АМ КУЛЬТУРА
ИСТОРИЯ

ХРИСТОВЩИНА И СКОПЧЕСТВО

ФОЛЬКЛОР И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА РУССКИХ МИСТИЧЕСКИХ СЕКТ



АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО

Александр Панченко

Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект

«АЛЬМА МАТЕР»
2025

УДК 28:398(470)
ББК 86.391.1

Панченко А. А.

Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. А. Панченко — «АЛЬМА МАТЕР», 2025

ISBN 978-5-00264-032-4

Монография представляет собой первое систематическое исследование религиозной культуры двух массовых духовных движений в России Нового времени: христовщины («секта хлыстов», «люди Божьи» и т. п.) и скопчества («секта скопцов»). Фольклор, ритуалы и идеология этих движений рассматриваются в широком контексте повседневной религиозной жизни XVII-XX вв. История христовщины и скопчества в русской культуре окутана мифами и ложными домыслами о человеческих жертвоприношениях, оргиях, мазохизме и изуверстве. Однако подлинная история этих движений не менее драматична. В книге исследуются формирование и трансформации религиозной традиции христовщины и скопчества, их ритуалы, духовная поэзия, легендарные сказания, эсхатология и политическая мифология.
В настоящем издании внесены существенные поправки и дополнения, основанные в том числе и на новых архивных находках автора. Издание адресовано религиоведам, фольклористам, социальным антропологам, историкам и филологам. Книга будет полезна читателям, интересующимся массовой религиозной культурой, ритуальными практиками и духовными движениями в России Нового времени, а также методами антропологического исследования повседневной религиозной жизни. Содержит нецензурную брань
В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 28:398(470)
ББК 86.391.1

ISBN 978-5-00264-032-4

© Панченко А. А., 2025
© АЛЬМА МАТЕР, 2025

Содержание

Предисловие к третьему изданию 7
Введение 12
Историография 12
Источники 40
Глава 1. Религиозные практики и религиозный фольклор 47
Конец ознакомительного фрагмента. 51

Александр Панченко
Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект

Рецензенты:
доктор филологических наук Е. А. Костюхин
доктор филологических наук Т. А. Новичкова

В оформлении обложки использован лубок «Сие истинное изображение благовременного покаяния» (фрагмент; первая половина XVIII в.).

© Панченко А. А., 2025
© Издательская группа «Альма Матер», оригинал-макет, серийное оформление, 2025

* * *

Предисловие к третьему изданию

Эта книга была написана четверть века назад и, конечно, в некоторых отношениях устарела. Идеи и методы в области антропологии религии, фольклористики, истории русской и европейской культуры за это время довольно существенно поменялись. Так, скажем, на тему легенд о еврейском и сектантском ритуальном убийстве, о которых я пишу во второй главе, за эти двадцать пять лет опубликованы десятки, если не сотни квалифицированных исследований эмпирического и теоретического характера. Поменялись и мои взгляды на многие вопросы, обсуждаемые ниже, так что для исчерпывающего обновления книги мне пришлось бы заново переписать ее почти целиком. Вместе с тем я остаюсь верен большей части выводов и наблюдений, касающихся центральной темы моего исследования – религиозной культуры христовщины и скопчества. Поскольку после выхода книги было издано несколько значимых исследований на ту же тему (прежде всего это работы Ю. Клэя, К. Т. Сергазиной и А. Г. Бермана) и я сам продолжал ею заниматься, в настоящее издание преимущественно включены поправки и дополнения, связанные с историей, ритуалами и фольклором «старого русского сектантства». Мне удалось, например, найти дополнительные доказательства связи радельного ритуала с текстом Апокалипсиса и выяснить на основании архивных документов, как и почему Кондратий Селиванов попал из Иркутска в Петербург в начале 1797 г. Существенные изменения и добавления внесены в текст второй и третьей глав книги, а также в комментарии к приложениям, тогда как факультативные разделы книги, составляющие четвертую главу, подверглись лишь незначительным поправкам. Текст сборника духовных песнопений, составленного Александром Шиловым (Приложение 2), публикуется заново по обнаруженному мною архивному оригиналу. Небольшие поправки и дополнения сделаны в историографическом разделе. Я не стал корректировать теоретические положения, высказанные в первой главе, хотя мои представления о задачах и методах в изучении «вернакулярной религии» сейчас выглядят несколько иначе. Впрочем, они уже сформулированы в других моих публикациях. Наконец, я довольно существенно переработал тексты предисловия и заключения.

* * *

В этой книге речь пойдет о двух массовых религиозных движениях XVIII–XX вв. – христовщине (известной также как «секта хлыстов», «люди божьи» и т. п.) и скопчестве («секта скопцов»). Первое из них сложилось на рубеже XVII и XVIII столетий и, как я постараюсь показать в дальнейшем, генетически связано с мистико-аскетическими и эсхатологическими движениями русского раскола. Одной из характерных черт христовщины (так же как и отделившегося от нее в последней четверти XVIII в. скопчества) является особая ритуальная практика (так называемое радение), подразумевающая исполнение духовных песнопений, экстатические «хождения» и «пророчества». Другая особенность христовщины – почитание сектантских лидеров «христами», «богородицами» и «святыми». Наконец, третья характерная черта хлыстовской религиозной практики – специфическая аскетика, включавшая отказ от мясной пищи и алкогольных напитков, а также запреты на любые формы сексуальных отношений, на употребление бранных слов и участие в повседневной праздничной и ритуальной жизни крестьянской общины. Все эти особенности хлыстовского культа сохранились и у скопцов, добавивших к ним ритуальную ампутацию «срамных» частей тела.

Сразу же необходимо сделать несколько терминологических оговорок. Термины «хлыстовство», «хлыстовщина» и их производные являются экзонимами, искажающими самона-

звание секты – «христовщина», «христова вера» и т. п.[1] Были и другие самоназвания последователей христовщины – «люди божьи», «белоризцы» и др. В разное время и в разных местах их могли называть «богомолами», «шелапутами», «квасниками», «фармазонами» и т. п. Известны также экзонимы, основанные на аналогиях с раннехристанскими и западными религиозными движениями: «монтаны», «квакеры», «мормоны». При этом оценить степень культурного единства «хлыстовства» довольно трудно. Дело в том, что и христовщина, и скопчество развивались и трансформировались достаточно динамично. Уже к середине XIX в. от традиционных форм ритуалистики и фольклора ранней христовщины осталось довольно мало, а сектанты, которых называли «хлыстами» в 1900–1910-х гг., зачастую и вообще не имели никакого отношения к этому движению. Тем не менее в дальнейшем я буду пользоваться терминами «хлысты» и «хлыстовщина», сознавая всю их условность и не сохраняя за ними никаких отрицательных либо пейоративных коннотаций.

Согласно традиционной таксономии, сформулированной синодальными богословами и миссионерами второй половины XIX в., христовщина и скопчество являются «мистическими сектами» (в противовес сектам «рационалистическим» – духоборцам, молоканам и иудействующим). В действительности, однако, говорить о каком-либо ярко выраженном «мистицизме» или «рационализме» и тех и других движений довольно сложно. Подлинные критерии разграничения здесь несколько иные. Специфика христовщины и скопчества – в упомянутой экстатической ритуалистике, сравнительно малой ориентации на религиозную книжность, особой значимости эсхатологических ожиданий и верований. Кроме того, хлысты и скопцы, в отличие от других сектантов, не порывали с традиционными формами православного религиозного обихода. Несомненно, можно согласиться с Д. Г. Коноваловым, полагавшим, что правильнее было бы называть христовщину, скопчество и близкие им секты «не просто мистическими, а “мистико-экстатическими” или прямо “экстатическими”»[2]. В типологическом отношении христовщина и скопчество принадлежат к обширному кругу харизматических христианских движений – от фригийских монтанистов II в. н. э. до современных пятидесятников, – чьи религиозные практики основаны на вере во вселение Святого Духа в человеческое тело. Впрочем, здесь я также предпочитаю следовать традиционной номенклатуре – просто чтобы не создавать терминологической путаницы.

Наконец, о термине «секта». Я опять-таки употребляю этот термин вне каких-либо оценочных значений и не вношу в него устойчивого социологического смысла. Хорошо известно, что это слово в сегодняшнем употреблении имеет негативные и пейоративные оттенки, что сразу же делает проблематичным его академическое использование. В современном английском языке похожим образом обстоит дело с понятием *cult*. При этом оба эти термина имеют довольно длительную историю в социологии религии XX в.[3], в том числе в контексте дискуссий о классификации религиозных организаций. Одним из родоначальников этого религиоведческого подхода был, как известно, М. Вебер, и его социология «идеальных типов» наложила существенный отпечаток на все последующие попытки разграничить «церкви», «деноминации», «секты», «культы» и т. п. Речь здесь по умолчанию шла о более или менее устойчивой связи между религиозными идеями, идентичностями и практиками, с одной стороны, и формами социальной организации и деятельности – с другой. Такой подход, однако (как и веберовская идея «избирательного сродства между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой»), демонстрирует довольно ограниченную применимость, особенно

[1] Сами сектанты могли объяснять появление этого имени следующим образом: «Враг (дьявол) не может выговорить слово “христы”, и поэтому говорит “хлысты”»: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 914. Л. 21 об.

[2] *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. С. I.

[3] Подробный обзор на русском языке см.: *Мартинович В. А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Минск, 2015. Т. 1. С. 28–50.

в широком культурно-историческом контексте. Не исключаю, что этот подход в том или ином виде пригоден для анализа обществ постреформационной Европы, но за пределами соответствующего хронотопа (в том числе и в современном мире, где границы между группами и социальные иерархии зачастую подвижны и имплицитны) «идеальная типология» религиозных организаций и сообществ выстраивается с большим трудом. Граница между «сектантами» и «не сектантами» в массовой деревенской и городской культуре России XVIII – начала XX в. зачастую пролегает не на уровне каких бы то ни было общественных структур: обычно мы опознаем ее на основании различий в религиозных практиках и формах повседневного поведения, специфических типов идеологии и фольклорных текстов. Кроме того, сам по себе нормативный подход, исходящий из опять-таки идеального представления о конвенциональных «религиозных верованиях», вряд ли может устроить современного антрополога или социолога: наши эмпирические исследования показывают, что религиозные идеи, практики и идентичности зачастую не имеют жесткой связи друг с другом и сами по себе довольно изменчивы.

Академические и общественные представления о «старом русском сектантстве» формировались под влиянием довольно разных факторов и не в последнюю очередь были обусловлены репрессивными мерами государственного аппарата, нуждавшегося в таксономии и средствах идентификации преследуемых диссидентов. Эти репрессии могли вызывать и встречные процессы «низовой» конфессионализации (например, в случае духоборцев). Однако в историко-антропологическом отношении «русские секты» в целом вряд ли можно описать при помощи социальной типологии М. Вебера и его последователей. Способы построения религиозной, а иногда и религиозно-политической идентичности здесь были довольно разнообразными, и, скажем, многие последователи христовщины XVIII в. вообще, по-видимому, не отделяли себя от православия. Сколько-нибудь устойчивые формы социальной организации у большинства русских религиозных диссидентов отсутствовали (за исключением опять-таки духоборцев в XIX в.), а их сообщества, по-видимому, основывались на, так сказать, сетевом принципе. Ритуальные практики, нарративы, формы религиозной герменевтики и т. п. были изменчивы и легко заимствовались разными группами друг у друга. В историческом отношении здесь тоже сложно говорить о поступательной эволюции или устойчивой типологии «сектантских» сообществ и сетей.

Автохтонное «русское сектантство» XVIII–XIX вв., о котором уже два столетия рассуждают ученые, литераторы, полицейские и миссионеры, вряд ли можно считать гомогенной или целостной религиозной культурой и в историко-антропологическом, и в социально-типологическом отношении. Вместе с тем «сектантов» роднит тяга к альтернативным по отношению к нормам официального православия ритуальным формам, сотериологическим идеям и герменевтическим практикам. Однако если «русские секты» – это вовсе не секты, а нестабильные сети и легко рассыпающиеся сообщества с замысловатой историей, изменчивыми религиозными практиками и запутанными теологическими воззрениями, то как мы их вообще можем изучать? С точки зрения антрополога, перспективы анализа культурной специфики изучаемых движений связаны главным образом с тем, какие именно религиозные и социальные практики позволяют их участникам делить мир на «своих» и «чужих», формировать персональные и коллективные ожидания, принимать тот или иной жизненный выбор, зачастую сопряженный с серьезными рисками.

Понятно, что здесь можно использовать довольно разнообразные модели – от дюркгеймианской и до когнитивистских. Мне, однако, кажется, что довольно удобным инструментом для исследования религиозных практик русских религиозных диссидентов может служить концепция «сенсуальных форм», не так давно предложенная Б. Майер. «Сенсуальные формы, – пишет исследовательница, – это относительно устойчивые способы осуществления и организации доступа к трансцендентному, которые обеспечивают структуры повторения, создающие и поддерживающие связи между верующими в контексте конкретных религиозных режимов.

Эти формы передаются и совместно используются; они обеспечивают участие верующих в тех или иных религиозных практиках; они играют главную роль в формировании моральных субъектов и сообществ»[4].

Концепция Майер касается главным образом социальных и медиальных режимов организации религиозного опыта. Исходя из этих оснований, исследовательница выстраивает типологию «медиальных модальностей», характерных для различных «религиозных режимов». Если границы между медиумом и посланием не вполне очевидны (как, скажем, в случае иконопочитания, где материальный объект не отделяется от транслируемых им «духовных сил»), медиа тяготеют к «исчезновению». Если пригодность существующего медиума становится предметом дискуссии и/или появляются альтернативные варианты (например, в рецепции священных изображений и библейского текста у протестантов), позволительно говорить о «спорных» медиа. Наконец, медиа могут становиться «сверхъявными» (*hyper-apparent*): так, в частности, обстоит дело с использованием современных коммуникативных технологий в харизматическом христианстве[5].

Какое, однако, все это имеет отношение к «русским сектам»? Напомню, что еще в XIX в. их начали делить на «мистические» и «рационалистические», причисляя к первым всех, кто практиковал ритуальную экстатику и одержимость, а ко вторым – «народных протестантов», отвергавших церковную ритуалистику и почитание икон. В этом разграничении вроде бы есть свой смысл, но все же оно уязвимо во многих отношениях. Так, скажем, «священная одержимость» была характерна не только для христовщины и скопчества, но и для «духовных молокан» («прыгунов»), а также для некоторых других групп «протестантского» облика. Подобный дисбаланс теологических идей и сенсуальных особенностей религиозных практик мы можем, например, наблюдать и у современных протестантов-евангеликов: пятидесятники и баптисты мало различаются в смысле большинства богословских положений, но очень существенно – в отношении к «дарам Святого Духа».

Одна из самых значимых идей в ранней истории «русского сектантства» – постоянное противопоставление «живого» и «мертвого» применительно к тем или иным религиозным практикам и представление о человеческом теле как вместилище и медиаторе священных сил. Речь здесь идет не только о христовщине и скопчестве: участники «божеских собраний», из которых позднее вырастет духоборчество, тоже поклонялись своему лидеру Лариону Побирахину как живому святому или живой иконе:

> …двоекратно кланялись ему в ноги и целовали его в уста, а после того, еще в-третьи поклонясь в ноги, отходили прочь, – которое целование и поклонение вставши и поутру чинили. А сверх оного, еще все они, по приказанию его, всегда называют его «радостью»… а когда-де кто придет во время бытия означенного Побирахина в дому, то никогда Богу не молятся, а только как скоро в избу войдет, то упадет ему в ноги, а потом поцелует его во уста[6].

Тело, таким образом, задает основные параметры медиального режима взаимодействия с трансцендентным и для «рационалистов», и для «мистиков», а пророчество и одержимость Святым Духом оказываются в центре религиозной практики. Различные формы телесного опосредования трансцендентных/нечеловеческих сил и трансляции их высказываний – от одержимости духами умерших до ченнелинга – широко распространены в мировых культурах. Не было исключением и Московское царство XVI–XVII вв., где, насколько можно судить, демони-

[4] Meyer B. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium // A Companion to the Anthropology of Religion / Ed. by J. Boddy and M. Lambek. Oxford, 2013. P. 315.

[5] Ibid. P. 317–320.

[6] Высоцкий Н. Г. Материалы из истории духоборческой секты. Сергиев Посад, 1914. С. 11.

ческая одержимость и эсхатологическое визионерство были довольно частым явлением повседневной жизни. Известную роль в формировании религиозных практик христовщины, кроме того, сыграли идеи исихастов и почитание юродивых[7]. Вместе с тем сам по себе радикальный сдвиг от не (вполне) живого (икона, гробница или мощи святого, почитаемые ландшафтные объекты) медиума трансцендентной силы к живому человеческому телу представляется чрезвычайно значимым для генезиса «русского сектантства» в целом.

Идея исследования «культуры безмолвствующего большинства» является, в сущности, парадоксальной. Большинство оказывается безмолвствующим именно потому, что не получает права голоса. За него говорят представители социальной элиты: начиная с проповедников и инквизиторов и заканчивая политиками и фольклористами. Однако иногда нам становится слышен и голос самой «низовой» культуры: в частности, это происходит благодаря массовым религиозным и социально-утопическим движениям. В этом смысле «динамическая составляющая» так называемой народной традиции иногда может сказать об этой традиции больше, нежели те ее формы, которые кажутся нам «подлинными», «древними» или «непреходящими». В дальнейшем я постараюсь доказать этот тезис на примере христовщины и скопчества.

* * *

Работа над этой книгой стала возможной благодаря финансово-организационной поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 00-04-00164а) и Института «Открытое Общество» (грант Research Support Scheme of the Open Society Foundation № 777/1997[8]). Не менее важна для меня и та всемерная помощь, которую мне оказывали сотрудники библиотек и архивов Санкт-Петербурга и Москвы. Особенно мне хотелось бы поблагодарить И. В. Тарасову (ГМИР), С. И. Варехову (РГИА) и А. И. Гамаюнова (РГАДА). К сожалению, я не имею возможности перечислить здесь всех коллег, помогавших мне советами, вопросами, возражениями, мнениями, гипотезами, консультациями, указаниями на различные источники и исследования: такой перечень занял бы не одну страницу. Надеюсь, однако, что никто из них не сомневается в моей глубочайшей признательности.

[7] См. об этом: *Clay E.* The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. N 1. P. 21–42.

[8] Фонд «Открытое Общество» (Open Society Foundations) и институт «Открытое Общество Фонд содействия» (OSI Assistance Foundation) 30 ноября 2015 года были признаны нежелательными организациями на территории Российской Федерации.

Введение

Историография

История отечественных публикаций и исследований, посвященных христовщине и скопчеству, довольно своеобразна. С одной стороны, работ, в той или иной степени касающихся истории, особенностей социально-экономической организации, ритуалистики и фольклора этих религиозных движений, насчитывается довольно много (особенно – в конце XIX и первых десятилетиях XX в.)[9]. Вместе с тем научная публикация историко-культурных материалов и их беспристрастный академический анализ составляют здесь скорее исключение, нежели правило. И в дореволюционной России, и в советскую эпоху сектантская тема активно эксплуатировалась политиками, богословами, историками и литераторами для конструирования и воспроизведения актуальных мифологем социального, культурного и религиозного характера. Фундаменталисты видели в хлыстах и скопцах последователей тайных иноземных ересей деструктивного типа; государственные чиновники – заговорщиков, угрожающих престолу и общественному спокойствию; писатели-модернисты – носителей особого народно-религиозного мистериального знания, источника для нового понимания религии, телесности и пола; народники, а вслед за ними и марксисты-революционеры – стихийных коммунаров, организационную базу для крестьянской революции; советские религиоведы сталинской поры – кулаков-эксплуататоров. С другой стороны, в трудах специалистов по восточнославянскому фольклору и этнографии, а также истории средневековой религиозной словесности упоминания о христовщине и скопчестве встречаются крайне редко[10]. Причины такого положения дел в общем-то прозрачны: во-первых, значительную роль играли многочисленные запреты и препятствия политического характера, с которыми почти всегда сталкивались исследователи религиозного фольклора в Российской империи и Советском Союзе. Во-вторых, и романтико-мифологическая концепция фольклора и народной культуры, и государственно-патриотический конструкт устного народно-поэтического творчества, в разное время сменявшие друг друга в качестве доминантных методологических ориентиров русской этнологии и фольклористики, не нуждались в чересчур экзотических и во всех смыслах «неблагонадежных» формах культуры сектантов-экстатиков.

Не секрет, что сколько бы то ни было поступательное исследование той или иной проблемы, даже в рамках одной гуманитарной дисциплины, почти всегда оказывается историографической иллюзией. В нашем случае говорить об эволюции русского гуманитарного знания о христовщине и скопчестве тем более не приходится. Однако здесь важен источниковедческий аспект проблемы: основной корпус материалов о русских мистических сектах, традиционно

---

[9] Подробную библиографию см.: *Сахаров Ф. К.* Литература истории и обличения русского раскола. Тамбов, 1887–1900. Вып. 1–3; Библиографический справочник по вопросам старообрядчества, раскола и сектантства. Л., 1932. Ср. также: *Пругавин А. С.* Раскол-сектантство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. I. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; *Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке за 1922–1972 годы. М., 1974.

[10] Ср. краткие обобщающие обзоры по фольклору христовщины и скопчества, представленные в небольшой статье П. Н. Бирюкова: *Бирюков П. Н.* Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков // История русской литературы / Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского. М., 1908. Т. I. С. 396–422 (гл. 16); в учебнике Ю. М. Соколова: *Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М., 1941. С. 290, а также небольшую подборку сектантских текстов, включенную Ф. М. Селивановым в антологию: Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991. С. 288–301 (№ 121–134). При этом показательно, что в начале XX в. сектантские духовные стихи активно публиковались в традиционных фольклорно-этнографических изданиях: «Этнографическом обозрении», «Живой старине», «Записках Русского географического общества по Отделению этнографии» и др.

используемый исследователями, был собран и опубликован авторами второй половины XIX – начала XX в. О характере этих источников и перспективах их анализа речь пойдет ниже. Для начала попробуем проследить, каковы были условия их собирания и какие социальные, идеологические и религиозные предпосылки лежали в основе научного и публицистического интереса к культуре христовщины и скопчества.

Как ни странно, автором первого монографического исследования о русском мистическом сектантстве (а именно о секте скопцов)[11] был литератор, лингвист и фольклорист, но, так сказать, «на полицейской службе». Я имею в виду В. И. Даля в период его работы в качестве чиновника по особым поручениям в Министерстве внутренних дел[12]. На этом посту Даль подготовил две экспертные записки, посвященные вопросам историко-культурного и этнографического характера. Первая – печально памятное «Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их», изданное в 1844 г. небольшим количеством экземпляров для служебного пользования[13]. Вторая – также изданная крайне малым тиражом (не более 20 экземпляров) и опубликованная в том же году – была посвящена «скопческой ереси»[14]. Исследование Даля является первой попыткой систематизации судебных данных о скопческом движении. До появления его книги в распоряжении властей находились лишь две (весьма сомнительные с точки зрения достоверности излагаемых сведений) рукописи, посвященные анализу верований и обрядов русских мистических сектантов: записка калужского священника Иоанна Сергеева «Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина», представленная в Синод в 1809 г.[15], и сочинение настоятеля Соловецкого монастыря архимандрита Досифея (Немчинова) «Открытие тайностей, или обличение ереси скопцов, их лжеучения и образа богомоления, в тайных сборищах совершаемого», составленная в 1834 г. на основании показаний заключенных в монастыре узников-скопцов[16]. Обе они были опубликованы лишь во второй половине XIX в., а до этого циркулировали в немногочисленных списках.

Основываясь на документальных материалах, собранных специальной комиссией Министерства внутренних дел, Даль подготовил пространный доклад, где рассматривались вопросы происхождения и истории русского скопчества, основные ритуалы секты и содержание ее легендарной традиции, распространение и социальный состав скопчества. К записке прилагалась публикация одного из вариантов «скопческого евангелия» – «Страд» Кондратия Селиванова, а также 37 текстов скопческих песен, взятых из различных судебных дел. Надо сказать, что Даль был весьма пристрастен к «скопческой ереси». В различных местах записки встречаются гневные филиппики против сектантов, а заканчивается она выводом и вовсе далеким от политической корректности:

---

[11] Собственно говоря, первой печатной работой о русском скопчестве была брошюра: *[Урбанович-Пилецкий М. С.]* О скопцах. СПб., 1819. Однако она имеет не исследовательский, а полемический характер. Подробнее см. ниже, в главе 2.

[12] См.: *Мельников П. И.* Владимир Иванович Даль. Критико-биографический очерк // Полное собрание сочинений Владимира Даля (Казака Луганского). СПб.; М., 1897. Т. I. С. L–LV (первая публикация: *Мельников П. И.* Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // РА. 1873. Т. 104. № 3); *Родзевич Г. И.* Скопцы в России. Библиографический указатель литературы о них // Антиквар. 1902. № 2. С. 60; Переписка В. И. Даля и М. П. Погодина. Ч. I / Публ. А. А. Ильина-Томича // Лица: Биографический альманах. М.; СПб., 1993. Вып. 2. С. 343, 345.

[13] См.: Кровь в верованиях и суевериях человечества / Сост., примеч. В. Ф. Бойкова. СПб., 1995. С. 369–444, 467–474; *Мельников П. И.* Владимир Иванович Даль. С. LIII–LIV; *[Гессен Ю., Вишнцер М., Карпин А.]* «Записка о ритуальных убийствах» (приписываемая В. И. Далю) и ее источники. СПб., 1914; *Панченко А. А.* Владимир Даль и кровавый навет // Новое литературное обозрение. 2011. № 111. С. 288–315. К теме «кровавого навета» и истории этой записки я вернусь в главе 2.

[14] *[Даль В. И.]* Исследование о скопческой ереси. СПб., 1844. Кроме того, Даль подготовил «Записку о законодательстве против скопцов до издания Свода Законов», впоследствии опубликованную П. И. Мельниковым (ЧОИДР. 1872. № 4. Отд. V. С. 21–38; 1873. № 1. Отд. V. С. 1–5).

[15] Записка Сергеева трижды издавалась по разным спискам в конце XIX – начале XX в. См.: *Высоцкий Н. Г.* Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих». М., 1917. Об ее истории и источниковедческом значении см. ниже, в главе 2.

[16] *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах // ЧОИДР. 1872. Кн. 1. С. 111–174.

> Скопцы – не люди и никогда не могут быть превращены снова в людей: в них нет уже человеческих чувств; они оторваны от общества навсегда: а между тем представляют живой пример и соблазн для людей слабоумных, изуверных, легковерных, корыстных или вообще склонных, по недостатку самостоятельности, к принятию чужих мнений и мыслей. Это язва, которую можно искоренить, но излечить нельзя[17].

Даля ждало разочарование. Когда его книга была представлена императору Николаю I, тот был «очень доволен и спросил об имени автора. Когда же Перовский назвал Даля, император Николай Павлович поспешил осведомиться, какого он исповедания. Владимир Иванович был лютеранином, и государь признал неудобным рассылать высшим духовным и гражданским лицам книгу по вероисповедному предмету, написанную иноверцем. Написать новое исследование поручено было Надеждину, который в свой труд внес всю работу Даля»[18].

Работа Н. И. Надеждина, бывшего в то время, как и Даль, одним из приближенных министра внутренних дел Л. А. Перовского, вышла в 1845 г. и имела то же название, что и записка В. И. Даля[19]. Надеждина, однако, не следует обвинять в плагиате: он существенно дополнил и доработал книгу Даля. Сопоставление двух одноименных исследований убеждает, что вынужденное соавторство пошло тексту Даля только на пользу. Но так или иначе, книгу, опубликованную Надеждиным, нельзя считать плодом его индивидуальной работы, и в дальнейшем я буду именовать ее «исследованием Даля – Надеждина».

Надо сказать, что в историко-этнографическом отношении научный уровень этой работы представляется достаточно высоким – и по сравнению со многими последующими разысканиями в области культуры христовщины и скопчества, и на общем фоне русской гуманитарной науки 1840-х гг. Учитывая, что Далю и Надеждину был недоступен целый ряд источников, открытых и опубликованных позднейшими исследователями, они вполне адекватно оценили генезис и первоначальную историю русского скопчества, реконструировали биографии наиболее видных деятелей скопческого движения первых десятилетий XIX в., описали структуру и функции скопческих ритуалов, а также основные содержательные и формальные характеристики сектантского фольклора. Надеждин несколько изменил и приложение к исследованию Даля: исходя из гипотезы (по-видимому, ошибочной[20]), что различные списки «Страд» Кондратия Селиванова восходят к единому протографу, он попытался этот протограф реконструировать и опубликовал сводную редакцию «Страд», составленную на основании имевшихся в его распоряжении вариантов. Кроме того, он пополнил публикацию скопческих духовных стихов рядом новых текстов, извлеченных из следственных дел, и приложил к книге альбом с несколькими иллюстрациями.

Однако в отношении социально-политического вердикта скопчеству Надеждин оказался не менее категоричным. «С точки высших государственных соображений» секта скопцов, по его мнению, представляет собой опасную политическую силу, ведь лидер сектантов Кондратий Селиванов отождествляется ими не только с Христом, но и с императором Петром III:

> Перестав быть людьми, но все еще сохраняя в себе кровь русскую, скопцы не умеют себе представить иначе этого утверждения для них Царства Небесного на земле как в воцарении на российском престоле императора Петра III, которого они считают вторым Христом, истинным Сыном Божиим,

---

[17] *[Даль В. И.]* Исследование о скопческой ереси. С. 146.

[18] *Мельников П. И.* Владимир Иванович Даль. С. LIV–LV.

[19] *[Надеждин Н. И.]* Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845. В дальнейшем я буду цитировать эту работу по лондонскому изданию: *Кельсиев В. И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. Вып. III. С. 1–240 (второй пагинации).

[20] См. об этом ниже, в главе 4.

> живым доныне. Он-то должен прийти к ним с Восточной Иркутской стороны (другие же думают – из Франции!), зазвонить в Успенский колокол, созвать своих детушек, завладеть короною с державою и потом над всеми людьми совершить Страшный Суд. <…> Невольно рождается теперь вопрос: такой бред, при всей его дикости, если будет оставаться и ходить в народе, не может ли иметь последствий, положим – не существенно опасных, по крайней мере, таких которых отнюдь не желательно видеть? Известна необыкновенная простота и легковерие нашего народа: нет нелепости, которая бы не нашла к нему доступа; нет глупости, в которой бы нельзя было его убедить[21].

От скопцов с их безумными проектами исходит реальная угроза престолу, полагает Надеждин. Поэтому они должны быть признаны врагами человечества и заслуживают всемерных преследований.

Еще один любопытный аспект записок Даля – Надеждина – акцентуация алчности и сребролюбия скопцов. «Те скопцы, – писал Даль, – коих средоточие составляет С.-Петербург, в числе коих находим первостатейных купцов и богачей, менял и торговцев серебром, эти скопцы прикрываются только личиною религиозного фанатизма, а дышат единственно корыстью и славолюбием. Они сильны в своем кругу: у них нет семейных уз, нет ни радостей, ни забот семьянина; их привязывают к жизни иные чувства, кои другим людям не могут быть знакомы ни даже понятны. Кумир их – деньги, властолюбие и бессильная месть всему свету от которого они отложились…»[22]. Идея эта, однако, принадлежит не Далю: она была высказана еще в конце 1810-х гг. Ф. Н. Глинкой, составившим по заданию Секретного комитета по делам раскола краткую записку «О секте и действиях скопцов». Заключая ее, Глинка сообщал: «Сколько я мог узнать, цель секты основана на преступном своекорыстии зачинщиков или старшин, называемых у скопцов “богачами”. Большая часть из означенных купцов есть так называемые менялы»[23].

Это обвинение (а оно столетие спустя будет повторено советскими властями) имеет определенные основания как практического, так и символического порядка. Многие наблюдатели отмечали хорошую экономическую организованность скопческих общин, распространенность скопчества среди купцов и менял, богатство скопческих лидеров. С другой стороны, символика и метафорика богатства очень широко представлена в скопческом фольклоре (хотя здесь, как правило, кодируется представление об «истинной вере», т. е. о скопческом учении). Очевидно, что корни этой топики связаны со специфической «хозяйственной этикой» или «моральной экономикой», отчасти роднившей скопцов со старообрядцами. Впрочем, логика этого экономического поведения может интерпретироваться по-разному. Одно из возможных объяснений – широко известная гипотеза М. Вебера о религиозно-аскетических корнях трудовой этики, т. е. хотя и об «избирательной», но все же устойчивой связи между мировоззрением и «хозяйственным стилем»[24]. Несколько иной позиции придерживаются сторонники теории рационального выбора и когнитивного религиоведения, считающие, что успешное экономическое поведение прямо связано с эффективным самоуправлением и внутренней солидарностью религиозного сообщества, чьи границы определены достаточно жестко и подразумевают для каждого члена существенные потери (социальные, материальные или физиологические) при «входе» и «выходе»[25]. Исходя из этого подхода, В. В. Мальцев отмечает, что в случае русского

---

[21] Кельсиев В. И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. III. С. 229.

[22] *[Даль В. И.]* Исследование о скопческой ереси. С. 139–140.

[23] РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. № 1. Л. 296–296 об.

[24] См.: *Расков Д. Е.* Экономические институты старообрядчества. СПб., 2012. С. 117–146.

[25] *Potz M.* Voluntary Costly Signals in Religious Communities: A Political Interpretation // Method & Theory in the Study of Religion. 2023. Vol. 35. N 4. P. 342–368.

скопчества цена вхождения в сообщество состояла в кастрации (что этнографически не вполне точно), а выход был сопряжен с маргинализацией, поскольку скопец-ренегат все равно оставался парией[26]. Как мне кажется, такой подход в целом не противоречит веберовской модели, однако моральная экономика и аскетика скопчества в любом случае заслуживают более тщательного исследования. Трудно сказать, впрочем, насколько такое исследование может быть обеспечено достоверными этнографическими и статистическими данными: нужно помнить, что и повседневная жизнь, и экономическая деятельность скопческих общин всегда имели хотя бы отчасти «подпольный» характер.

Следующая работа о русских мистических сектантах, подготовленная правительственным чиновником по правительственному же заказу, вышла почти 30 лет спустя, в 1872 г., когда вся эта тематика уже была достоянием широкой общественности и активно обсуждалась публицистами. На сей раз автором оказался профессиональный медик – директор Медицинского департамента Министерства внутренних дел профессор Е. В. Пеликан, – а его книга «Судебно-медицинские исследования скопчества» была задумана как руководство для медицинских экспертов, привлекаемых для расследования и суда над скопцами[27]. Как и его предшественники, Пеликан широко использовал архивные судебно-следственные материалы, в частности – обширную коллекцию Департамента общих дел Министерства внутренних дел. Оставляя в стороне сугубо медицинскую сторону работы Пеликана, отмечу, что ее этнографическая значимость довольно высока. Исследователь добросовестно и всесторонне систематизировал материалы о видах и бытовых условиях оскопления у русских сектантов, символических и ритуальных контекстах скопческих операций, скопческой мифологии и ритуалистике в целом, а также географическом распространении и численности секты. Кроме того, он опубликовал чрезвычайно любопытную подборку персональных нарративов сектантов о мотивах их оскопления и условиях, при которых совершались операции. Единственный серьезный промах Пеликана состоит в недостаточно критическом использовании материалов московского следствия 1740-х гг., во время которого последователям христовщины навязывали показания о якобы существовавших в секте кровавых ритуалах (об истории и значении «кровавого навета» применительно к христовщине см. в главе 2 настоящей работы). Согласно Пеликану, чтение опубликованных им следственных документов XVIII в. создает «нравственное убеждение в том, что, несмотря на упорство и отрицания под огнем и на дыбе… умерщвление младенцев и причащение их кровью составляют религиозно-исторический факт»[28]. При этом существование подобных обрядов у скопцов XIX столетия Пеликан отрицал[29].

В том же 1872 г. была опубликована еще одна «правительственная» работа о христовщине и скопчестве. На сей раз ее автором был московский чиновник Министерства юстиции Н. В. Реутский. Его книга «Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг)» была написана по инициативе министра юстиции К. И. Палена в качестве пособия для пореформенных судебных учреждений, а также с целью «указания способов к более или менее конечному пресечению дальнейшего развития» христовщины и скопчества[30]. Помимо уже опубликованных исследований и материалов Реутский активно использовал документы московских архивов: эти «достоверные источники и подлинные бумаги» были практически неизвестны предыдущим исследователям. Однако,

---

[26] *Maltsev V.* Economic Effects of Voluntary Religious Castration on the Informal Provision of Cooperation: The Case of the Russian Skoptsy sect // European Economic Review. 2022. Vol. 145 [Интернет-ресурс: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0014292122000526 (дата обращения: 03.03.2025)].

[27] *Пеликан Е. [В.]* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872.

[28] Там же. Стб. 162.

[29] Там же. Стб. 162–164.

[30] *Реутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872. С. 2.

к сожалению, Реутский пользовался архивными материалами крайне небрежно. Основной пафос его работы состоял в подробной реконструкции генезиса и истории христовщины и скопчества; ритуалы и фольклор русских мистических сектантов рассматривались им скорее факультативно (правда, Реутский приложил к своей работе публикацию десяти скопческих песнопений, а также текста, который, по-видимому, следует считать записью экстатического «пророчества»). При этом (вероятно, для усиления «эффекта присутствия») он избрал жанр беллетризованных очерков, очень мало заботясь об источниковедческой стороне работы. Сопоставление повествования Реутского с позднейшим более квалифицированным описанием соответствующих документальных материалов[31] показывает, что значительная часть приведенных им сведений искажена и домыслена. Судя по всему, он действительно познакомился с обширным корпусом архивных данных, однако, по всей видимости, цитировал их по памяти. Думается, что Реутского подвела именно тяга к беллетризации. Что касается общих культурно-исторических наблюдений этого исследователя, то они сочетают и вполне обоснованные, и совершенно произвольные догадки. Так, он резонно полагал, что хлыстовские сказания об основателе секты Даниле Филипповиче сложились достаточно поздно и не имеют прямого отношения к первым десятилетиям существования христовщины. Вместе с тем Реутский утверждал, что одним из главных источников христовщины было учение силезского мистика Квирина Кульмана, сожженного в Москве в 1689 г. Эта идея представляется мне совершенно неприемлемой[32]. Поддерживал Реутский и идею о кровавом жертвоприношении как одном из обрядов московской христовщины XVIII в. Таким образом, работой Реутского приходится пользоваться с большой осторожностью: сообщаемые им факты зачастую нуждаются в дополнительной проверке и корректировке. Десять лет спустя, в 1882 г., Реутский опубликовал своеобразное дополнение к своей монографии – статью, излагающую историю московских хлыстов в первой половине XIX в.[33] Здесь также сохраняется беллетризованная форма изложения, и хотя сопоставление опубликованных материалов следственных дел 1830–1840-х гг. со статьей Реутского убеждает в большей или меньшей достоверности последней, к ней тоже необходимо относиться осторожно – особенно в том, что касается описания хлыстовских ритуалов и фольклора.

Вышеописанные работы репрезентируют «официальное», или «государственное», направление в изучении христовщины и скопчества в XIX в. Надо сказать, что, несмотря на очевидную тенденциозность, исследования правительственных чиновников нередко оказывались более взвешенными и объективными, нежели очерки и заметки независимых публицистов и литераторов (как из демократического, так и из консервативного лагеря). Однако о публицистике такого рода – чуть позже. Сначала необходимо рассмотреть столь же официальную, но уже церковную историографию.

Тема русского сектантства становится доступной для гласного общественного обсуждения только с начала 1860-х гг. Но еще в конце правления Николая I среди епархиального духовенства появляются люди, интересующиеся материалами о русских сектах. Понятно, что церковное делопроизводство следственного характера о еретиках и раскольниках велось и в XVIII, и в первой половине XIX в. Я имею в виду несколько другой интерес, который, наверное, уже можно называть исследовательским. Помимо вышеупомянутых священника Иоанна Сергеева и архимандрита Досифея (Немчинова), одним из первых русских «сектоведов», принадлежавших к духовному сословию, следует считать архиепископа Нижегородского и Арзамасского Иакова (Вечеркова), подвизавшегося на саратовской и нижегородской кафедрах в 1840-х гг.

---

[31] *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 77–199.

[32] См. ниже, в главе 2.

[33] *Реутский Н. В.* Московские «Божьи люди» во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский вестник. 1882. № 5. С. 5–79.

В годы своего архиерейского служения Иаков был особенно известен своей непримиримостью по отношению к раскольникам. Тогда же он собрал ряд материалов о русских сектантах. Сведения, полученные Иаковом (часть которых, замечу, представляется совершенно недостоверной), легли в основу двух его рукописей («О скопцах и хлыстах» и «О молоканах»), попавших после смерти архиепископа в библиотеку Нижегородской духовной семинарии. Ими воспользовался бакалавр, а впоследствии экстраординарный профессор Казанской духовной академии И. М. Добротворский, опубликовавший в конце 1850-х гг. в «Православном собеседнике» несколько статей о христовщине и скопчестве, а в 1869 г. издавший их отдельной монографией[34]. Работа Добротворского вызывает много нареканий и с источниковедческой, и с методологической точек зрения. Помимо бумаг архиепископа Иакова исследователь пользовался вышеупомянутой запиской архимандрита Досифея (Немчинова), а также материалами следствия об арзамасском крестьянине Василии Максимове Радаеве – религиозном энтузиасте и мистике, возглавившем в конце 1840-х гг. небольшую общину последователей. Учение Радаева действительно имело ряд черт, типологически близких христовщине, однако внимательный анализ следственных материалов убеждает в том, что ни сам Радаев, ни его последователи не имели непосредственного знакомства с ритуальной практикой, фольклором и идеологией христовщины и скопчества[35]. Между тем Добротворский без всяких колебаний признал Радаева «пророком *людей божиих* (т. е. хлыстов. – *А. П.*)»[36] и, основываясь на его письмах и заметках, сконструировал якобы характерное для христовщины «учение о таинственной смерти и таинственном воскресении»[37]. (Надо сказать, правда, что мысль отнести Радаева к хлыстам первой пришла в голову не Добротворскому, а П. И. Мельникову-Печерскому либо вышеупомянутому архиепископу Иакову[38].) Несомненно, что учение Радаева и история его движения представляют большой интерес для исследователя крестьянской религиозности XIX в., однако даже в этом смысле построения Добротворского представляются весьма спорными. И рассуждая о Радаеве, и пытаясь описать культ «людей божиих», Добротворский прибегал к достаточно примитивным догматическим схематизациям, характерным для академического богословия его времени. Не знаю, впрочем, стоит ли упрекать в этом казанского профессора. И он, и подобные ему авторы в первую очередь руководствовались миссионерскими и полемическими задачами. Им нужно было охранять «православие» от «ересей» и «сект». А как можно полемизировать с «сектой», если у нее нет догматики? Поэтому догматику приходится конструировать в любом случае. Так или иначе, единственной исследовательской заслугой Добротворского была публикация 85 собранных им сектантских песнопений (большая часть их, по-видимому, была прислана автору его бывшими студентами)[39]. Хотя комментарии, которыми он снабдил каждый из текстов, зачастую очень наивны и лишь искажают суть публикуемого материала, источниковедческая достоверность этой публикации особых сомнений не вызывает.

Помимо работы Добротворского увидело свет несколько сочинений церковных авторов, придерживавшихся той же описательной схемы и привлекавших ничтожное количество дополнительных материалов. К ним, например, относится работа Г. Протопопова «Опыт исторического обозрения мистических сект в России» (1867)[40], где русские секты предлагалось

---

[34] *Добротворский И. [М.]* Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.

[35] См.: *Высоцкий Н. Г.* Хлыст или параноик? (Сектант Василий Радаев) // РА. 1915. № 4. С. 409–426, а также главу 2 настоящей работы.

[36] *Добротворский И. [М.]* Люди Божии. С. III–IV.

[37] Кроме того, именно материалы следственного дела о Радаеве представлялись и Добротворскому, и многим последующим авторам весомым доказательством сексуальной распущенности русских мистических сектантов.

[38] См.: *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. Полное собрание сочинений (далее – ПСС). СПб., 1909. Т. VI. С. 317–318.

[39] *Добротворский И. [М.]* Люди Божии. С. 101–199.

[40] *Протопопов Гр.* Опыт исторического обозрения мистических сект в России // Труды Киевской духовной академии. 1867. Октябрь. С. 89–119. Ноябрь. С. 333–365 (продолжающейся пагинации).

разделить на «грубо-мистические» («хлысты, скопцы, наполеониты, скакуны и монтаны») и «мистико-рационалистические» («молокане, общие, духоборы и немоляки»)[41], а учение хлыстов характеризовалось следующим образом: «Главная задача христовщины состоит в том, чтобы в членах своих отелесить личность Христа и сделать всех богами на земле. Задача, обольстительная для мужика!»[42] Позднейшие опыты такой схематизации представлены целым рядом пособий для миссионеров и специалистов по расколу начала XX в.[43]

Несколько большего внимания заслуживают работы преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии Н. И. Барсова, опубликовавшего на рубеже 1860–1870-х гг. пространный доклад «Русский простонародный мистицизм», а также сборник сектантских песнопений (103 текста)[44]. Хотя подход Барсова все же чуть ближе к современному пониманию научной интерпретации фольклора и традиционной культуры, методологически его труды также тяготеют к неоправданному конструированию хлыстовской догматики по шаблонам синодального богословия. Исследователь вполне справедливо подверг критике ряд положений, высказанных в статьях П. И. Мельникова-Печерского и в книге Добротворского, подробно изложил содержание известных ему сообщений о хлыстовской и скопческой ритуалистике, сделал несколько вполне дельных замечаний о генезисе христовщины и перспективах исследования хлыстовского фольклора. Вместе с тем, основываясь на рассуждениях священника Иоанна Сергеева, он также попытался увидеть за традицией христовщины и скопчества некое богословское учение. «Хлысты, – писал Барсов, – не такие жалкие сумасброды, какими представляют их большею частью… в основе их странных обрядов лежит целая система учения, ложного, конечно, но далеко не бессмысленного, в котором каждый отдельный пункт органически примыкает к целому и обоснован на неправильно понятом тексте св. Писания или словах церковных песен»[45]. Согласно Барсову, основа хлыстовской догматики представляет собой своеобразное развитие несторианства:

> Иисус Назарей сделался Христом, в него благодатно вселился Сын Божий, второе лицо Святой Троицы – единственно ради его естественной святости и чистоты жизни; но нет ничего невозможного в том, чтобы и другой кто-либо достигал той же степени нравственной чистоты… следовательно и другие люди могут удостоиваться благодатного вселения в них Сына Божия – делаться христами. <…> Таким образом, говорят хлысты… Христос, очевидно, не единственен; от времени до времени христы могут «открываться» в мире снова, по мере надобности, т. е. по мере упадка в мире «чистоты» и благочестия и по усердной, нарочитой молитве «умных людей», т. е. сектантов. <…> «Изобретенный» или «открывшийся» Христос, по словам сектантов, повторяет в своей жизни и деятельности всю историю земной жизни Христа Спасителя, или, по их выражению, старого Христа… <…> Итак, очевидно… что христы людей Божиих вовсе не то, что еврейские лжемессии… или лжехристы первых веков христианства… И вообще учение хлыстов об их христах на христианской почве не находит ничего себе родственного или аналогического. <…> Единственное учение, которое представляет черты

[41] Там же. С. 91.

[42] Там же. С. 105.

[43] См., например: *Маргаритов С.* История русских мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1910; *Плотников К.* История русского сектантства. Введение: История и разбор учения русских мистических сект. СПб., 1910; *Буткевич Т. И.* Обзор русских сект и их толков. Пг., 1915; и др.

[44] См.: *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 71–113 (первая публикация работы: *Он же.* Русский простонародный мистицизм // Христианское чтение. 1869. № 9. С. 418–481); *Он же.* Духовные стихи (роспевцы) секты людей Божиих // Записки РГО по ОЭ. СПб., 1871. Т. IV. С. I–XV, 1–154.

[45] *Барсов Н. И.* Духовные стихи (роспевцы) секты людей Божиих. С. II.

> сходства с хлыстовским мифом об их христах, – это индийское учение о многократных воплощениях Вишну. Уж не этот ли индийский миф непонятным образом отразился в хлыстовском учении, подобно тому, как в наших народных былинах… по остроумным соображениям г. Стасова, повторились те же фабулы, какие легли в основу индийского, персидского и вообще восточного героического эпоса?[46]

Рассуждения Барсова довольно наглядно демонстрируют, каким именно образом исследователи 1860–1870-х гг. конструировали «хлыстовскую догматику» или «хлыстовский миф»: из разных и, как правило, этнографически неаутентичных источников брались сообщения, которые можно было положить в основу некоего систематического учения. Затем это учение сопоставлялось с традиционными богословскими категориями (прежде всего – христологией) и в зависимости от результатов сопоставления квалифицировалось как ересь того или иного типа. И уже исходя из соответствующего конструкта, производилась интерпретация сектантского фольклора и ритуалистики.

Сборник «роспевцев», подготовленный Барсовым, несомненно, имеет бóльшую научную ценность, нежели его соображения о догматике христовщины и скопчества. Опубликованные исследователем песни были в основном собраны в Липецке летом 1868 г. К сожалению, Барсов ничего не сообщил об обстоятельствах сбора материала. Можно предположить, однако, что бóльшую часть его собрания составили рукописные сборники песен, либо извлеченные из каких-то судебных дел, либо полученные от кого-то из бывших последователей христовщины или скопчества. Дело в том, что он опубликовал не только «так называемые роспевцы», которые, по его словам, «поются, распеваются хором целым кораблем (сектантской общиной. – *А. П.*) и содержат в себе большею частию молитвенное излияние чувств радеющих», но и «так называемые общие судьбы – речитативы, с которыми пророки и пророчицы обращаются пред началом раденья, иногда в конце его, к целому кораблю»[47]. Понятно, что записать *общую судьбу*, иначе – пророчество, можно было только на радении. Барсов, однако, о каких-либо своих посещениях сектантских собраний не упомянул (думается к тому же, что ему было бы крайне сложно попасть на радение). Вместе с тем позднейшая традиция христовщины и скопчества дает много примеров того, как сектанты тщательно фиксировали на бумаге пророчества, адресованные всей общине в целом. Трудно сказать, можно ли считать барсовский сборник отражением репертуара какой-то одной общины. Скорее всего, на этот вопрос следует ответить отрицательно, поскольку среди опубликованных исследователем текстов встречаются и песни, восходящие к репертуару христовщины XVIII в., и более поздние памятники скопческой традиции, и духовные стихотворения, сложенные в мистическом кружке Е. Ф. Татариновой в первой четверти XIX в.

Итак, государственные чиновники по мере сил старались увидеть за христовщиной и скопчеством конспиративную организацию, а миссионеры и богословы – еретическую догматику. Однако наибольшую роль в создании мифологизированного образа «хлыстовщины» сыграли публицисты и популяризаторы конца 1860-х – 1870-х гг. Среди них необходимо прежде всего упомянуть В. И. Кельсиева, П. И. Мельникова-Печерского и Ф. В. Ливанова.

Жизнь В. И. Кельсиева (1835–1872) была весьма бурной. В 1858 г. он отправился на Аляску для службы в Русско-американской компании, но по пути остановился в Плимуте (1859), а вскоре обосновался в Лондоне, объявив себя политическим эмигрантом, и примкнул к кружку А. И. Герцена. Здесь он участвовал в неподцензурном переводе Библии и

---

[46] *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. С. 84–86. Здесь Барсов апеллирует к нашумевшей работе В. В. Стасова «Происхождение русских былин» (1868). О Стасове и влиянии на его идеи «теории заимствования» Т. Бенфея см.: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1963. Т. II. С. 160–169.

[47] *Барсов Н. И.* Духовные стихи (роспевцы) секты людей Божиих. С. XV.

занимался сбором материалов о русском старообрядчестве и сектантстве. Результатом его трудов стали четырехтомный «Сборник правительственных сведений о раскольниках» (Лондон, 1860–1862), предпоследний том которого занимала републикация исследования Даля – Надеждина, и двухтомное «Собрание постановлений по части раскола» (Лондон, 1863). В 1862 г. Кельсиев нелегально посетил Россию, где пытался наладить контакты со старообрядцами. Затем он отправился в Нижнее Подунавье и собирался заниматься там революционной пропагандой среди «раскольников». Хотя он и был избран старшиной казаков-некрасовцев, пропагандистские задачи, по-видимому, не были выполнены. В 1865 г. Кельсиев перебрался в Вену, а через два года сдался русским властям и получил прощение. Последние пять лет своей жизни он провел в Петербурге, занимаясь литературным трудом[48].

В середине 1860-х гг. Кельсиев встречался с эмигрантами-скопцами в румынском городе Галаце. Его впечатления от этих встреч, а также собственные соображения по поводу русских мистических сект легли в основу сообщения, прочитанного в Русском географическом обществе в 1867 г., а также серии статей, опубликованных в петербургских журналах[49]. Если первая из этих работ (где преимущественно пересказывались беседы Кельсиева с галацкими скопцами) представляется более или менее достоверной (хотя не всегда ясно, действительно ли Кельсиев исходил из своих собственных наблюдений) и содержащей ряд любопытных подробностей о скопческой ритуалистике и легендарной традиции, то две последующие статьи вызывают по меньшей мере недоумение. В очерке «Богиня Авдотья» Кельсиев пересказал свой явно вымышленный разговор с некоей «хлыстовской богородицей» о якобы бывающем во время сектантских радений свальном грехе, причастии ампутированной грудью и ритуальных человеческих жертвоприношениях. Нет никакого сомнения, что здесь Кельсиев опирался не на свои собственные записи, а на уже сложившуюся к этому времени антисектантскую полемическую традицию (см. об этом в главе 2). Что касается статьи «Божии люди», то она представляет собой чрезвычайно сумбурную попытку истолкования культурной традиции русского сектантства в духе мифологической школы вообще и «Поэтических воззрений» А. Н. Афанасьева[50] в частности. Здесь «святорусские двоеверы» репрезентируются одновременно и как продолжатели индоевропейских языческих традиций, и как наследники гностицизма вкупе с богомильством, а сектантские обряды и верования интерпретируются в связи с метеорологической символикой и магией плодородия. Показательно, в частности, как Кельсиев развивает тему кровавого сектантского причастия в рамках афанасьевской объяснительной стратегии:

> Садится в чан с водой «пречистая дева» – весной земля под водой бывает – в руках она держит над собой образ своего небесного жениха. Старухи – ведьмы-облака, враги брака солнца с землей, богини плотских сил мира – срезывают ей груди, не прикасаясь к ним руками, бросают их на кружки (тарелки), поедают трепещущее, теплое тело сосцев, источников плодородия. Дух сильнеет светом, плоть – питается соками…[51]

Трудно сказать, что именно вызвало такой поворот в творчестве Кельсиева, однако не исключено, что одной из причин этого была его встреча с другим, более известным популя-

---

[48] См.: Кельсиев Василий Иванович // РБС. СПб., 1897. Т. 8. С. 609–611.

[49] *Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. I // Отечественные записки. 1867. Т. 174. № 10. Отд. 1. С. 583–619; *Он же*. Святорусские двоеверы. Богиня Авдотья // Заря. 1869. Октябрь. Отд. I. С. 1–30; *Он же*. Святорусские двоеверы. II. Божии люди // Заря. 1869. Ноябрь. Отд. II. С. 1–36.

[50] В своей «Исповеди», написанной в 1867 г. под арестом в III отделении и адресованной правительственным чиновникам, Кельсиев несколько пренебрежительно отозвался об Афанасьеве (который был уволен с государственной службы за их встречу в 1862 г.) как о фанатичном любителе «сказок, редких рукописей и редких изданий»: «Исповедь» В. И. Кельсиева / Подгот. к печати Е. Кингисепп; вступ. ст. и коммент. М. Клевенского // Литературное наследство. 1941. Т. 41/42. Кн. II. С. 326. По всей видимости, он не был искренен либо вскоре переменил свое мнение.

[51] *Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. II. Божии люди. С. 21–22.

ризатором истории и культуры русского сектантства и старообрядчества – П. И. Мельниковым-Печерским[52].

Проблема значения как *folk-lore*, так и *fake-lore* в литературном и публицистическом творчестве Мельникова обсуждалась неоднократно[53], однако именно источники и научная ценность его работ о расколе исследователями специально не рассматривались. Надо сказать, что анализ этих работ приводит к неутешительным выводам.

Результаты своих разысканий в области истории и культуры христовщины и скопчества Мельников представил читателям сразу в трех видах: художественном (третья часть романа «На горах»), публицистическом (статьи «Тайные секты» и «Белые голуби», опубликованные в «Русском вестнике» в 1868 и 1869 гг. соответственно[54]) и научном (пространная публикация документальных материалов о скопчестве из архива Министерства внутренних дел[55]). Нет сомнения, что, будучи чиновником особых поручений при нижегородском губернаторе, а затем при Министерстве внутренних дел, он сумел ознакомиться с обширным корпусом судебно-следственных дел и меморандумов о христовщине и скопчестве[56]. Вместе с тем вряд ли стоит верить Мельникову, когда он пишет о своих беседах с сектантами, позволившими ему «проникнуть в некоторые “тайности” ересей хлыстовской и скопческой»[57]. Судя по всему, писатель ссылался на некие устные сообщения хлыстов и скопцов только для того, чтобы замаскировать свои собственные домыслы и интерпретации сектантских обрядов и верований. Этот прием, как заметил И. М. Добротворский, Мельников использовал еще в своем рукописном «Отчете о состоянии раскола в Нижегородской губернии»[58]. Ниже я также рассмотрю несколько подобных случаев. Не исключено, впрочем, что Мельникову действительно приходилось слышать какие-то легенды о «хлыстовском изуверстве», но, конечно, не от самих сектантов.

Дело, однако, даже не в том, беседовал Мельников с хлыстами или нет, но в самом характере его аналитической работы и обращения с источниками. Во-первых, и «Тайные секты», и «Белые голуби» не демонстрируют и тени систематического подхода к излагаемым данным. Совершенно непонятно, какими критериями пользуется Мельников для причисления тех или иных людей и сектантских групп к «хлыстовщине». Хлыстами оказываются у него и упомянутый Василий Радаев, и нижегородская одержимая Авдотья Щаникова, не имевшие никакого отношения к культовой практике христовщины. Генезис и история христовщины и скопче-

---

[52] «В прошлом 1868 г., – пишет Мельников, – г. Кельсиев был в Москве, и у нас с ним было немало разговоров о раскольниках, хлыстах и скопцах. Оказалось, что, не зная друг друга и исследуя хлыстовщину и скопчество в разных местностях, мы пришли совершенно к одним и тем же выводам»: *Мельников П. И.* (*Андрей Печерский*). ПСС. СПб., 1909. Т. VI. С. 318. Сопоставление статей Кельсиева и Мельникова обнаруживает очевидные текстологические параллели: ср., например, вышеприведенный отрывок о «пречистой деве» в чане с водой и соответствующее место у Мельникова: Там же. С. 359. Сам Кельсиев, правда, утверждал в «Исповеди», что еще до возвращения в Россию углубленно занимался славянской фольклористикой и этнографией и даже «нашел средства и метод восстановить вполне наши языческие верования» («Исповедь» В. И. Кельсиева. С. 289), однако вряд ли ему стоит верить на слово.

[53] См.: *Власова З. И.* П. И. Мельников-Печерский // Русская литература и фольклор (Вторая половина XIX в.) / Отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1982. С. 94–130.

[54] *Мельников П. И.* Тайные секты // Русский вестник. 1868. Т. 75. № 5. С. 5–70; *Он же*. Белые голуби // Русский вестник. 1869. Т. 80. № 3. С. 311–416. Здесь и далее эти статьи цитируются по изданию: *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. СПб., 1909. Т. VI. С. 251–299, 300–422.

[55] *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах // ЧОИДР. 1872. Кн. 1. С. 53–174; То же. Отд. 2. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел // ЧОИДР. 1872. Кн. 2. С. 37–205; То же. Отд. 3. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года // ЧОИДР. 1872. Кн. 3. С. 27–326; То же. Отд. 4. Правительственные распоряжения, выписки и записки со времени императора Николая до свода законов. 1825–1833 (ЧОИДР. 1872. Кн. 4. С. 17–139); То же. Отд. 5. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 год // ЧОИДР. 1873. Кн. 1. С. 1–262.

[56] См., например, перечень источников, помещенный в начале статьи «Белые голуби»: *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 300–301.

[57] Там же. С. 318.

[58] *Добротворский И. [М.]* К вопросу о людях Божиих // Православный собеседник. 1870. Январь. С. 19–20, 25–29 (2-й пагинации).

ства изложены Мельниковым путано и противоречиво, еще хуже обстоит дело с описанием фольклора и ритуалистики обоих движений. Во-вторых, сопоставление статей Мельникова с архивными материалами, на которые он ссылается, показывает, что писатель часто искажал и домысливал свои источники. Таким образом, научное использование приводимых Мельниковым материалов почти всегда требует дополнительной проверки. Понятно, что сведения, изложенные в романе «На горах», характеризуются еще меньшей достоверностью. Единственная из публикаций Мельникова, которой в той или иной степени можно доверять, это «Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей», однако и при обращении к ней подчас возникают сомнения.

Если Мельников хоть как-то пытался придать своим работам наукообразный вид и систематизировать их источники, то другой публицист конца 1860-х гг., посвятивший целую серию очерков христовщине и скопчеству, – Ф. В. Ливанов[59], – и вовсе не был озабочен проблемами достоверности и аналитической ценности своей работы. Хотя иногда Ливанов прибегал непосредственно к архивным следственным материалам, бóльшая часть его «антираскольничьих» очерков составлена на основании уже опубликованных работ и специальной ценности не имеет[60].

Особняком среди исследований о христовщине и скопчестве 1860–1870-х гг. стоят работы историка А. П. Щапова – одного из первых представителей «демократического» направления в изучении русского раскола[61]. Несмотря на очевидную наивность и односторонность большинства его культурно-исторических построений относительно народной религиозности вообще и мистического сектантства в частности, подход Щапова к этой проблематике был, вероятно, наиболее продуманным и взвешенным по сравнению со всеми его современниками. Хотя Щапов, как и А. Н. Афанасьев, находился под очевидным влиянием немецких мифологов и в основном ориентировался на объяснительную модель «двоеверия», он был первым отечественным исследователем, поставившим вопрос о специфике народного христианства (включая и старообрядчество) и предложившим интерпретировать последнее не столько с мифологической, сколько с социально-исторической точки зрения[62]. В этом смысле его соображения о генезисе и типологии русской христовщины подчас кажутся не окончательно устаревшими и до сих пор. Так, пытаясь представить русский раскол XVII в. в качестве реакции областных, федеративных тенденций на усиливающуюся государственную централизацию, Щапов предположил, что результатом этой коллизии стала активизация массового и локального религиозного творчества: «сельские грамотники» начинают «измышлять свою, новую, русскую крестьянскую веру».

> Христианство в его подлинном, полном учении, в греко-восточных преданиях, крестьяне большею частью не знали да и знать не могли… <… > И вот, зная только имя Христа, да слыша из апокрифических народных

---

[59] См.: *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. СПб., 1868–1873. Т. I–IV.

[60] То же самое, к сожалению, приходится сказать и об очерках С. В. Максимова: *Максимов С. [В.]* За Кавказом. II. Прыгунки (Отрасль скопцов и хлыстов); III. Хлысты; IV. Скопцы // Отечественные записки. 1867. Т. 173. № 7. С. 482–521; *Максимов С. В.* Народные преступления и несчастия. VII. Преступления против веры // Отечественные записки. 1869. Т. 183. № 4. С. 334–338), впоследствии прославившегося своим изложением материалов Тенишевского бюро и рядом других сочинений на этнографические темы.

[61] О Щапове, его весьма своеобразной биографии и социально-политических идеях см.: *Аристов Н. А.* П. Щапов. СПб., 1883; *Лучинский Г. А.* Афанасий Прокопьевич Щапов. Биографический очерк // Сочинения А. П. Щапова. СПб., 1908. Т. 3. С. I–CIX; *Эткинд А. М.* Из Бездны: Афанасий Щапов и его читатели // Lebenskunst – Kunstleben: Жизнетворчество в русской культуре XVIII–XX вв. München, 1998. С. 89–123.

[62] О щаповской концепции народного христианства см.: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 78–79.

> сказаний, будто Христос иногда ходит по земле, является людям даже на полях, некоторые крестьяне стали искать Христа, чтобы он показал им себя видимо[63].

Конечно, при этом большинство и социально-исторических, и мифологических объяснений русского мистического сектантства, предложенных Щаповым, выглядят довольно курьезно. Так, характерное для христовщины и скопчества религиозное самозванство он трактовал как следствие своеобразного «мифологического антропоморфизма», вызванного подавлением крестьянской личности и местного самоуправления:

> …религиозное самозванство христами-искупителями, так называемые христовщины, выражали не что иное, как мифическую, религиозно-антропоморфическую персонификацию крестьянского народовластия, мифическое возвышение нравственного человеческого достоинства крестьянской личности, мифическое возведение ее до апотеозы[64].

Что касается хлыстовской и скопческой обрядности, то здесь Щапов – уже в полном соответствии с концепцией двоеверия – усматривал смешение народного христианства с «финско-славянским» «волшебно-кудесническим мировоззрением». В этом смысле он не так уж далеко ушел от дилетантских рассуждений Кельсиева:

> …богослужение людей божиих есть ни что иное как смесь библейско-христианской санкции с финско-славянскими языческими сборищами и молениями и славянско-финским шаманством. Древне-языческие, чудско-славянские, так называемые церковными иерархами «идольские сборища и мольбища» преобразовались в секте людей божиих и скопцов в так называемые божьи соборы и моленья[65].

Так или иначе, исследования Щапова по своему уровню все же были значительно выше, чем большинство современных ему сочинений о христовщине и скопчестве. К сожалению, продолжения они не получили: сам Щапов в 1864 г. был выслан на родину, в Восточную Сибирь, и с конца 1860-х гг. расколом и сектантством уже не занимался.

Что касается позднейших «демократических» авторов народнической ориентации, рассуждавших о русском сектантстве (к их числу относятся, в частности, А. С. Пругавин и И. И. Каблиц, писавший под псевдонимом И. Юзов[66]), то их работы не отличаются сколько-нибудь последовательным аналитическим подходом к проблематике, зачастую фактографически недостоверны и особой исследовательской ценности не имеют.

Своеобразный итог исследованиям христовщины и скопчества в 1850–1870-х гг. был подведен в магистерской диссертации еще одного преподавателя Казанской духовной академии – протоиерея К. В. Кутепова (1854–1911; не путать с выпускником той же академии протоиереем Н. В. Кутеповым, написавшим в первые десятилетия XX в. несколько работ о русских сектах). В 1883 г. он опубликовал обширную (575 страниц) монографию «Секты хлыстов и скопцов»[67], где попытался свести воедино все вышедшие в свет к началу 1880-х гг. мате-

---

[63] Цит. по: *Щапов А. П.* Земство и раскол // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 463; первая публикация: *Щапов А. П.* Земство и раскол. СПб., 1862.

[64] Там же. С. 464–465.

[65] Цит. по: *Щапов А. П.* Умственные направления русского раскола // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 606; первая публикация: *Щапов А. П.* Умственные направления русского раскола // Дело. 1867. № 10. С. 319–848; № 11. С. 138–168; № 12. С. 170–200.

[66] См.: *Пругавин А. С.* Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве. М., 1881; *Он же*. Религиозные отщепенцы (Очерки современного сектантства). СПб., 1904. Вып. 1–2; *Он же.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905; *Он же*. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905; *Он же.* Бунт против природы. (О хлыстах и хлыстовщине). М., 1917; *Юзов И.* Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане. СПб., 1881.

[67] *Кутепов К., свящ*. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1883.

риалы, заметки и исследования о русских мистических сектах. Работа Кутепова имеет преимущественно компилятивный характер: автор не был слишком озабочен критикой источников и старался объединить все известные ему сведения о христовщине и скопчестве в рамках той же исследовательской стратегии, на которую опирался Добротворский (конструирование «догматики», «нравственного учения» и «культа» хлыстов и скопцов). Определенную ценность имеет историографический раздел книги Кутепова: фактически он представляет собой первое последовательно описание источников и исследований по истории, ритуалистике и фольклору русских мистических сект[68]. Нельзя не отметить, что Кутепов старательно занимался поиском материалов о христовщине и скопчестве в самых разных изданиях (в том числе в епархиальной периодике) и использовал немало ранее неизвестных публикаций и корреспонденций. Однако в остальном его работа фактически не отличается от вышеописанных работ, принадлежащих к «богословско-миссионерской» историографии.

После выхода монографии Кутепова и исследовательский, и общественный интерес к христовщине и скопчеству отчасти затих. Хотя отдельные публикации, посвященные этим сектам, выходили и в 1880-х, и в начале 1890-х гг., значимых работ среди них очень мало[69]. Увеличение количества исследований в области русского мистического сектантства пришлось на первые десятилетия XX в. и было связано, во-первых, с активизацией так называемой внутренней миссии Русской православной церкви и, во-вторых, с повышением интереса к русскому сектантству со стороны либеральной интеллигенции, а также представителей модернистской литературы и искусства[70].

Во второй половине 1880-х гг. были учреждены должности епархиальных миссионеров для борьбы со старообрядчеством и сектантством. Курс истории и обличения русского раскола тогда же стал обязательной частью учебной программы духовных школ. С 1880–1890-х гг. издавался и целый ряд церковных журналов миссионерского характера. Наиболее крупный из них – «Миссионерское обозрение» – начал выходить в 1896 г. (первоначально – в Киеве; в 1899 г. издание было перенесено в Петербург). В нем публиковались и исследовательские, и полемические работы, местные корреспонденции и обзоры сектантского «религиозного быта». Хотя большинство авторов «миссионерского» круга, писавших о христовщине и скопчестве, сохраняли и предубежденность против сектантов, и традиционные стратегии конструирования «сектантской догматики», деятельность их подчас была достаточно продуктивной в смысле публикации и первичного анализа ранее неизвестных документальных материалов.

Среди исследователей, которых можно причислить к «миссионерскому» направлению в исследовании христовщины и скопчества, следует особо отметить И. Г. Айвазова и Н. Г. Высоцкого. Первый, как и многие другие русские сектоведы, был выпускником Казанской духовной академии, затем служил противосектантским миссионером в южнорусских епархиях, а в 1912–1917 гг. преподавал сначала в Московской, а затем в Санкт-Петербургской духовных академиях[71]. Он был известен своими радикальными взглядами монархического и наци-

---

[68] Там же. С. 3–36.

[69] Исключение составляют публикации: Нечаев В. В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 77–159; *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 1–89 (второй пагинации). Работы представляют собой первые квалифицированные описания архивов следственных комиссий о христовщине 1733–1739 и 1745–1756 гг.

[70] О роли «сектантской темы» в русском литературном модернизме см.: *Hansen-Löve A. A.* Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne // Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 41: Ortodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen: Beitr. der gleichnaminen Tagung vom 6.–9. Sept. 1994 in Fribourg / Hrsg. von Rolf Fieguth. Wien, 1996. S. 171–294 (русский вариант этой работы: *Ханзен-Лёве А. А.* Русское сектантство и его отражение в литературе русского модернизма // Русская литература и религия / Отв. ред. Р. Грюбель, В. Одиноков. Новосибирск, 1997. С. 153–226); *Эткинд А. М.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996; *Он же.* Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998; *Engelstein L.* Having it both ways: Rozanov, modenity and the Skopcy // On the Verge: Russian Thought Between the Nineteenth and the Twentieth Centuries / Ed. F. Bjärling. Lund, 2001. P 1–15. (Slavica Lundensia; 21).

[71] О биографии Айвазова см.: Айвазов Иван Георгиевич // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Мос-

оналистического характера. Во второй половине 1910-х гг. Айвазов опубликовал несколько обширных подборок архивных материалов о христовщине и скопчестве[72]. Надо сказать, что эти публикации весьма далеки от совершенства: исследователь не утруждал себя систематизацией документов и комментариями к ним, зачастую под маркой «хлыстовства» он публиковал материалы о религиозных общинах и движениях, никак не связанных ни с христовщиной, ни со скопчеством. Вместе с тем публикации Айвазова познакомили читателя с первым следственным делом о христовщине, самом ранним из известных нам сборников хлыстовских духовных стихов и другими довольно важными документами.

Н. Г. Высоцкий окончил другую духовную академию – Московскую. Первоначально он также сотрудничал с миссионерскими организациями[73], однако, по-видимому, довольно скоро порвал с ними. Большую часть своих сектоведческих трудов Высоцкий опубликовал в 1914–1915 гг. в журнале «Русский архив»[74]. Кроме того, в 1915 г. он полностью издал материалы первого следственного дела о скопцах[75], а в 1917 г. – записку священника Иоанна Сергеева «Изъяснение раскола, именуемого христовщина», сопровожденную подробным комментарием[76].

Нет сомнения, что Высоцкий и Айвазов считали себя соперниками и в научном, и в идеологическом смысле. В 1916 г. они даже вступили в публичную полемику, характеризовавшуюся далеко не академической тональностью с обеих сторон[77]. Но справедливости ради надо сказать, что и по источниковедческому уровню, и по качеству публикации, и с точки зрения аналитического подхода работы Высоцкого существенно превосходят труды Айвазова. Хотя Высоцкий также в основном ориентировался на публикацию исторических документов, его труды содержат и ряд ценных наблюдений фактографического и методологического характера.

Еще один ученый, отчасти связанный с традицией миссионерского сектоведения, – это Д. Г. Коновалов, опубликовавший в 1908 г. монографию «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве»[78]. Он тоже окончил Московскую духовную академию, был оставлен доцентом на кафедре греческого языка и слыл весьма одаренным историком богословия и филологом-классиком. Интерес Коновалова к традиции русских сектантов-экстатиков заставил его специально заняться неврологией и психиатрией: в течение одного учебного года он слушал лекции на медицинском факультете Московского университета и занимался в клиниках. Предполагалось, что Коновалов займет в Московской духовной академии вновь учреждавшуюся кафедру истории и разбора русского сектантства. В том же 1908 г. работа «Религиозный экстаз» была защищена им в качестве магистерской диссертации, причем исследование было признано «выдающимся ученым трудом». Однако постановление совета Московской духовной академии не было утверждено Синодом из-за негативного отзыва архиепископа Волынского и Житомирского Антония (Храповицкого). Кафедры Коновалов также не получил, а в 1909 г.

ковского и всея Руси Алексия II. М., 2000. Т. I. С. 340–341.

[72] *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Пг., 1915. Вып. 1. Христовщина. Т. 1–3; *Он же*. Материалы для исследования секты скопцов. М., 1916–1917. Т. 1–2; *Он же*. Первое следственное дело о христовщине // МО. 1916. № 7–8. С. 360–386; № 11. С. 641–661.

[73] См., например: *Высоцкий Н. Г.* Критический обзор мнений по вопросу о происхождении хлыстовщины // МО. 1903. № 13. С. 311–325; № 14. С. 438–454; № 16. С. 703–714.

[74] *Высоцкий Н. Г.* Новые материалы из раннейшей истории духоборческой секты // РА. 1914. Кн. 1. № 1–4. С. 66–86, 235–261; *Он же*. Первый печатный труд о скопцах // РА. 1914. Кн. 3. № 12. С. 494–509; *Он же*. Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // РА. 1915. № 2. С. 179–229; *Он же*. Хлыст или параноик?

[75] *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915.

[76] *Высоцкий Н. Г.* Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих».

[77] *Высоцкий Н. Г.* Сомнительное «ученое» издание (*Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Пг., 1915. Вып. 1: Христовщина. Т. I–III). М., 1916; *Айвазов И. Г.* «Сектоведы» нашего времени. СПб., 1916.

[78] *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. Вып. 1. Физическое явление в картине сектантского экстаза.

и вовсе был вынужден оставить академию. Его сектоведческие разыскания не получили продолжения[79].

«Религиозный экстаз» задумывался как первая часть более обширного исследования о русских сектантах-экстатиках. В этой части Коновалов преимущественно ограничился систематизацией и описанием психосоматических эффектов, сопровождающих ритуалы христовщины, скопчества, молокан-прыгунов и других «энтузиастических сект». Только последние разделы монографии (в частности – посвященный «возбуждению функции речи») включают сравнительно-типологические материалы и наблюдения. Коновалов опирался на весьма представительные источники: он использовал не только опубликованные данные, но и материалы судебно-следственных дел, хранившиеся в столичных и провинциальных архивах. Предполагалось, что в следующей части работы будет представлен культурно-исторический анализ сектантской экстатики.

Хотя русские медики начала XX в. достаточно активно использовали «неврологический» подход к различным явлениям народной религиозной культуры (в частности, к тому времени вышло уже довольно много работ о кликушестве и одержимости с точки зрения неврологии и психиатрии), для академического богослова избранный Коноваловым метод был не просто новаторским, но по-настоящему революционным. Плодотворность его, однако, остается весьма сомнительной: пытаясь выявить в экстатической ритуалистике периоды «возбуждения органических функций», «двигательного возбуждения», «возбуждения функции речи» и дробя эти периоды на более мелкие элементы, Коновалов просто подменял традиционный богословский дискурс дискурсом медицинским, не слишком приближаясь к феноменологическому пониманию хлыстовской и скопческой экстатики[80]. Так, показания сектантов и их обвинителей во время следственных процедур и суда он считал возможным прямо отождествлять с симптомами того или иного «возбуждения»; «трепетание сердца», о котором говорили следователям участники хлыстовского радения, понималось, например, как «возбуждение кровеносной системы»[81]. Трудно сказать, удалось бы Коновалову преодолеть инерцию своих медицинских систематизаций в дальнейшем или нет. В «Религиозном экстазе» он вполне справедливо привел ряд культурно-типологических параллелей к радельной практике: от раннехристианской хореи и апостольских толкований глоссолалии до народной хореографии и массовых религиозно-экстатических движений в Западной Европе XIX в.[82] Однако всех этих сопоставлений явно недостаточно для построения сколько-нибудь адекватной картины экстатических ритуалов в христовщине и скопчестве. Тем не менее книга Коновалова содержит значительное количество любопытных материалов и ценных наблюдений. В этом смысле ее исследовательская значимость очевидна.

Другое направление в изучении культуры христовщины и скопчества, а также ряда «постхлыстовских» религиозных движений в 1910-х гг. было представлено работами небольшого кружка последователей Л. Н. Толстого: П. Н. Бирюкова, А. К. Чертковой, М. В. Муратова[83].

---

[79] О Коновалове см.: *Тодорский П. [П.]* Коновалов Димитрий Григорьевич // Богословская энциклопедия. СПб., 1911. Т. XII. Стб. 826–830; *Эткинд А. М.* Джемс и Коновалов: Многообразие религиозного опыта в свете заката империи // НЛО. 1998. № 31. С. 102–122.

[80] Гораздо более оптимистическая оценка работы Коновалова представлена в вышеупомянутой работе А. М. Эткинда. Я, однако, не склонен с ней согласиться, а также не вижу особых оснований видеть в Коновалове русского последователя религиоведческого метода У. Джемса, как это делает Эткинд. Думаю, что какое-то особое влияние Джемса приписано Коновалову исключительно *post factum*.

[81] *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. С. 4–6.

[82] Там же. С. 135–157, 175–193.

[83] *Бирюков П. Н.* Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков. С. 396–422 (гл. 16); *Черткова А. [К.]* Что поют русские сектанты. Сборник сектантских напевов с текстом слов. М., 1912. Вып. III; *Муратов М. В.* Песни Нового Израиля // ЖС. 1914. Вып. III–IV. С. 373–394; *Он же*. Песни людей Божиих // ЭО. 1915 (1916). Кн. 107/108. № 3/4. С. 15–61; *Он же*. Русское сектантство. М., 1919.

Хотя первоначальный интерес толстовцев к русским сектам был связан с правительственными гонениями на духоборцев в конце 1890-х гг. и переселением последователей этого движения в Канаду, впоследствии они контактировали и с представителями других течений русского сектантства[84]. Сам Толстой даже переписывался с одним из идеологов позднего скопчества Г. П. Меньшениным[85]. Понятно, что толстовцы также пытались спекулировать на «сектантской теме»: они видели в русских сектантах одновременно и союзников по борьбе с синодальным православием, и «народных правдоискателей», создателей своей собственной «крестьянской интеллигенции»[86]. Однако на прикладном уровне работы последователей Толстого как раз отличаются отсутствием тенденциозности и стремлением к этнографической достоверности. В этом смысле показателен сборник Чертковой, записывавшей тексты и напевы сектантских песен с голоса информантов, тщательно атрибутировавшей все записи и сопроводившей свои публикации пространным музыковедческим комментарием, а также нотной расшифровкой всех записей. Столь же профессиональными представляются и работы Муратова. Собственно говоря, именно Черткова и Муратов были первыми исследователями, старавшимися записывать и анализировать духовные стихи сектантов в соответствии с современными им методами полевой этнографии и фольклористики.

Влияние толстовцев отчасти сказалось и на трудах В. Д. Бонч-Бруевича, предпринявшего в конце 1900–1910-х гг. издание многотомных «Материалов к изучению русского сектантства и раскола»[87]. Кроме того, он опубликовал ряд статей и очерков о различных русских сектах. Хотя работы Бонч-Бруевича имеют в основном дилетантский характер (за исключением, пожалуй, статей и публикаций о духоборцах), ему удалось собрать и опубликовать обширный корпус документальных материалов, характеризующих историю и культуру различных современных ему народных религиозных движений. Христовщине и скопчеству в «Материалах» уделено не очень много места; правда, четвертый выпуск «Материалов» был полностью посвящен религиозному движению «Новый Израиль», которое ошибочно считали восходящим к христовщине[88]. С 1909 г. Бонч-Бруевич вел активную переписку с несколькими скопческими лидерами (тем же Г. П. Меньшениным, Н. П. Латышевым и др.) и в течение 1910-х гг. собрал обширную коллекцию материалов о скопчестве[89]. В 1920-х гг. Бонч-Бруевич попытался вместе с толстовцами Бирюковым и Трегубовым применить свой сектоведческий опыт на практике и наладить союз сектантства и коммунизма. Однако, по вполне очевидным причинам, у них ничего не вышло[90].

В 1912 г. в «Записках Русского географического общества по отделению этнографии» был издан и первый сводный сборник хлыстовских и скопческих песен, составленный Т. С. Рождественским и М. И. Успенским[91]. Этот обширный компендиум был подготовлен на осно-

---

[84] См.: *Клибанов А. И.* Материалы о религиозном сектантстве в послеоктябрьский период в архиве В. Г. Черткова // Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина. Записки Отдела рукописей. 1965. М., 1966. Вып. 28. С. 43–95.

[85] См.: *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. СПб., 1908. Вып. 1. С. 69–73; *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian Folktale. Ithaca, 1999. P. 155–158.

[86] *Муратов М. В.* Русское сектантство. С. 24–32.

[87] *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. СПб., 1908. Вып. 1. Баптисты. Бегуны. Духоборцы. Л. Толстой о скопчестве. Павловцы. Поморцы. Старообрядцы. Скопцы. Штундисты; 1910. Вып. 2. Животная книга духоборцев; 1909. Вып. 3. Штундисты-постники. Свободные христиане. Духовные скопцы. Старообрядцы.; 1911. Вып. 4. Новый Израиль; 1912. Вып. 5. Сковорода Г. С. Собрание сочинений. Т. I; 1912. Вып. 6. Преследование баптистов евангелической секты. Christchurch, 1902; Пг., 1916. Вып. 7. Чемреки. Ответвление Старого Израиля. (заголовки выпусков 3 и 7 отличаются). О сектоведческой деятельности Бонч-Бруевича см.: *Эткинд А. М.* Хлыст (Секты, литература и революция). С. 631–674.

[88] *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 4.

[89] См.: АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68; Колл. I. Оп. 6/93.

[90] *Эткинд А. М.* Русские секты и советский коммунизм: Проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее. М.; СПб., 1996. Вып. 19. С. 275–319.

[91] *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912 (ЗРГО по ОЭ. Т. XXXV).

вании собраний Даля – Надеждина, Добротворского, Барсова, Мельникова-Печерского, ряда кратких публикаций и записей самих составителей. Сборник включает 716 текстов, предисловие, а также «объяснительный словарь», где в общих чертах описываются особенности сектантской ритуалистики и эзотерической лексики, характеризуются основные персонажи эпических песен и легендарной традиции христовщины и скопчества. Хотя сборник Рождественского и Успенского до сих пор остается единственной обобщающей публикацией песенного фольклора христовщины и скопчества, его структура и принципы подачи материала вызывают очень много нареканий. Во-первых, Рождественский и Успенский совершенно неоправданно включили в свой сборник песни «Нового Израиля», опубликованные Бонч-Бруевичем. Эти тексты в очень малой степени связаны с традиционной духовной поэзией христовщины и скопчества; если даже их и можно было включать в подборку «песен сектантов-мистиков», то следовало выделить для них особый раздел публикации. Однако Рождественский и Успенский этого не сделали. Впрочем, точно так же они поступили со всем массивом опубликованных песнопений: тексты не были классифицированы ни по хронологическому, ни по географическому, ни по репертуарному признакам. Вместо этого составители разделили свой сборник на несколько тематических разделов. В первый из них вошли песни с «указаниями на известных сектантских деятелей», а также «прилагаемые сектантами вообще к руководителям их общества». Затем следовали «песни о церкви сектантской», «песни обрядовые» и «приложение евангельских событий к положению сектантов, рассказы в стихах из священной истории, апокалипсиса и пр.». Последний раздел сборника составили «песни разного содержания». Конечно, с научной точки зрения такой принцип публикации представляется совершенно неприемлемым. Он лишает нас какого бы то ни было представления о культурно-исторической специфике песенного репертуара различных хлыстовских и скопческих общин, ритуальных функциях песен, исторической и географической динамике песенного фольклора русских мистических сектантов. Кроме того, Рождественский и Успенский фактически отказались от публикации различных вариантов одних и тех же текстов. «Всего в нашем распоряжении, – писали они, – было до 3500 песен, из которых около 1/6 части оказались оригинальными, остальные представляют собой варианты одних и тех же песен. Первые мы помещаем по лучшим, более полным редакциям их в тексте сборника, остальные отмечаем (когда они этого, по нашему мнению, заслуживают), в примечаниях, указывая имеющиеся разночтения»[92]. Добавлю, что в сборник Рождественского и Успенского не вошли тексты позднейших публикаций Чертковой, Муратова, Айвазова, И. И. Солосина, издавшего в 1912 г. духовные стихи мистических сектантов (по-видимому, скопцов) Царевского уезда Астраханской губернии, а также опубликованный в 1904 г. Г. П. Меньшениным сборник «Поэзия и проза сибирских скопцов»[93]. Все эти обстоятельства заставляют относиться к сборнику Рождественского и Успенского с осторожностью. Однако он по-прежнему остается единственным сводным собранием сектантских песен, и новое издание такого типа вряд ли может быть осуществлено без прояснения целого ряда вопросов истории и культурной традиции христовщины и скопчества.

Работы исследователей и собирателей, занимавшихся фольклором, традиционной культурой и историей русских мистических сектантов в 1900–1910-х гг., обеспечили достаточный прогресс в этой области знания. Вероятно, можно было бы ожидать еще большего прогресса, однако дальнейшие исследования сектоведов были пресечены Октябрьской революцией 1917 г. и последовавшими за ней событиями. Хотя в начале 1920-х гг. большевистская власть еще питала определенные иллюзии в отношении «коммунистических» тенденций

[92] Рождественский Т. С., *Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. V–VI.

[93] *Солосин И. И.* Стихи Ахтубинских сектантов. СПб., 1912; Поэзия и проза сибирских скопцов / Изд. подгот. Г. П. Меньшенин. Томск, 1904.

в сектантской культуре, о перспективах строительства советских сельскохозяйственных общин руками сектантов довольно скоро забыли.

Внимание уже собственно советского религиоведения к русским мистическим сектам (преимущественно – к движению скопцов) оказалось связано с совсем иным социально-политическим заказом. Дело в том, что в конце 1920-х гг. карательные органы начали активное преследование скопчества[94]. На первый взгляд вполне естественно, что специальное внимание советской политической полиции привлекли именно скопцы: будучи хорошо организованными и процветающими с экономической точки зрения, скопческие общины были одним из возможных, хотя и далеко не самых важных, препятствий на пути осуществления проектов индустриализации и коллективизации. Кроме того, скопчество было очень заманчивой мишенью для антирелигиозной пропаганды: пагубные последствия «религиозного дурмана» проявлялись в этой секте вполне зримо – на физиологическом уровне. Вероятно, однако, здесь были и другие – менее очевидные, но не менее значимые – причины.

Не следует забывать о том, что имперский дискурс 1930-х гг. придавал особое значение символике здоровья, плодовитости, жизненной активности. Сталинская «культура 2» была прямо-таки одержима антропоморфизмом, культом здорового человеческого тела. Все позитивное преимущественно описывалось здесь в терминах жизни и плодовитости, все негативное – как мертвое и бесплодное. Плодовитость человеческая ассоциировалась с урожайностью в полном соответствии с архаическим символизмом. Одним из предельных выражений этого «культа плодородия» стало скульптурное изображение буйвола с гипертрофированными гениталиями, выставленное в 1939 г. на ВСХВ[95]. Понятно, что скопцам не было места на этом «празднике жизни», тем более что идеологический контекст сталинской эпохи вообще отказывал рядовому члену советского общества в праве распоряжаться своим телом. И душами, и телами владело государство, только оно могло санкционировать те или иные действия, связанные с телесными изменениями[96]. Поэтому вполне симптоматично, что строительство нового общества и новой культуры сталинской эпохи началось именно с преследования секты скопцов[97].

Еще в 1927–1928 гг. ГПУ произвело ряд арестов среди скопцов, живших в ингерманландских деревнях Волосово и Муратово. Сектантов, большинство из которых составляли принявшие скопчество финны, судили в 1929 г. в Ленинградском окружном суде и приговорили к высылке с конфискацией части имущества и поражением в правах. В том же году шумный скопческий процесс прошел в Саратове. В январе 1930 г. на скамье подсудимых оказались лидеры ленинградской скопческой общины, обвиненные в «контрреволюционной пропаганде» и «причинении физического увечья, мотивируемого требованиями религиозного культа». Большин-

---

[94] См. по этому поводу: *Маторин Н. [М.]* Невероятный пережиток. Дело секты скопцов // Партработник. 1929. № 12(36). С. 25–28; *Волков Н. [Н.]* Секта скопцов. Л., 1930 (2-е изд.: Л., 1931). С. 130–145; *Горский Е.* Изуверы (Ленинградская секта скопцов). М., 1930; *Холодовский В.* Корабль изуверов. (Скопцы-контрреволюционеры). Л., 1930; *Гнездилов П.* Черный корабль (Судебный процесс саратовских кулаков-«скопцов»). Саратов, 1930; *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. М., 1974. С. 22–44; *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom. P. 206–218.

[95] См.: *Паперный В. З.* Культура «Два». М., 1996. С. 160–167.

[96] Ср. государственную политику 1930-х гг. в отношении сексуальной жизни и абортов: *Лебина Н. Б.* Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920–1930 годы. СПб., 1999. С. 264–292.

[97] В. З. Паперный, по-видимому, не зная о скопческих процессах конца 1920-х – начала 1930-х гг., пишет о противостоянии пост-революционной культуры 1920-х и имперской культуры 1930-х гг., в частности, следующее: «Можно было бы даже сказать, что культура 2 воспринимает людей предыдущей культуры как кастратов. В культуре 1920-х годов не было, конечно, явно выраженных элементов скопчества, но тот факт, что культура 2 постоянно противопоставляет предыдущей культуре свою повышенную половую активность, заставляет думать, что в культуре 1 все-таки присутствовали некоторые элементы того мироощущения, которое в конце XVIII–XIX веках выразилось в идеологии скопчества. Скопцы противопоставляли плоти Дух. Функционалисты – Машинный дух»: *Паперный В. З.* Культура «Два». С. 163–164.

ство из них было приговорено к различным срокам заключения[98]. Наконец, в 1931 г. подверглись преследованию скопческие общины в Подмосковье[99].

Особое место в советской этнографии рубежа 1920–1930-х гг. занимала группа ленинградских исследователей-религиоведов, возглавлявшаяся Н. М. Маториным. Правда, деятельность этого кружка была сравнительно недолгой: в 1935 г. Маторин был арестован и осужден на пять лет лагерей, а в следующем году расстрелян как один из «организаторов убийства Кирова»[100]. Хотя и сам Маторин, и его последователи были прежде всего озабочены исследованием «религиозного синкретизма» и «бытового православия», в поле их зрения находились и религиозные секты. В 1929 г. Маторин организовал в Ленинградском университете специальный семинар, посвященный истории и современному состоянию религиозного сектантства. Одним из активных участников семинара был Н. Н. Волков – двадцатипятилетний студент-экстерн, выпускник Коммунистического университета имени Я. М. Свердлова, собиравший материалы о русском скопчестве[101]. В качестве эксперта Волков был приглашен на ленинградский процесс над скопцами 1930 г. (общественным обвинителем там был сам Маторин). В том же году Волков опубликовал небольшую монографию «Секта скопцов»[102]. В 1931–1935 гг. Волков служил в органах НКВД, а затем стал сотрудником Института антропологии и этнографии АН СССР. В 1937 г. была издана его вторая книга – «Скопчество и стерилизация»[103]. Однако в том же 1937 г., спустя несколько месяцев после расстрела его учителя Н. М. Маторина Волков был исключен из партии «за притупление бдительности и непринятие мер к врагам народа» и уволен из института. Но на этом его научная деятельность не закончилась: в 1938 г. он восстановился в институте, начал готовить кандидатскую диссертацию «Саамы в СССР» (успешно защищенную после войны) и активно занимался полевой работой среди западнофинских народов. В 1941 г. Волков ушел на фронт добровольцем, несколько лет провел в плену, а через два года после окончания войны был арестован по обвинению в антисоветской деятельности и осужден на десять лет лагерей. В 1953 г. он умер в лагере в Кировской области.

Хотя работы Волкова не обладают особой эвристической ценностью, они любопытны и как образец социологического религиоведения маторинской школы, и в связи с публикацией полевых и архивных данных, собранных самим автором. Первая из монографий Волкова начинается с анализа данных о кастрации и кастрационной символике в древних мифологиях и ритуалах. Вслед за Фрэзером[104] Волков постулирует связь ритуальной кастрации с магией плодородия[105], однако заявляет, что последовательное религиозное обоснование самооскопления стало возможным только благодаря христианской аскетике: «Скопчество – венец христианской морали, логическое завершение евангельских путей к достижению небесного блаженства»[106]. Появление русской секты скопцов Волков объяснял двумя социальными факторами: «Одна часть питающей его (скопчество. – *А. П.*) среды – это интересы купечества и кулацкого крестьянства, желавших накоплять, но значительно лишенных этой возможности вследствие политического произвола дворянской монархии и помещичье-крепостнического строя.

---

[98] *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. С. 38–40.

[99] Там же. С. 45.

[100] О биографии Маторина см.: *Решетов А. М.* Николай Михайлович Маторин (опыт портрета ученого в контексте времени) // ЭО. 1994. № 3. С. 132–155; о его научной деятельности и идеях: *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 42–45; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 82–84.

[101] О Волкове и его работах см.: *Решетов А. М.* Отдание долга. Часть II. Памяти сотрудников Института этнографии АН СССР, погибших в боях за Родину // ЭО. 1995. № 4. С. 7–9; *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom. P. 214–218.

[102] *Волков Н. [Н.]* Секта скопцов. Л., 1930 (2-е изд.: Л., 1931).

[103] *Волков Н. [Н.]* Скопчество и стерилизация. М.; Л., 1937.

[104] См.: *Frazer J. G.* The Golden Bough. Ware, 1993. P. 347–352.

[105] *Волков Н. [Н.]* Секта скопцов. С. 12–13.

[106] *Волков Н. [Н.]* Секта скопцов. С. 17.

Другая часть – широкие народные массы, крестьянство, городское мещанство, ремесленники, солдатчина, словом, народные "низы", изнывавшие под игом материальной нужды, социально-политической и бытовой придавленности»[107]. Отсюда с неизбежностью следовал и вывод о «классовой сущности» скопчества в Советской России: освобожденные массы от нужды и придавленности уже не страдают, поэтому современные скопцы – капиталисты, кулаки и эксплуататоры, завлекающие простаков в свою секту и использующие их труд. Собственно этнографической стороне проблемы посвящены две главы монографии Волкова: «Миросозерцание и религиозный культ скопцов» и «Различные виды и способы оскопления». В значительной части они основаны на материалах и исследованиях, опубликованных в XIX – начале XX в., однако Волков добавил к ним собственные полевые материалы (тексты скопческих песен и легенд, цитаты из этнографических интервью). В приложении к книге он опубликовал фрагмент из послания Селиванова, шесть текстов песен, а также весьма неполный и неточный библиографический указатель. Кроме того, Волков поместил в своей монографии довольно много ранее не публиковавшихся иллюстраций (скопческие рисунки, фотографии оскопленных и т. п.).

Вторая работа Волкова – «Скопчество и стерилизация» – выполняла новый социальный заказ: она была специально посвящена антифашистской пропаганде в связи с нацистскими проектами по очищению национального генофонда путем стерилизации. На сей раз русское скопчество должно было послужить типологической параллелью к немецкому фашизму. Этот аналитический поворот не выглядел для современников неожиданным: с середины 1930-х гг. и до заключения пакта Молотова – Риббентропа советским ученым, в том числе этнографам и религиоведам, вменялось в обязанность публично обличать нацистский режим при каждом удобном случае. «Доступные нам материалы, – писал Волков, – позволяют утверждать, что скопчество развивается в те периоды человеческой истории, когда появляются классовое неравенство, войны и тирания деспотов. Скопчество не только пережиток мрачных времен варварства или позорных веков российского самодержавия. Являясь физическим уродованием человека с целью лишения его возможности деторождения, оно существует еще до сих пор, превращаясь в руках фашистов в одно из сильнейших средств политической борьбы»[108]. В остальном новая книга Волкова в большей или меньшей степени варьировала текст работы 1930 г. Очерк о русском скопчестве теперь заключала следующая сентенция: «В связи с коллективизацией и ликвидацией кулачества секта скопцов в СССР навсегда прекратила свое существование»[109]. Что касается вопроса о происхождении обычая кастрации в Древнем мире, то в новой работе Волков отказался от концепции Фрэзера и предложил свое, социально-экономическое, объяснение: «…можно предполагать, что кастрация людей явилась функцией борьбы с враждебными родами и племенами в период становления рабовладения и моногамной семьи»; «скопчество не имело места внутри первобытно-коммунистических обществ и возникло одновременно с появлением классов, бытуя длительное время как явление общественно-экономическое, но не религиозное»[110]. Вину за религиозно-мифологическое обоснование скопчества исследователь окончательно и полностью возложил на христианство: «Скопчество как отрицание половой жизни ради блаженства небесного свои истоки имеет главным образом в христианстве, а не в языческих религиях, как принято было думать»[111]. Любопытно, что в качестве противовеса оскоплению Волков рассматривал обрезание, но подвести под этот обычай социально-экономическую базу ему не удалось: «Обрезание представляется нам функцией совер-

[107] Там же. С. 32.

[108] *Волков Н. [Н.]* Скопчество и стерилизация. С. 5.

[109] Там же. С. 105.

[110] Там же. С. 26, 29.

[111] Там же. С. 52.

шенно обратного порядка. Если скопчество является выражением отрицания половой жизни, то обрезание является, напротив, выражением утверждения половой жизни. <…> …вопрос о социально-экономических мотивах возникновения обычая обрезания нуждается в самостоятельном исследовании»[112].

Единственным из учеников Маторина, прошедшим сталинские лагеря и возвратившимся к историко-этнографическому изучению русских сект, был А. И. Клибанов. Вероятно, это произошло благодаря тому, что другим, более «удобным» с точки зрения политической благонадежности, учителем Клибанова был Бонч-Бруевич. В 1960–1970-х гг. Клибанов стал настоящим «живым классиком» советского сектоведения и опубликовал целую серию монографий, статей и очерков, посвященных истории и общественной роли русских еретических движений и сект[113]. На рубеже 1950–1960-х гг. Клибанов организовал и провел несколько историко-социологических экспедиций для изучения «современных религиозных верований» (и, в частности, сектантства) в центральных областях России[114]. Кроме того, в начале 1970-х гг. он безуспешно пытался наладить контакты со скопцами, еще жившими в это время в Тамбовской области и на Северном Кавказе[115].

В этнографическом отношении научная ценность работ Клибанова незначительна. Его социально-историческая концепция «русских реформационных движений» воспроизводит традиционную для «марксистко-ленинской» историографии идею сектантства как «примитивной формы протеста социальных низов». Что касается клибановских наблюдений над генезисом и историей христовщины и скопчества, то они почти всегда имеют компилятивный характер и основываются на работах предшествовавших авторов. Одна из немногих новаций Клибанова в этой сфере – изобретение еще одного вполне монструозного термина взамен пейоративного «хлыстовства»: он предлагал называть христовщину и ее дериваты «сектой христоверов»[116]. Экспедиционные находки этого исследователя также нельзя назвать богатыми. В 1959 г. в тамбовском районном центре Рассказове ему удалось познакомиться с несколькими «постниками» – последователями религиозного движения, основанного в 1820-х гг. крестьянином Аввакумом Копыловым и напрямую не связанного с традицией христовщины, но тем не менее близкого последней в смысле аскетики, некоторых форм ритуалов и фольклора. Один из информантов Клибанова – шестидесятичетырехлетний И. М. Селянский – охотно рассказывал собирателям о легендарной традиции и экстатической практике постников, пел им духовные песни, интерпретировал постническую систему запретов и предписаний[117]. Однако никакой систематической фиксации культовой практики постников экспедиция не предприняла: это не соответствовало ее основной задаче «изучения процесса изживания религиозных предрассудков».

Конечно, трудно винить ученого, пережившего долгие годы заключения в сталинских лагерях, в следовании нормативной парадигме советской социальной историографии и отсут-

---

[112] *Волков Н. [Н.]* Скопчество и стерилизация. С. 28–29.

[113] См.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России. М., 1960; *Он же*. История религиозного сектантства в России. М., 1965; *Он же.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969; *Он же.* Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971; *Он же.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; *Он же*. Из мира религиозного сектантства. М., 1974; *Он же.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977 и др.

[114] Общую характеристику экспедиций см.: Современное сектантство. М., 1961; *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 167–218. Ср. также: *Малахова И. А.* Религиозное сектантство в Тамбовской области в послеоктябрьский период и наши дни // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1961. Вып. 9. С. 77–112 и другие статьи и публикации в этом и следующем выпусках «Вопросов истории религии и атеизма». Материалы экспедиций хранятся в Научном архиве ИРИ РАН: Архив ИРИ РАН. Ф. 1. Р. XII. Оп. 1.

[115] *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. С. 49–61.

[116] См., например: *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 57.

[117] Архив ИРИ РАН. Ф. 1. Р. XII. Оп. 1. № 15. Ср.: *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. С. 139–152; *Он же*. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 181–183. Записи песен, сделанные Клибановым, в архиве экспедиции отсутствуют.

ствии культурно-антропологического подхода к традиции сектантов-экстатиков. Но так или иначе, работы Клибанова были, по сути дела, единственным сектоведческим проектом в рамках советского религиоведения послевоенной эпохи. Понятно, что они фактически не принесли ничего нового в изучение христовщины и скопчества.

Несколько слов нужно сказать и о зарубежной историографии проблемы. По своему объему она невелика. Среди работ, опубликованных в начале XX в., следует отметить несколько компилятивных, но по-немецки обстоятельных и подробных монографий дерптского профессора К. Грасса[118], а также обзорную книгу француза Ж.-Б. Северака, частично опиравшегося на свои собственные полевые материалы, собранные на Северном Кавказе[119]. Почти столетие спустя, в 1980-х гг. американский исследователь Ю. Клэй опубликовал несколько работ, представляющих собой, как мне кажется, наиболее ценное из всего, что было написано о русской христовщине в XIX–XX вв.[120] Тщательно проанализировав опубликованное Айвазовым следственное дело 1717 г. о Прокопии Лупкине, Клэй реконструировал культовую практику и идеологию одной из первых хлыстовских общин и указал на несколько возможных источников христовщины, в частности исихастскую молитвенную практику и традицию юродства. Хотя выводы Клэя нуждаются в определенной корректировке, в целом он предложил вполне обоснованные гипотезы относительно генезиса религиозных практик и идеологии христовщины. В дальнейшем я коснусь этой проблемы подробнее.

Наконец – об исследовании истории и культуры русских сектантов-экстатиков в 1990-е гг. Не останавливаясь на ряде небольших работ[121], не вносящих принципиальных изменений в современное понимание христовщины и скопчества, отмечу труды двух новейших исследователей – Л. Энгельштейн (США) и А. М. Эткинда (Россия)[122], не только интенсивно публикующих работы о русском мистическом сектантстве, но и вступивших в довольно острую полемику[123].

Хотя хронологически было бы более справедливо начать с обсуждения работ Эткинда, сперва я остановлюсь на книге Энгельштейн. Ее монография «Кастрация и Небесное Царство» посвящена культурным, политическим и религиозным значениям, связывавшимся с русским скопчеством, начиная с его появления в 1760-х гг. и заканчивая скопческими процессами 1930-х гг. Задача эта выполнимая, хотя и довольно трудоемкая. Однако в книге Энгельштейн сразу же видна существенная диспропорция: вопросам генезиса скопчества, скопческой ритуалистике и фольклору, семантике и функциям ритуального оскопления посвящена очень малая часть работы. Кратко коснувшись этой проблематики и никак не останавливаясь на проблеме соотношения скопчества и христовщины (что кажется неправильным), исследова-

---

[118] *Grass K. K.* Die russischen Sekten. Leipzig, 1907. Bd. I: Die Gottsleute oder Chlüsten. Leipzig, 1914. Bd. II: Die Wiessen Tauben oder Skopzen; *Idem*. Andre Blochin und seine Gemeinde. Jurjew (Dorpat), 1913. Думается, что Грасса в данном контексте следует все-таки считать именно «зарубежным», а не «российским» ученым.

[119] Séverac J.-B. La secte russe des Hommes-de-Dieu. Paris, 1906.

[120] *Clay J. E.* God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du monde Russe et Soviétique. 1985. Vol. XXVI (I). P. 69–124; *Idem*. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina). P. 21–42.

[121] *Бобрик М. А.* Иисусов танец в «Деяниях Иоанна» и «радение» в хлыстовстве (Гипотеза общности происхождения) // Уч. зап. Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1996. Вып. 2. С. 210–232; *Тульпе И. А.* Конь в скопческом фольклоре // Символ в религи: Материалы VI Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. СПб., 1998. С. 47–49; *Белкин Т. Г.* Судебно-следственное делопроизводство первой половины XVIII века как источник для исследования мистического сектантства в России // Русская религиозность: Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 197–204.

[122] В сентябре 2024 г. внесен Министерством юстиции РФ в список физических лиц – иностранных агентов.

[123] См.: *Эткинд А. М.* Русские скопцы: опыт истории // Звезда. 1995. № 4. С. 131–163; *Он же.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века; *Он же.* Хлыст (Секты, литература и революция); *Etkind A.* Russian Sects Still Seem Obscure // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2001. Vol. 2(1). Winter. P. 165–181, а также ряд других работ. *Engelstein L.* Paradigms, Pathologies, and other Clues to Russian Spiritual Culture: Some Post-Soviet Thoughts // Slavic Review. 1998. Vol. 57. Winter. P. 864–877; *Eadem.* Castration and the Heavenly Kingdom; *Eadem.* Having it both ways.

тельница переходит к стратегиям мифологизации и конструирования образа скопчества в социально-политической и литературной традиции XIX в. Одновременно она пытается реконструировать и историческую динамику скопчества как такового. Эта часть работы представляется достаточно интересной, однако некоторое недоумение вызывает достаточно произвольный выбор источников: Энгельштейн подробно анализирует одни публикации и архивные материалы о скопцах, но полностью игнорирует другие. Кроме того, в своих интерпретациях исследовательница допускает несколько серьезных ошибок: так, еще в самом начале книги она совершенно необоснованно утверждает, что акт самокастрации отождествлялся в скопческой мифологии с крестными страданиями Христа (см. об этом ниже, в главе 4). Остальная часть книги Энгельштейн преимущественно основана на документальных материалах из коллекции Бонч-Бруевича и посвящена истории и идеологии позднего скопчества. Исследовательница придает этим документам особое значение, так как, согласно ее мнению, только они могут считаться первичным источником для общей интерпретации скопческой культуры.

Это, конечно, заблуждение. Дело в том, что лидеры скопчества начала XX в., состоявшие в переписке с Толстым и Бонч-Бруевичем, занимавшиеся публикацией своей «поэзии и прозы» и предпринимавшие специальные разыскания в области истории своего движения, вряд ли могут предстательствовать за всю полуторавековую скопческую традицию – особенно в ее «крестьянской» части. Как правило, они пытались репрезентировать идеологию, мифологию и ритуалистику скопчества в соответствии с нормами современного им общества, где модернизация и массовая грамотность играли уже довольно заметную роль. В этом смысле письма, сочинения и проекты Меньшенина, Санина и Латышева, активно используемые Энгельштейн, характеризуют лишь один (последний) этап эволюции русского скопчества. В данном случае вполне справедливо замечание Эткинда, указывающего, что судить о русском скопчестве лишь на основании этих материалов – то же самое, что репрезентировать коммунизм посредством мемуаров последних коммунистов[124].

Для этнолога и фольклориста, однако, самым обескураживающим в книге Энгельштейн оказывается стремление рассуждать о массовом религиозном движении без какого бы то ни было последовательного анализа присущих ему культурных практик и фольклорных текстов. К сожалению, этот упрек приходится адресовать и А. М. Эткинду, чьи работы, несмотря на ряд интересных догадок и гипотез, не демонстрируют собственно научного подхода к религиозной традиции христовщины и скопчества. Нет сомнения, что исследователь достаточно подробно ознакомился с материалами по истории и культуре «русского раскола», а также с различными формами мифологизации русского сектантства, представленными литературной и социально-политической традицией XIX – начала XX в. Однако отсутствие систематического подхода к рассматриваемой проблематике и, я бы сказал, чересчур азартное увлечение деконструкцией литературных текстов приводит к тому, что вполне оправданные и интересные наблюдения соседствуют в трудах Эткинда с совершенно необоснованными гипотезами, а «русские секты» приобретают черты гипер- или метаконструкта, непредставимого уже ни в каком контексте вообще – за исключением контекста довольно путаной авторской риторики. Мы узнаем о том, какие социальные и культурные механизмы заставляли рассуждать о хлыстах и скопцах русских философов, поэтов, прозаиков, политиков, филологов, но о культурных практиках самих сектантов Эткинд сообщает еще меньше, чем Энгельштейн. Если бы исследователь прямо сказал, что в действительности никаких хлыстов и скопцов не было, а существовал лишь дискурс интеллектуальной и социальной элиты, эксплуатировавшей «сектантскую тему», никаких претензий к нему бы не возникло: в этом есть своя – пускай и «постмодернистская» – логика. Однако Эткинд пытается говорить и о «самих сектантах»: никак не систематизируя этнографические и фольклорные данные, он предлагает целый ряд исто-

[124] *Etkind A.* Russian Sects Still Seem Obscure. P. 177.

рико-антропологических, социологических и даже психоаналитических объяснений хлыстовской и скопческой экстатики, эсхатологии, религиозного самозванства, ритуальной кастрации и т. п. Несмотря на новизну и эвристическую значимость некоторых соображений автора, в этих интерпретациях довольно трудно обнаружить следы какой бы то ни было общей концепции. Кроме того, в работах Эткинда довольно много заслуживающих сомнения утверждений и даже фактических ошибок.

* * *

В течение двух с лишним десятилетий, прошедших после первого издания этой книги, исследования истории и культуры христовщины и скопчества продолжались в России и за рубежом[125], однако научно значимых публикаций в этой области появилось не так уж много[126]. Среди монографических работ необходимо упомянуть книги и связанные с ними циклы статей К. Т. Сергазиной и А. Г. Бермана. Монография Сергазиной «Хождение вкруг»[127], опубликованная в 2015 г. и переизданная два года спустя, посвящена вероучению и ритуалистике ранней христовщины и преимущественно основана на архивных материалах московских следственных комиссий 1733–1739 и 1745–1756 гг. (см. о них ниже в главе 2). Этот обширный комплекс судебных документов, хранящихся в РГАДА и РГИА, остается неопубликованным и не подвергался систематическому фронтальному исследованию. Сергазина также не ставила перед собой этих задач, однако использовала большой объем соответствующих материалов, позволяющих судить о генезисе и эволюции вероучения и обрядовых практик христовщины. Соглашаясь с автохтонным происхождением движения, исследовательница стремится, скажем так, к его максимальной деэкзотизации и видит в нем нечто вроде православной монашеской субкультуры, чьи особенности были по крайней мере отчасти обусловлены внешним давлением, т. е. церковной политикой Петра I и Феофана Прокоповича (запрет почитания юродивых и практик, связанных с кликушеством, негативное отношение к «низовым» культам святых и т. п.). В этой перспективе Сергазина иногда солидаризируется, а иногда полемизирует с мнениями касательно происхождения христовщины, высказанными Ю. Клэем и мной: она, в частности, высказывает сомнения касательно связи хлыстовских ритуалов с идеями исихазма и обрядовыми практиками радикальных старообрядческих общин[128]. Сергазина полагает, что специфическая религиозная культура христовщины формировалась «вокруг юродивых (как мужчин, так и женщин) и кликуш»:

> Центром первых общин становятся вовсе не «хлыстовские» Христос и Богородица, как указывается в миссионерских сочинениях, а юродивый и/или кликуша. Их образ поведения становится образцом для подражания и способом достижения того состояния, когда говорит «Дух Святой». Христоверы принимают исцеленных кликуш как пророчиц, заимствуют некоторые формы поведения юродивого. <…> Спонтанные действия кликуш и юродивых («верчение», «трясение», рифмованная речь) становятся образцом поведения для общины, предлагая новые формы ритуала, новые практики.

---

[125] См. реферативный, но библиографически далеко не исчерпывающий и в целом не очень аккуратный обзор: *Уткин И. Н. (игумен Виталий).* Опыт обзора современной литературы по истории мистического сектантства в России: проблема включенности мистических движений в народную религиозную культуру // Теология и образование 2021: Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. М., 2022. С. 73–92.

[126] Я не обсуждаю здесь работы, где «сектантская тема» рассматривается факультативно в контексте более общей культурно-исторической проблематики, а также исследования, посвященные другим низовым религиозным движениям в России Нового времени.

[127] *Сергазина К. Т.* «Хождение вкруг». Ритуальная практика первых общин христоверов. М., 2015.

[128] *Сергазина К. Т.* «Хождение вкруг». С. 55, 68–69, 90–91.

> В некотором смысле предположение о зависимости богослужебной практики христоверов от поведения кликуш и юродивых снимает вопрос об инновациях – христоверы не предлагают новой формы богообщения, эта форма уже существовала в христианской церкви как нормативная[129].

Мне, впрочем, это предположение кажется не очень правдоподобным, поскольку первое по времени описание молитвенной практики, из которой впоследствии разовьется радение, – «Отразительное писание» Евфросина (1691, см. ниже в главе 2) не содержит никаких указаний на ассоциации или параллели такого рода.

Важными представляются наблюдения исследовательницы о литургических и книжных источниках вероучения, ритуалов и духовной поэзии христовщины. Она показывает, что принадлежавшие к движению монахи были хорошо знакомы с «Евангелием, Апостолом, Псалтырью, Толковым Евангелием Феофилакта Болгарского (“Благовестником”) и житиями святых из Пролога». Значимую роль в их проповеди играло «“Слово об исходе души и о втором пришествии” Кирилла Александрийского, которое дополняло Псалтырь и начиналось словами “Боюсь смерти”»[130]. Хотя не все гипотезы Сергазиной, касающиеся происхождения ритуальной практики и учения ранних хлыстовских общин, представляются мне в равной степени обоснованными и доказуемыми, нельзя не согласиться с одним из основных выводов ее работы: «вера Христова» имела «*постнический* и покаянный характер… вопреки позднейшему мнению о “хлыстовстве” как радостном течении, сочетающем почитание “христов” и “богородиц” с языческими плясками и развратом»[131].

Исследования А. Г. Бермана, также посвященные ранней истории христовщины, преимущественно основаны на уже опубликованных данных. Вместе с тем исследователю удалось высказать несколько интересных идей касательно генезиса и вероучения движения. Отмечая, что некоторые лидеры христовщины первой половины XVIII в. были связаны «с военным сословием, в особенности со служилыми людьми “по прибору”», Берман предполагает, что значимую роль в культуре движения играли «элементы посадской и специфической дворянской религиозности»[132]. Эсхатологические настроения и религиозное самозванство в ранней христовщине исследователь связывает с оппозицией Петру I в среде стрельцов и распространением легенды о «подмененном царе». При этом Берман, в отличие от Сергазиной, считает, что «хлысты… не придавали официальной церковности никакого религиозного значения», несмотря на формальную принадлежность к легальному православию[133]. Иными словами, он видит в ранней христовщине своего рода тайное старообрядческое движение, пытавшееся «использовать прицерковную среду для выживания и трансляции своего учения»[134]. По мнению Бермана, в основе хлыстовской ритуалистики лежит православная литургия, а участники радения считали себя ангелами, танцующими «вокруг Божьего престола»[135]. Кроме того, в работах исследователя присутствует ряд важных наблюдений частного характера, касающихся истории христовщины, символики ее духовной поэзии и обрядов. Вместе с тем не все его гипотезы о значении религиозных практик движения кажутся мне в равной степени убедительными. Это касается, скажем, предположения, что радеющие наделялись «священными функциями одновременно и жертвы и жреца»[136]. Не всегда доказательными выглядят предпринятые Берманом реконструк-

---

[129] Там же. С. 34.

[130] *Сергазина К. Т.* «Хождение вкруг». С. 57.

[131] Там же. С. 70.

[132] *Берман А. Г.* Секта хлыстов в России: ранняя история и религия. Чебоксары, 2020. С. 75.

[133] Там же. С. 100.

[134] *Берман А. Г.* Секта хлыстов в России: ранняя история и религия. С. 103.

[135] Там же. С. 155.

[136] Там же.

ции генеалогии и биографий лидеров ранней христовщины. Так, например, он полагает, что известный по следствию в Угличе в 1717 г. крестьянин Никита Антонов Сахарников (см. ниже в главе 2) происходил из рода кашинских посадских людей Сахарниковых, известных по документам второй половины XVII в., а те, в свою очередь, восходят к иноземцу на русской службе Корнилу Сахарникову, чей сын Иван был помещиком Романовского уезда[137]. Эти генеалогические связи Берманом никак не обоснованы, представляются не очень вероятными и теоретически могут быть подтверждены либо опровергнуты на основании архивных документов XVII – начала XVIII в. (хотя такая работа, подразумевающая анализ писцовых, переписных и ландратских книг, а также других источников, может быть довольно трудоемкой).

Вообще говоря, мне кажется, что и Сергазина, и Берман пытаются несколько гомогенизировать христовщину, свести раннюю историю этого движения к деятельности какой-то одной социальной либо религиозной группы. Не уверен, что это правильно. Как мне представляется, в первые десятилетия своего существования христовщина была полицентричным и достаточно разнородным в социальном отношении движением. Ее лидеры могли быть выходцами из посадских людей и купцов, монахами и клириками, отставными военными. Однако проповедь своей «веры» они адресовали преимущественно крестьянской аудитории, так что формирование хлыстовских религиозных практик не было, если можно так выразиться, монологичным.

Среди вышедших за последние двадцать лет статей, посвященных истории и культуре христовщины и скопчества, стоит специально отметить две работы Ю. Клэя. В первой речь идет о данных, касающихся биографии одного из основателей христовщины – полулегендарного Данилы Филиппова[138] (см. о нем в главе 2). Материалы, обнаруженные Клэем и впоследствии обсуждавшиеся А. С. Дедовым и К. Т. Сергазиной[139], пока остаются единственным документальным свидетельством первой половины XVIII в. о реальных обстоятельствах жизни этого хлыстовского лидера. Вторая статья посвящена следственному делу 1760 г. о хлыстовских общинах в Западной Сибири, появившихся там, судя по всему, благодаря сосланным в начале 1740-х гг. последователям московской христовщины[140]. Важное значение для истории скопчества имеют две статьи С. А. Иниковой, посвященные общинам скопцов-эмигрантов в Дунайских княжествах[141]. На основании обширных документальных материалов исследовательница реконструирует историю переселения сектантов в Молдавию и Валахию, анализирует их политические взгляды и настроения, особенности хозяйства, повседневного быта и социальных связей. Отдельный раздел второй статьи посвящен первоначальной истории «новоскопчества» – эсхатологического движения 1870-х гг. под руководством «второго искупителя» Кузьмы Лисина (см. о нем в главе 2).

В этом дополнении к обзору литературы я не касался публикаций, имеющих реферативный характер либо ограниченное фактографическое значение, не упоминал случаи плагиата моих собственных работ и уж тем более не обсуждал псевдонаучные тексты. Последних, к сожалению, в российских социальных и гуманитарных дисциплинах сейчас становится все больше. Это, как мне представляется, обусловлено и распространением наукометрических методов оценки исследовательской работы, и общей деградацией академических норм. В каче-

---

[137] Там же. С. 71–72.

[138] *Clay E.* Traders, Vagabonds, Incarnate Christs, and Pilgrims: The Religious Network of Danilo Filippov, 1650–1850 // Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance. Turnhout, 2012. P. 225–239.

[139] *Дедов А. С.* Христы и богородицы христоверов: ритуальная роль и сакральный статус как фиксация религиозного опыта // Религиоведение. 2019. № 1. С. 131–132; *Сергазина К. Т.* Об Анне Степановой, крестьянке Костромской губернии, почитаемой за Богородицу // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(3). С. 63–83; *Она же.* Московская христовщина: 1747 год // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 2. С. 96–110.

[140] *Clay E.* The “Quaker Heresy” in Siberia // Canadian-American Slavic Studies. 2017. Vol. 51. P. 122–136

[141] *Иникова С. А.* Российские скопцы в Румынии. Часть I // Вестник антропологии. 2017. № 3(39). С. 41–59; *Она же.* Российские скопцы в Румынии. Часть II // Вестник антропологии. 2017. № 4(40). С. 47–69.

стве курьеза такого рода, несколько, впрочем, меня все же обескуражившего, назову новейшую статью о скопцах, которая, судя по логике и стилистике текста, была написана искусственным интеллектом и опубликована без какой-либо дополнительной редактуры, не говоря об экспертизе. Она озаглавлена «“Алатырская” антитеза “латинству”: о чуждой религиозной экспансии раскольников», подписана профессором из Ульяновска Р. А. Мухамедовым, ведущим научным сотрудником из Саранска И. Г. Кильдюшкиной и преподавателем музыкальной школы из Казани А. Ю. Яковлевой, а опубликована в 2024 г. в московском журнале «Россия и мир: научный диалог». Главный редактор журнала академик В. В. Наумкин в предисловии к выпуску, где напечатана эта статья, утверждает, что в ней обосновывается «необходимость переосмысления религиозных догм прошлого для решения современных проблем подрастающего поколения». Давать ссылку на нее я не буду, но желающие легко найдут этот текст в Российском индексе научного цитирования.

Источники

Источники, использованные в настоящей работе, можно разделить на несколько групп. Первая и самая обширная – это судебно-следственные материалы, включающие протоколы допросов, показания и признания подсудимых сектантов, а также доносы и свидетельские показания. И опубликованные, и архивные материалы этого рода формировались в рамках как светского, так и духовного делопроизводства (нередко они велись параллельно) и преимущественно происходят из нескольких крупных фондов: Канцелярии Синода (РГИА. Ф. 796), Департамента общих дел МВД (РГИА. Ф. 1284), Секретного комитета по делам раскола (РГИА. Ф. 1473), московских следственных комиссий о христовщине середины XVIII в. (РГАДА. Ф. 301–302), дел окружных и уездных судов и других местных учреждений XIX – начала XX в. о старообрядцах из коллекции МАМЮ (РГАДА. Ф. 1431)[142], Московской конторы Синода (РГАДА. Ф. 1183).

Другая, типологически очень близкая к предыдущей, группа – записки и меморандумы ренегатов, оставлявших сектантские общины, а также корреспонденции местных священников, обычно основанные на свидетельствах тех же ренегатов, а также не принадлежащих к секте прихожан.

Третья группа – памятники прозаической словесности и песенного фольклора сектантов, а также различные персональные документы (письма, дневниковые записи и т. д.), принадлежавшие сектантам. Зачастую эти материалы также попадали в архивы благодаря следственным процедурам, реже – приобретались собирателями у самих сектантов. Исключение составляет архив, собранный последователями «новоскопчества» в 1910-х гг. и переданный ими В. Д. Бонч-Бруевичу (АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68. Колл. I. Оп. 6/93), а также сборник «Поэзия и проза сибирских скопцов» (Томск, 1904), изданный одним из поздних скопческих идеологов Г. П. Меньшениным.

Наконец, последняя группа – немногочисленные материалы фольклорных записей и этнографических интервью, проведенных собирателями в XX в. (см. выше).

Итак, основной корпус источников по истории, фольклору и традиционной культуре христовщины и скопчества составляют судебно-следственные материалы XVIII–XIX вв. В последние десятилетия материалы следственных дел эпохи Средневековья и Нового времени довольно часто служили предметом историко-антропологического и фольклорно-этнографического анализа[143]. Действительно, с хронологической точки зрения следственные дела о колдовстве и святотатстве, «суеверных» или «еретических» словах и поступках и т. п. оказываются наиболее ранним видом массовых источников, опознаваемых современным исследователем в качестве фольклорно-этнографических. Они обеспечивают нас разнообразными сведениями о повседневной религиозной жизни различных слоев общества, сообщают о верованиях, праздниках и обрядах, плохо или совсем не отразившихся в письменной традиции элиты. Единообразие действий бюрократической следственной машины определяет однородную формализацию этих данных, а необходимость точной идентификации обвиняемого или свидетеля позволяет нам оперировать сведениями о возрасте, поле, социальном статусе и образовательном уровне подследственных.

---

[142] Это крупнейшее собрание (4206 единиц хранения) первичных судебно-следственных материалов о сектантстве и старообрядчестве было сформировано по инициативе Академии наук и Министерства юстиции в 1912–1916 гг. Коллекция охватывает период с 1792 по 1916 г. и включает архивы 145 судебных учреждений 30 губерний и областей России (*Бухерт В. Г.* Предисловие // РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. С. II–V). В нее вошли многие судебные дела, использованные в работах Д. Г. Коновалова и А. И. Айвазова.

[143] См. работы К. Гинзбурга, Э. Ле Руа Ладюри, Н. Дэвис, А. Я. Гуревича, К. В. Чистова, Н. Н. Покровского, Е. Б. Смилянской, А. С. Лаврова и др.

Вместе с тем использование судебно-следственных материалов в качестве антропологического источника сопряжено с весьма специфическими трудностями. Очевидно, что коммуникация между инквизитором и крестьянином была для последнего событием экстраординарного характера и в силу своих обстоятельств, и из-за возможных последствий. Логично, поэтому, предполагать, что ситуация допроса вызывала к жизни (и к фиксации на бумаге) особое «буферное пространство» текстов (его можно называть *trial-lore* – по аналогии с первоначальным значением термина «фольклор»), к которому относятся признания и ложные показания, донос и самооговор и т. п. Степень соответствия этих текстов «естественному» обиходу крестьянской культуры могла, по-видимому, существенно варьироваться: даже применительно к источникам настоящей работы можно опознать ряд сюжетов и мотивов, вызванных к жизни именно ситуацией допроса. Один из наиболее показательных примеров – это признания в оргиях и ритуальном жертвоприношении новорожденных, навязанные подследственным хлыстам во время московского процесса 1745–1756 гг. Ниже я буду специально рассматривать эти материалы, здесь же отмечу, что непосредственным источником этого «кровавого навета» была, с одной стороны, книжная традиция репрезентации ритуалов еретиков и иноверцев, а с другой – массовые слухи и толки о старообрядцах и сектантах. Что касается хлыстовских ритуалов как таковых, то никаких существенных особенностей, которые могли бы подать повод к подобным обвинениям, в них не обнаруживается.

Другой пример относится к XIX в. и связан не с хлыстовскими, а со скопческими процессами. Уже во времена Александра I добровольное оскопление было признано наказуемым преступлением. Поэтому к середине столетия арестованные скопцы стали объяснять следователям обстоятельства своего оскопления при помощи следующего устойчивого рассказа: в дороге, чаще всего во время паломничества к святым местам, герой встречает неизвестного человека – как правило, старика. Они решают путешествовать вместе. Через некоторое время спутник героя предлагает отдохнуть и перекусить. Он угощает его водой или питьем, после чего герой немедленно теряет сознание или засыпает. Очнувшись, он обнаруживает, что оскоплен, а старик исчез[144]. Несколько модернизированная версия того же сюжета представлена, например, в показаниях оскопленного унтер-офицера Даниила Ягурнова, арестованного в 1901 г. в Оренбурге; здесь речь идет не о питье, а о духах, которые нюхает «жертва»:

> …месяца три тому назад… он отправился в пригородную рощу за рекою Уралом и встретился там с неизвестным ему человеком, который, познакомившись с Ягурновым, начал читать ему евангелие от Матвея, и именно то место, где… говорится о скопцах… Во время дальнейшей прогулки, когда Ягурнов и неизвестный ему человек находились далеко за рощей, последний пригласил Ягурнова посидеть и снова начал читать евангелие. Во время этого чтения Ягурнов обратил внимание на стук пузырьков в бывшем у неизвестного человека саквояже, и на вопрос Ягурнова, что это такое, тот ответил, что это духи, причем предложил ему понюхать. После этого он, Ягурнов, заснул, а когда проснулся, то заметил, что у него отрезан детородный член, что ему сделана перевязка и что бывший с ним человек скрылся неизвестно куда[145].

Этот же сюжет послужил основой для живописного очерка Ф. В. Ливанова «Скопитель» (дело происходит в 1860-х гг. в Петербургской губернии). Здесь «седой фанатик» подносит своим жертвам «причастие из пузырька, оказавшееся сильными сонными каплями»: «Слушавшие покатились на траву в забытье; бритва фанатика мгновенно скользнула по телам их.

---

[144] Публикацию и анализ ряда таких рассказов см.: *Пеликан Е. [В.]* Судебно-медицинские исследования скопчества. Стб. 116–117.

[145] АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68. № 287. Л. 2.

Свершилось новое злодейство и две новые жертвы слепоты и невежества народного лежали без памяти на свежей траве, облитые матовым светом приветливой луны»[146].

То, что известно о способах и физиологических последствиях оскопления у русских сектантов (см. главу 4 настоящей работы), позволяет квалифицировать подобные рассказы как очевидную ложь. Между тем они стабильно функционировали в течение многих десятилетий и отразились в материалах следственных дел, производившихся в самых разных губерниях России. Очевидно, что здесь мы имеем дело с сектантским фольклором, но, так сказать, «второго порядка»: он вызван к жизни не внутренними потребностями скопческой культуры, а внешним стимулом – карательными действиями государственной машины.

Не менее любопытны и те памятники *trial-lore*, которые репрезентируют крестьянские слухи, толки и представления о христовщине и скопчестве. Особенно показательна в этом смысле записка священника Саратовского тюремного замка Николая Вазерского, поданная в 1839 г. вышеупомянутому архиепископу Иакову (Вечеркову) (тогда он был епископом Саратовским и Царицынским)[147]. Вазерский основывался на показаниях некоего заключенного, который, по его словам, за десять лет до этого содержался в Вольском тюремном замке вместе с «хлыстовской богиней девкой Анной Федоровой Скочкиной». Она-то якобы и открыла ему «некоторые сведения об ужасных действиях хлыстовской секты». Трудно сказать, откуда в действительности почерпнул свои сведения анонимный информант Вазерского. Однако несомненно, что его показания репрезентируют ту картину хлыстовской ритуалистики, которая была распространена среди обычных, православных крестьян: среди хлыстовских обрядов описывается свадьба (которой у этих сектантов никогда не было и не могло быть), радение фактически приравнивается к традиционным гаданиям, а характеристика социальной организации христовщины, по-видимому, в значительной степени обусловлена крестьянскими легендами о казаках-некрасовцах и «городе Игната»[148].

Подобные примеры можно было бы множить. Но и без этого очевидно, что тот род источников, который я предлагаю называть *trial-lore*, представляет собой достаточно специфическое явление и требует применения специальных методов анализа. Однако здесь возникает и другой вопрос: каково соотношение между материалами судебно-следственных дел и теми полевыми записями, которыми пользуется современная этнология и фольклористика? В последние десятилетия этот вопрос уже несколько раз поднимался учеными-гуманитариями[149]. В задачи настоящего обзора не входит подробный анализ всех мнений по этому поводу: ниже я лишь кратко выскажу свою точку зрения на проблему.

Исследователи, занимающиеся вопросами анализа фольклора с точки зрения теорий коммуникации и информации, соотношением устных и письменных фольклорных форм, практической и теоретической текстологией фольклора[150], далеко не всегда обращают внимание на тип коммуникации, определяющий специфику фольклористической деятельности (и шире –

---

[146] *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. СПб., 1872. Т. I. С. 123.

[147] См.: *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 78–90.

[148] Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 295–305.

[149] Например: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Eds. J. Clliford, G. Marcus. Berkeley, 1986 (здесь, в частности, см. ст.: *Rosaldo R.* From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. P. 77–97, основные положения которой отчасти совпадают с моими соображениями); *Geertz Cl.* Works and Lives: The Antropologist as Author. Stanford, 1988; *Ginzburg C.* The Inquisitor as Anthropologist // Ginzburg C. Clues, Myths and the Historical Method. Baltimore, 1989. P. 156–164; *Biddick K.* The Shock of Medievalism. Durham; L., 1998. P. 105–134. В этих изданиях – более подробная библиография вопроса.

[150] См.: *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975. С. 26–43; *Он же.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 107–176; *Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. Bloomington, 1984; *Брицына О.* Текст устный и письменный: концепции, дискуссии, решения // Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrine Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis. Vilnius, 1998. P. 159–175; *Неклюдов С. Ю.* Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 289–297.

культурной антропологии) в целом. Речь идет о ситуации, когда фольклор собственно и становится *фольклором*, т. е. о полевой записи (интервью).

Функционирование устного обихода любого сообщества подразумевает распространение информации (как в форме спонтанной речи, так и посредством хорошо структурированных текстов) в рамках более или менее стабильного набора «коммуникативных каналов»[151]. Их параметры задаются тем набором идентифицирующих признаков, который определяет саму социальную структуру сообщества. При этом объемы информации в нормальных условиях достаточно жестко лимитированы. Степень «новизны» этой информации, особенно если речь идет о предындустриальных обществах с достаточно простой системой коммуникаций, представляется также чрезвычайно низкой. Обычно люди рассказывают друг другу одни и те же истории, даже если в них фигурируют разные персонажи и обстоятельства действия. Главная цель «человека рассказывающего» зачастую состоит не в изложении содержания рассказа, а в удовлетворении определенных социальных или психосоматических потребностей: сообщение «подразумеваемого значения» (*intended meaning*)[152], утверждение своего статуса, снятие стрессовой ситуации, адаптация трансперсонального опыта и т. п. Естественным представляется вопрос: как с этой точки зрения следует трактовать полевое интервью? Что это за канал, какая информация, куда, в каких объемах и для чего по нему протекает?

Коммуникативные обстоятельства процесса полевой записи подразумевают следующий минимальный набор элементов: собиратель (идентифицирующий себя в качестве адресата), информант (идентифицируемый в качестве адресанта), специальный прибор или набор приборов для хранения и тиражирования информации (письменные принадлежности, магнитофон, видеокамера и т. п.), находящийся под контролем собирателя. Так, по крайней мере, эта ситуация выглядит с точки зрения последнего. В зависимости от своих методологических предпочтений и практических задач он может акцентировать «естественность» или «искусственность» коммуникативного аспекта полевого интервью и по-разному оценивать его результаты: от утверждения тождества записи и фольклорного текста в его «естественном бытовании» до признания полевой работы «интерсемиотическим переводом» события исполнения в письменный текст[153].

Инициатива полевого интервью в подавляющем большинстве случаев принадлежит собирателю. Тем или иным способом он пытается вынудить информанта начать разговор. При этом собиратель сообщает информанту минимум информации, необходимый для создания позитивной идентификации: он (собиратель) не несет потенциальной угрозы жизни, здоровью и материальным ресурсам информанта, он представляет авторитетную институцию, которая заинтересована в фиксации культурного опыта информанта, эта фиксация имеет универсальную общественную значимость. После того как такая идентификация создана и контакт с информантом установлен, главной задачей собирателя становится получение максимального количества информации на интересующие его темы, для чего используются специальные приемы опроса. Что касается содержательного разнообразия интервью, то здесь возможны многие варианты: от детального обсуждения одной узкой темы до постоянного поиска новых для собирателя материалов. Интервью может быть «удачным» или «неудачным», что связано с тем, насколько полученный результат соответствует исходным намерениям собирателя. Однако вне

---

[151] *Degh L., Vazsonyi A.* The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore // Folklore: Performance and Communication / Eds. D. Ben-Amos, K. Goldstein. The Hague; Paris, 1975. P. 207–252; *Fine G. A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // Fabula. 1988. Bd. 29. Heft 3/4 (Folk-Narrative Research in the U. S.A. / Guest editor W. F. H. Nicolaisen). P. 350–351.

[152] См.: *Bellman B. L.* Ethnohermeneutics: On the Interpretation of Intended Meaning among the Kpelle of Liberia // Language and Thought: Anthropological Issues / Eds. W. C. McCormack, St. A. Wurm. The Hague; Paris, 1972. P. 271–282.

[153] *Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. P. 94–97.

зависимости от этого итогом интервью является фонограмма, фиксирующая определенную последовательность коммуникативных актов.

Очевидно, что коммуникативная ситуация интервью в достаточной степени отличается от тех ситуаций, которые мы признаем «естественными» для изучаемой культуры. Нет необходимости доказывать и то, что течение интервью определяется специфическими поведенческими стратегиями, используемыми и собирателем, и информантом. Однако анализ этих стратегий предпринимается достаточно редко, да и источники, необходимые для такого анализа, как правило, остаются «за скобками» полевых фонограмм, их расшифровок, дневников и других экспедиционных материалов. В отношении информанта естественным представляется вопрос: насколько его поведение соответствует тому набору коммуникативных ролей, который существует в его сообществе, и каков простор для коммуникативного творчества, предоставляемый ему ситуацией полевого опроса? Об этом можно судить не только по прямым высказываниям информанта, но и по различным косвенным признакам: эмоциональной окраске и интенсивности беседы, «открытости» или «замкнутости» информанта и т. п. Очевидно, что здесь может быть построена определенная типология коммуникативных ситуаций и что последние нуждаются в специальном анализе.

Что касается собирателя, то нам, по крайней мере, известна его цель – получение определенной информации. Однако в ходе интервью он, как правило, не эксплицирует того, зачем она ему нужна и как он мыслит себе ее получение. Собиратель обнаруживает свою культурную стратегию после окончания полевого опроса – в ситуации неформализованного общения с коллегами по экспедиции, в условиях «естественного бытования» своей речи. Иными словами, чтобы адекватно оценить детерминанты полевой собирательской деятельности, необходимо исследовать «фольклор» самих фольклористов и этнографов, в частности, ту лексику, идиоматику и риторику, при помощи которых собиратели описывают свою деятельность.

Итак, в известном отношении полевая деятельность фольклориста и этнографа близка практике судебных расследований, где следователь (следователи) играет роль собирателя, подследственный – роль информанта, а протоколы допросов аналогичны полевым записям. Принимая во внимание все существующие различия, отмечу все же существенное сходство коммуникативных ситуаций допроса и полевого интервью: и в том и в другом случае один из участников коммуникации, исходя из своих социальных полномочий и используя определенную разговорную технику, принуждает другого сообщать информацию на определенные темы. При этом информация фиксируется, т. е. превращается из устной в письменную. Главное различие здесь состоит в механизмах принуждения: следователь репрезентирует определенную и хорошо известную подследственным социальную институцию, он может прямо угрожать допрашиваемому физическими страданиями различного рода. Положение этнографа менее устойчиво: он не располагает прямой связью с аппаратом насилия. Поэтому крестьянин может «ошибиться» и принять собирателя за фальшивомонетчика или американского шпиона. Однако в конце концов все разъяснится при помощи тех же самых карательных инстанций: хуже будет не собирателю, а информанту. Конечно, информант обладает большей свободой выбора, чем подследственный: он может отказаться отвечать на вопросы собирателя, у него нет необходимости сознательно лгать. Однако в любом случае полевое интервью вынуждает его описывать свой жизненный опыт под непосредственным и целенаправленным воздействием чужой воли.

Я не хочу сказать, что образцы *trial-lore* по своему характеру совершенно аналогичны тем текстам, которые мы записываем в своих экспедициях. Еще раз подчеркну: они сложились в условиях жесткого и жестокого социального принуждения. Однако и в ситуации допроса, и в ситуации интервью очевидную роль играют именно механизмы целенаправленного захвата информации. Таким образом, наша рефлексия по поводу собирательской работы этнолога и фольклориста должна опираться не столько на категории «естественного» и «искусствен-

ного» бытования текстов, сколько на признание собирательской работы специфическим типом присвоения информации и узурпации имманентных смыслов исследуемой культуры. Эта деятельность приводит к формированию особого пространства текстов, которое и является подлинным предметом этнологии и фольклористики как научных дисциплин. Вопрос, однако, заключается в следующем: если судебно-следственные мероприятия очевидным образом принадлежат к системе дисциплинарных техник[154], то как в таком случае следует квалифицировать полевую деятельность собирателя? Вероятно – как технику эксплуатации. Стоит добавить, что эта эксплуатация имеет, по-видимому, гораздо более сложный характер по сравнению с традиционным европейским колониализмом или присвоением прибавочной стоимости. В нашем случае речь идет не о захвате естественных ресурсов или продуктов труда, но об узурпации символических ценностей. И исходные мотивы, и последствия такого присвоения менее явны, однако они играют достаточно важную роль в поддержании актуальной социальной реальности[155]. Вероятно, исследование этой проблематики позволило бы нам лучше понять функциональные и типологические особенности фольклорно-этнографического знания в тех формах, в которых оно существовало вплоть до конца XX в.

Возможно, все вышеизложенное выглядит несколько пессимистично. Однако я вовсе не собираюсь критиковать или отрицать современную этнологию и фольклористику, а также «этнографическую историю» как таковые. Другое дело, что нам не стоит заблуждаться относительно возможностей и перспектив анализа «естественного бытования» изучаемых культурных форм. Вместе с тем эвристическая ценность фольклорно-этнографического и историко-антропологического исследования очевидным образом повышается в тех ситуациях, когда изучаемый источник позволяет услышать голоса обеих сторон: и интервьюирующей элиты, и интервьюируемого большинства. К. Гинзбург предлагает рассматривать подобные случаи в контексте бахтинской концепции диалога и считает, что они в равной степени могут быть обнаружены как в судебно-следственных материалах Средневековья и Нового времени, так и в полевых записях современных антропологов:

> В обоих случаях мы имеем дело с внутренне диалогическими текстами. Диалогическая структура может быть эксплицирована – например, последовательностью вопросов и ответов, составляющей инквизиционный протокол или расшифровку разговоров между антропологом и его информантом. Но она также может быть и скрыта – например, в полевых заметках этнографа, описывающего ритуал, миф или орудие. Сущность того, что мы называем «антропологическим подходом» – то есть перманентного противостояния различных культур, – основана на диалоге[156].

Со своей стороны добавлю, что выявление этой диалогической структуры при анализе конкретных материалов прежде всего связано с опознанием ситуаций взаимного непонимания интервьюирующего и интервьюируемого. Именно здесь легче всего различить голоса конфликтующих традиций, логик, риторических систем и т. п. В дальнейшем я буду стараться руководствоваться именно этим принципом при рассмотрении и сравнительной оценке данных о фольклоре и традиционной культуре христовщины и скопчества.

---

[154] См. по этому поводу: *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.

[155] Ср., например, лекцию П. Бурдье «Социальное пространство и символическая власть»: *Бурдье П.* Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М., 1994. С. 181–207.

[156] *Ginzburg C.* The Inquisitor as Anthropologist. P. 159.

* * *

Цель этой работы – составить более или менее адекватное представление о христовщине и скопчестве в их исторической эволюции, а также на уровне синхронного анализа фольклора и ритуалистики этих религиозных движений. В силу малой разработанности общих методологических вопросов изучения народной религии и религиозного фольклора в отечественной гуманитарной науке я счел необходимым предпослать исследованию конкретных культурно-исторических данных небольшой теоретический очерк. Он составил первую главу книги. Во второй главе рассматриваются проблемы происхождения и ранней истории христовщины и скопчества, причем акцент делается не столько на «событийной истории», сколько на вопросах историко-антропологического и фольклорно-этнографического характера. Третья глава посвящена синхронному анализу наиболее значимых аспектов ритуалистики и фольклора русских сектантов-экстатиков. Наконец, в четвертой главе делается попытка исследовать феномен христовщины и скопчества в более широком типологическом контексте. Преимущественным материалом для сравнения здесь были различные формы массовой религиозной культуры в России XVIII–XX вв.

Даты православных праздников даются по юлианскому календарю. При цитировании архивных материалов все титла раскрываются; тексты оформляются в соответствии с современной пунктуацией, вышедшие из употребления буквы заменяются их современными аналогами; орфография источников по возможности оставляется без изменений. Все случаи существенной эдиционной корректировки цитируемых и публикуемых текстов или, наоборот, полного сохранения орфографии и пунктуации оригинала оговариваются специально. Цитаты из Библии даются по Синодальному переводу. В тех случаях, когда для понимания тех или иных фольклорных текстов необходимо обращение к церковнославянскому тексту, приводятся соответствующие цитаты по изданию: Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1899 (репринт: М., 1997).

Глава 1. Религиозные практики и религиозный фольклор

Вопрос о так называемой народной религии (*folk religion, religiöse Volkskunde, religion populaire*) занимает особое место в антропологических исследованиях культуры христианских конфессий[157]. Он в равной степени важен и для исторической антропологии, и для фольклористики, и для разных направлений религиоведения. Проблема повседневной, «практической» религиозной жизни отдельного человека и его общественной группы, будучи одним из главных пунктов дискуссий о «народной религии», позволяет говорить о тех социальных функциях и моделях, с которыми соотносится религиозный опыт в разные исторические эпохи в пределах различных этнокультурных сообществ. Эта же проблематика оказывает существенное влияние на наше понимание ритуалистики и фольклора в самых разных этнокультурных традициях. Актуальность и дискуссионность концепции народной религии демонстрируют, однако, не только значение последней для культурной антропологии, фольклористики, социальных исследований, но и существование известных заблуждений по этому поводу. Во многом их существо определяется идеологическими спекуляциями и оценочными суждениями, затемняющими научную сторону проблемы и подменяющими собственно религиоведческий подход историософскими, морально-этическими или конфессионально-богословскими рассуждениями.

Не останавливаясь подробно на общем контексте обсуждения вопросов народного христианства в европейской и американской гуманитарной науке XX в.[158], я все же считаю необходимым кратко оговорить современное положение дел с этой проблемой в отечественной фольклористике и этнологии. В последние десятилетия здесь сложилось несколько исследовательских направлений, в разной степени эксплицирующих свои методологические и идеологические предпосылки. Укажу на наиболее существенные с моей точки зрения.

Начнем с подхода Т. Б. Щепанской, представляющегося достаточно специфичным, особенно – в рамках русской этнологии[159]. Работы этой исследовательницы имеют несомненную важность для прояснения ряда специфических механизмов традиционной культуры, однако применительно к проблеме народной религии ее подход характеризуется чересчур радикальным социологическим редукционизмом. Оперируя данными, непосредственно связанными со сферой крестьянской религиозности (материалы о деревенских святынях, странничестве

---

[157] Эта проблематика касается и других мировых религий [так, о «деревенском буддизме» см.: *Southwold M.* True Buddhism and Village Buddhism in Shri Lanka // Religious Organization and Religious Experience / Ed. J. Davis. L.; N. Y., 1982. P. 137–152. (A. S.A. Monograph; 21)], однако в дальнейшем я ограничусь обсуждением христианского и – более специально – русского православного контекста.

[158] См., в частности: *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. N. Y., 1971; *Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // Symposium on Folk Religion / Ed. D. Yoder. P. 2–15 (Western Folklore. 1974. Vol. 33. N 1: Special issue); *Brown P.* The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981; *Badone E.* Introduction // Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society / Ed. E. Badone. Princeton, 1990. P. 3–21; *Primiano L. N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Reflexivity and the Study of Belief / Ed. D. J. Hufford. P. 37–56 (Western Folklore. 1995. Vol. 54. N 1: Special issue); *Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52. N 4. P. 700–712; *Levin E.* Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. S. K. Batalden. DeKalb, 1993. P. 31–52; *Stark L.* The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective // Studies in Folklore and Popular Religion. Tartu, 1996. Vol. 1: Papers Delivered at the Symposium Walter Anderson and Folklore Studies Today / Ed. Ü. Valk. P. 143–157. По поводу истории этого вопроса в русской науке см.: *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 7–12, 17–61; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 75–88.

[159] См., в частности: *Щепанская Т. Б.* Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 211–240; *Она же*. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

и паломничестве и т. п.), Щепанская фактически игнорирует проблему специфики религиозного контекста изучаемых верований и обрядов. Рассматриваемые ею явления непосредственно редуцируются к информационно-адаптивной объяснительной модели, в существенной степени восходящей к концепциям Э. Дюркгейма и В. Тёрнера. Согласно Щепанской, систематика коммуникации в традиционной культуре основана на структуре социальных статусов. Информация, циркулирующая в рамках той или иной коммуникативной системы, кодируется при помощи определенных символов, сама же коммуникация вызвана необходимостью преодоления кризисных ситуаций и потребностями социального контроля. Эта модель действительно легко приложима к большинству феноменов традиционной культуры. Однако именно эта легкость вызывает серьезные сомнения. Если функция рассматриваемых систем сводится к обеспечению эффективной борьбы с кризисами и оперативной самоорганизации сообществ, почему даже в крестьянской культуре с ее сравнительно примитивной социальной структурой возникают, сохраняются и спокойно сосуществуют альтернативные и дублирующие друг друга «кризисные» и «управляющие» системы? И почему сама наблюдаемая нами традиция обособляет и не смешивает различные контексты индивидуальной и коллективной ритуальной деятельности? Хотя подход Щепанской имеет очевидные рациональные основания, перспективы его применения кажутся довольно ограниченными. Несмотря на важность социологических аспектов рассматриваемой проблемы, вряд ли стоит трактовать ту или иную религиозную традицию в качестве адаптивно-информационной системы, не обладающей культурной спецификой. Такой подход (естественный для социолога, считающего религию «самым примитивным из всех социальных феноменов») не только не очень продуктивен с точки зрения истории, этнологии и фольклористики, но и не слишком релевантен традиционной культуре. В конце концов для ученого (а не философа) не составляет принципиальной разницы, имеет ли исследуемая форма опыта (в нашем случае это религиозный опыт) трансцендентную, биологическую или социальную природу. Важно, что сама культура различает определенные виды опыта, соотносит с ними те или иные группы концептов и психосоматических эффектов и наделяет последние различными ценностными значениями. Думается, что одна из главных задач исследователя, занимающегося религиозными феноменами в контексте традиционной культуры, состоит именно в выявлении и объяснении их специфики.

Исходные посылки другого подхода к проблеме народной религии, довольно широко распространенного в современной русской этнологии и фольклористике, наиболее ясно отражены в работе Е. Е. Левкиевской «Православие глазами современного севернорусского крестьянина»[160]. Анализируя материалы этнолингвистических экспедиций 1990-х гг., исследовательница предпринимает попытку определить основные характеристики конфессиональной самоидентификации современных крестьян, а также выяснить, как именно в «народном мировоззрении» преломляются концепты, мотивы и сюжеты, атрибутируемые в качестве «православного знания». Выводы Левкиевской характеризуются определенными противоречиями. С одной стороны, она отмечает известное еще этнографам XIX в. «полное невежество крестьян в области православной догматики», указывает на пантеистические элементы и даже «буддистские нотки» в крестьянском религиозном миропонимании. С другой стороны, исследовательница исходит из того, что до 1917 г. в русской деревне существовала «разветвленная система конфессионального образования», которая, наряду с «православной литературой», репрезентировала и внедряла в умы крестьян некое устойчивое каноническое знание – «православный текст в семиотическом смысле этого слова»[161]. Соответственно, в советскую эпоху «область устного предания стала единственной средой, где оставалось возможным сохранение элемен-

[160] *Левкиевская Е. Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Уч. зап. Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 90–110.

[161] *Левкиевская Е. Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина. С. 91–92.

тов православного вероучения», происходило размывание и разрушение «православного знания» в крестьянской культуре.

Хотя некоторые тенденции в динамике русской крестьянской религиозности XX в. подмечены Левкиевской довольно верно (я имею в виду делегирование религиозного лидерства представителям прицерковного круга и «наиболее верным прихожанам»; широкое распространение устных нарративов о святотатстве; повышение роли эсхатологического нарратива), нарисованная ею картина несет на себе отпечаток постсоветской идеализации синодального православия и крайне механистического понимания церковного канона. Вообще говоря, постулируемый исследовательницей «православный текст» (и даже «прототекст») довольно сильно напоминает приснопамятный «основной миф». В действительности даже применительно к XIX в. синодальное православие ни в коей мере не обладало ни «синтагматическим», ни «парадигматическим» единством: и в синхронии, и в диахронии оно характеризовалось различными и подчас весьма противоречивыми идеологическими и богословскими тенденциями. Что касается средств трансляции «канонического знания», то они также варьировались чрезвычайно сильно: вспомним хотя бы историю перевода Библии на русский язык. И, конечно, русские крестьяне XIX – начала XX в. взаимодействовали не с церковью вообще, а с конкретными социальными группами – приходскими священниками и иноками ряда монастырей. Насколько можно судить по доступным нам материалам, это взаимодействие имело форму не монолога (священник «поучает», крестьяне «внимают»), но достаточно сложного диалога, по-разному проявлявшегося в ритуальной, идеологической, социально-экономической сферах.

Третий из рассматриваемых подходов к проблеме народной религии в России вполне заслужил название «фундаменталистского». В последние годы он приобрел определенное количество сторонников, но наиболее последовательно его реализует и пропагандирует М. М. Громыко в своих работах, опубликованных в 1990-е гг.[162] Начиная со справедливой критики ангажированных антирелигиозной идеологией работ советского периода и вполне резонно указывая, что этнолог, изучающий народную религиозность, обязан хорошо разбираться в нормах, понятиях и обычаях, относимых к церковной традиции, исследовательница занимает столь же ангажированную позицию – на сей раз со стороны религиозной идеологии. Центральные понятия в работах Громыко – религиозная духовность и коллективный духовный опыт, благочестие, православное сознание – не подлежат рациональной верификации и методологически не могут быть признаны научными. Что касается предметных исследований, отталкивающихся от некоего исторически неизменного православия (с заглавной буквы, разумеется), с большей или меньшей ревностностью исповедуемого крестьянами, то они, как мне кажется, могут привести к столь же грубой подтасовке наблюдаемых фактов, что и марксистско-ленинистское «безбожное» религиоведение.

Таким образом, при обращении к фольклорно-этнографическим материалам, связанным с крестьянской религиозностью, современные отечественные исследователи зачастую либо вообще игнорируют вопрос о народной религии, либо пытаются трактовать эту проблематику, исходя из аксиологических и конфессионально-идеологических предпочтений. По-видимому, здесь необходимо искать какой-то другой выход.

С моей точки зрения, наиболее распространенная и существенная ошибка, препятствующая формированию сбалансированного феноменологического подхода к рассматриваемым вопросам, состоит в отождествлении религии и религиозной институции. Понимание послед-

---

[162] См.: *Громыко М. М.* Православие в жизни русского крестьянина // ЖС. 1994. № 3. С. 3–5; *Она же*. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // ЭО. 1995. № 5. С. 77–83; *Она же.* Этнографическое изучение православной жизни русских в XX веке (Обзор основных тенденций) // Исторический вестник. Воронеж, 1999. № 1. С. 8–19. Отчасти сходная позиция просматривается в работе: *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 331–342.

него термина может существенно варьироваться в зависимости от исследовательской позиции, поэтому первоначально определим его сугубо практическим образом, следуя этимологии (от лат. *institutio* – устройство, наставление, указание). Религиозные институции – один из наиболее важных элементов всех крупных религий. Это специальные социальные организации и установления, упорядочивающие и поддерживающие стабильность религиозной жизни общества. Применительно к христианским конфессиям это Церковь, принимающая на себя роль регулятора обрядовой жизни паствы, совершающая богослужение, таинства, погребение. Это догматическое учение и канонические предписания, являющиеся результатом специальной богословской рефлексии. Это особые монашеские ордена, объединяющие людей, удалившихся от профанной жизни и посвятивших себя служению Богу.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.