эта идеология, строившаяся первоначально по принципу сакральной вертикали и призванная служить возрастанию духовной жизни нации, впоследствии утрачивает свои эсхатологические и апокалиптические компоненты, которые постепенно заменяются компонентами национально-религиозного мессианства (Россия - хранительница "истинного" христианства, православия). Иными словами, идея "Москва - Третий Рим" трансформируется в теорию "официального хилиазма", обслуживавшую в первую очередь не идею вселенской церкви, а национально-замкнутый процесс (национализация православной церкви и всей средневековой политико-правовой культуры Руси).

Таким образом, попытка построить новую русскую сакральную вертикаль, которая служила бы стержнем идентичности, была обречена в первую очередь за счет снижения духовного потенциала идеи "Москва - Третий Рим". Она закрепила успехи государственного строительства, а не духовное совершенствование молодой нации, чья религиозность была поделена между христианскими и до (вне) христианскими представлениями ("дневной" - духовной и "ночной" - душевной культуры, по Г. Флоровскому). Эволюция идеи "Москва - Третий Рим" в пользу духовной (официальной), "дневной" культуры поставила последнюю точку в поисках русской идентичности на пороге Нового времени. И в этих поисках, а точнее, "похоронах" старой идентичности не последнюю роль сыграл раскол русской церкви.

Великий раскол поставил под сомнение сам факт того, что Русь (= Третий Рим) есть истинно православное царство. Постановлением Собора 1666/1667 года Русь в одночасье оказалась хранительницей не истинного православия, функции которого она приняла на себя, провозгласив национально-мессианскую идеологию "Москва - Третий Рим", а только лишь грубых богослужебных ошибок. Тем самым была окончательно разрушена сакральная вертикаль, которая конституировала цивилизационную идентичность Руси на пороге Нового времени. В результате Русь снова оказалась перед необходимостью поиска новой вертикали. В условиях сращения церкви и государства эти поиски затянулись почти на два столетия.

Петр I вводит новый закон "русскости", заменяя принцип "русский = православный" на "русский = имперский служащий" или, иными словами, заменяет принцип родства по крови/роду социополитическим критерием. Россия вступает в эпоху имперской идентичности, в которой религии отводится уже не ключевое место. Начиная с Петра I. все русские самодержцы отличались поразительной веротерпимостью и достаточно индифферентным отношением к вопросам веры. Не случайно именно Петр I, а не Алексей Михайлович, при котором, собственно, и происходит раскол, становится во-

плошением антихриста. Можно сказать, что новый канон идентичности, удачно введенный Петром, оказался столь же "нем" для определенной части русского народа, как и "немецкое" платье, досуг, еда и пр. Этой частью (и немалой) стали старообрядцы - "ревнители древлего благочестия". Именно они оказались той оппозицией, которая не просто сохранила старые обряды, но и душевную ("ночную") культуру старорусской идентичности. Никонианство же, напротив, вполне отвечало новым требованиям политико-правовой культуры (секуляризация).

Таким образом, культурно-политологические аспекты бытования этнонима "немец" в России связаны не столько со становлением этнического образа собственно немецкого народа, сколько с поисками национальной идентичности русского этноса через создание национальной идеи. В этих поисках этноним "немец" воспринимался русским политическим и обыденным сознанием не как экзоэтноним, а, скорее, в значении "немой" (= иной) и "не мой" (= чужой) и тем самым служил для создания внешних ориентиров русской национальной идентичности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кон И.С.* К проблеме национального характера // История и психология. М., 1971.
2. *Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. Изд. 2-е. М., 1979.
3. *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 1993. Т. 1. С. 235, 324.
4. *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древних славян. М., 1991. С. 163.
5. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О древних славянских этнонимах // Славянские древности. Киев. 1980. С. 11-44.
6. *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998. С. 148, 149.
7. *Kopelev L.* Fremdenbilder in Geschichte und Gegenwart // Russen und Russland aus Deutschen Sicht. IX-XVII. Jahrhundert. Munhen, 1985. S. 25.
8. *Курганов Н.А.* Письмовник, содержащий науку Российского языка. М., 1831. С. 85.
9. *Оболенская С.В.* Образ немца в русской народной культуре // Одиссей. М., 1993. С. 182.
10. Национальные интересы: теория и практика. М., 1991.
11. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1996. Т. 3. С. 62.
12. *Максимов С.В.* Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 286.
13. Словарь русского языка XI-XVII веков. М., 1986. Вып. У.С. 178.
14. *Пытин А.Н.* Петр Великий в народном предании // Вестник Европы. 1897. VIII.
15. *Мельников П.И.* Исторические очерки поповщины. М., 1864. Ч. 1. С. 70.
16. *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной разыскных дел канцелярии. СПб., 1863. С. 3-84.
17. *Павлов А.С.* Происхождение раскольничьего учения об антихристе // Православный собеседник. 1858. Май.
18. *Яворский С.* Знамение пришествия антихриста и кончина века. СПб., 1703.
19. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII-XX вв. М., 1967.
20. *Голикова И.Б.* Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа, М., 1957. С. 123, 149, 161, 169, 181, 216, 217.
21. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Кн. VIII. С. 1370.
22. *Максимов С.В.* Сибирь и каторга. СПб., 1900. С. 385.
23. *Баснин П.П.* Раскольничьи легенды о Петре Великом // Исторический вестник. 1903. №5.
24. *Островская Л.В.* Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII - начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 177.
25. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 2. С. 46.