Александр Панченко

«Старые секты» на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-3-7-37

Alexander Panchenko

"Old Sects" in a New Light: How to Study Russian Religious Dissent, 1700–1900

Alexander Panchenko — European University at St. Petersburg; Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow). apanchenko2008@gmail.com

The introductory paper to the thematic block deals with fundamental issues of present day historical, anthropological, and religious studies of the so called "old Russian sects" of the 18th and 19th centuries. Russian religious dissenters of this period could be hardly viewed as homogeneous or integrated religious culture both historically and socially. However, the study of these movements as well as their representation in various discursive and ideological contexts can tell us a lot about religion in Russia of the "Synodal period". The paper discusses key aspects of Russian sectarianism in terms of sensational forms, media regimes, moral economies, history of confessionalization and charismatic leadership in popular religious culture.

Keywords: old Russian sects, sensational forms, media regimes, moral economies, confessionalization.

Панченко А. «Старые секты» на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(3). С. 7–37.

Panchenko, Alexander (2020) "'Old Sects' in a New Light: How to Study Russian Religious Dissent, 1700–1900", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(3): 7–37.

Секта или не секта?

Трудно понять, веру в какого именно бога передали предки авторам статьи 67.1 Конституции Российской Федерации в редакции 2020 г.: богов у этих предков на самом деле было довольно много, даже если не принимать во внимание баснословную «дохристианскую» эпоху. Речь, как читатель, вероятно, понимает, идет не о политеизме, язычестве или пресловутом «двоеверии», но о разнообразии персонажей, идей, норм и практик, характерных для русского христианского «многославия» (если позволительно так выразиться). Собственно этнографическая сторона вопроса применительно к Древней Руси, Московскому государству или эпохе Петра I известна нам фрагментарно, нередко — благодаря источникам, связанным с эпизодическими, а затем и систематическими попытками государства контролировать повседневную религиозную жизнь подданных. С другой стороны, именно последовательные усилия церковной и светской администрации в сфере нормирования религиозных практик, начиная с реформ патриарха Никона, собственно говоря, и вели к своего рода низовой конфессионализации, то есть слиянию религиозных практик с идентичностями и появлению более или менее устойчивых «диссидентских» сообществ, сначала — старообрядческих согласий, а потом — так называемого «сектантства».

Русское слово «секта» в сегодняшнем употреблении имеет, как известно, 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.[1], в том числе в контексте дискуссий о классификации религиозных организаций. Одним из родоначальников этого религиоведческого подхода был, как известно, Макс 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,

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

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 — в широком культурно-историческом контексте. Не исключаю, что этот подход в том или ином виде пригоден для анализа обществ постреформационной Европы, но за пределами этого 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. 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.

Заимствованное, по-видимому, из немецкого либо французского языков слово «секта» в России XVIII и первой половины XIX в. могло использоваться применительно к любым религиозным диссидентам (в том числе и старообрядцам), притом что более употребительными в ту эпоху были термины «раскол» и «ересь». В 1842 г. Синод предложил разделить «секты» русских «раскольников» на «вреднейшие» («иудействующие», «малаканы», «духоборцы», «хлыстовщина», «скопцы», а также «те беспоповщинские секты, которые отвергают брак и молитву за царя»), «вредные» («те из беспоповщины, которые принимают брак (новожены) и не отрекаются молиться за царя») и «менее вредные» («поповщина»)[2]. Концепция «особенно вредных сект» в это время приобретает и специальное юридическое значение: статья 207 Уложения о наказаниях 1845 г. предписывает наказывать «последователей сект, именуемых духоборцами, иконоборцами, малаканами, иудействующими, скопцами», а также других «ересей», «которые… признаны или впоследствии будут признаны особенно вредными, за распространение своей ереси и совращение в оную других», лишением «всех прав состояния» и ссылкой из Европей-

2. Собрание постановлений по части раскола. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1858. С. 408–410.

ской России в Закавказье, из Закавказья — в Сибирь, «а по Сибири — в отдаленнейшие оной места»[3].

В пореформенную эпоху в сочинениях духовных и светских авторов постепенно складывается разграничение между русскими «раскольниками» (то есть старообрядцами) и «сектантами», а также деление последних на «рационалистические» и «мистические» направления. Профессор Казанской духовной академии И.М. Добротворский писал, например: «Отказавшись от водительства церкви, в противоположность мнимым старообрядцам, ревновавшим по внешности, русские еретики отвергли всю церковную внешность, как не имеющую значения в деле спасения, и стали считать и называть себя *духовными христианами*, истинными подражателями Христу»[4]. Здесь, таким образом, признаком «сектантства» был вне- или антицерковный характер вероучения и ритуалов. Несколько иначе смотрел на это П.И. Мельников-Печерский, ошибочно полагавший, что русское «сектантство» гораздо старше старообрядчества, восходит к манихеям и богомилам и отличается эзотеризмом, то есть сохранением «в строгой тайне» «учения и внутреннего устройства общины»[5]. Некоторые авторы той эпохи связывали происхождение «русских сект» со славянским либо финским язычеством, «двоеверием», влиянием европейских мистиков и протестантов и даже с восточными религиями[6]. Таким образом, «русское сектантство» XVIII–XIX вв. зачастую предлагалось считать своего рода эзотерическими сообществами и учениями, находящимися, в отличие от старообрядчества, вне конвенционального поля православия и имеющими западное, дохристианское или восточное происхождение либо генетически связанными с древними христианскими ересями. Эта точка зрения, сложившаяся в 1860-е гг., оказала существенное влияние на многие последующие «сектоведческие» тексты (художественные, публицистические, научные и юридические).

Академические и общественные представления о «старом русском сектантстве» формировались под влиянием довольно разных факторов и не в последнюю очередь были обусловлены ре-

3. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: Тип. II Отд. Собств. Его Имп. Вел. Канцелярии, 1845. С. 73.

4. *Добротворский И.* Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань: Университетская типография, 1869. С. 4.

5. *Мельников П.И.* Тайные секты Гл. I–IV // Русский вестник. 1868. Т. 75. № 5. С. 5.

6. См.: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004. С. 21–30.

прессивными мерами государственного аппарата, нуждавшегося в таксономии и средствах идентификации преследуемых диссидентов. Эти репрессии, как уже было сказано, 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 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. Вправе ли мы без специальных оговорок уравнивать религиозные практики и идеи последователей Прокопия Лупкина, Кондратия Селиванова, Аввакума Копылова, Петра Веригина и Иоанна Чурикова? Думаю, что нет: эти люди жили, трудились, молились и пророчествовали в довольно разных социально-политических, экономических, географических и культурных условиях.

Итак, 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. Исследование этих диссидентских движений, а также их рецепции и репрезентации в различных дискурсивных и идеологических контекстах может, по всей видимости, сказать нам многое о том, что вообще происходило с русской религиозной культурой в синодальную эпоху. Однако, несмотря на существующие исследования, «сектантская тема» все еще остается недостаточно изученной: мы по-прежнему не вполне ясно представляем себе социальные,

культурные и исторические факторы, способствовавшие появлению различных диссидентских сообществ; генезис и особенности их религиозных практик; типологические особенности и место этих движений в конфессиональной истории Европы Нового времени. Остаются маловостребованными материалы современных полевых исследований в среде наследников «русского сектантства» XVIII–XIX вв. Кроме того, основное число существующих академических работ в обсуждаемой области посвящено истории и культуре протестантов, иудаизантов и экстатиков, появившихся в XVIII в., тогда как малочисленные и локальные движения более позднего времени остаются менее изученными.

Задача предлагаемой вниманию читателя подборки — ревизия и анализ наших знаний о происхождении, истории и трансформациях диссидентских религиозных движений, их типологических и социальных особенностях, специфике их практик и вероучений, устном и письменном наследии, их восприятии и репрезентации в литературных, идеологических и политических контекстах. Ниже я постараюсь кратко обсудить основные проблемы исследования старого русского сектантства в контексте теоретических и эмпирических наблюдений, высказанных в публикуемых статьях.

Сенсуальные формы и медиальные режимы

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 Биргит 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»[7].

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[8].

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, наблю-

7. Meyer, B. (2013) “Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium”, in J. Boddy, M. Lambek (eds.) *A Companion to the Anthropology of Religion*, p. 315. Oxford: Wiley-Blackwell.

8. Ibid., pp. 317–320.

дать 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. Если верить экстракту Тайной канцелярии об осужденном в 1730 г. донском казаке Мироне Елфимове, он говорил своим последователям:

> «Веруйте де вы в меня, я де пророк и Христос и Бог ваш, от Бога избранной на земли и в человецех первы пророк, и дано де мне чрез Духа Святаго знать в человецех всю совесть и действа»; и из уст своих на оных Топилина и Коныгина дунув, говорил: «Подаю де вам силу небесную, и знатно де вы не хотите мне веровать, а во мне де Дух Святы есть подлинно»; и... девке Марье говорил: «Учиню де я с тобою блуд и дам де тебе за то от Духа Святаго знание, и будеш де ты Богородица, а естество твое — Евангелие, а в блуде де греха нет»[9].

Здесь, по всей видимости, стоит видеть не намеренное кощунство, а всего лишь отзвук распространенных в массовой религиозной культуре представлений о Христе и Богородице как супружеской паре. Образ пророчицы или Богородицы — «книги животной», то есть человеческого существа, исполненного трансцендентными силами, — был популярен в христовщине и в XVIII, и в XIX вв. 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

9. *Усенко О.Г.* Первые донские лжехристы // Архивные документы как источник формирования представлений об истории Отечества. Материалы 37-й Всерос. заоч. науч. конф. СПб.: Нестор, 2005. С. 284.

> 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[10].

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. Экстатическая речь в данном случае понимается не только в мантическом или провиденциальном, но и в космологическом ключе: так, последователи ярославца Степана Васильева Соплина, считая своего наставника Христом, а его жену Афросинью — Богородицей, утверждали, что Степан «пророчеством своим чрез Духа св. содержит небо и землю»[11].

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, демоническая 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[12]. 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. Я не буду останавливаться здесь на возможных социально-исторических причинах этого процесса, но очевидно, что он был обусловлен кризисом устоявшихся крестьянских религиозных практик, с одной стороны, и официальных религиозных институций — с другой.

Не менее важными для формирования «сектантской» культуры были изменения другого медиального режима — отношения к устному и письменному либо печатному тексту. В своей

10. *Высоцкий Н.Г.* Материалы из истории духоборческой секты. Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1914. С. 11.

11. *Нечаев В.В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М.: Типо-лит. Тов. Кушнеров и компания, 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 108, 113.

12. См. об этом: Clay, E. (1988) “The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina)” *Russian History / Histoire Russe* 15(1): 21–42.

монографии, посвященной русским иудействующим, А.Л. Львов детально показал перспективы использования предложенной Брайаном Стоком концепции «текстуальных сообществ» в изучении религиозных диссидентов XVIII–XIX вв. и предложил использовать термин «текстократия» для анализа их культуры[13]. Речь здесь идет о том, как рост и общественная значимость грамотности позволяют различным сообществам соотносить тексты и социальный порядок либо действие, и какие герменевтические практики и способы порождения смысла рождаются в этой ситуации. Львов отчасти касается и исторической динамики «текстуальных сообществ» русского сектантства, однако в целом эти процессы еще ждут своего исследователя. В данном случае можно говорить не просто о «спорных медиа» в терминах Майер, но и о довольно разнообразных стилях герменевтики и создания текстов. Правда, в нашем распоряжении не так уж много источников, позволяющих судить о такой динамике. Особое место среди них, без сомнения, занимает духовная поэзия, позволяющая увидеть непосредственные источники конкретных текстов. Пока что мы не располагаем сравнительной историей сектантской гимнографии и связанного с ней круга текстов, а она могла бы многое сказать об эволюции русских религиозных диссидентов в целом. Существующие исследования[14] показывают, что и в христовщине первой половины XVIII в., и в раннем духоборчестве религиозные песнопения представляли собой сложный «монтаж» из библейских, литургических, агиографических, церковно-учительных и полемических цитат, дополненных реминисценциями из духовных стихов, заговоров, песенного фольклора; при этом их зачастую объединяет эсхатологический пафос. В дальнейшем принципы создания и трансляции сектантской гимнографии могли существенно трансформироваться, но, так или иначе, сама по себе специфика «текстуальных режимов», формировавшихся и эволюционировавших в различных сектантских общинах, требует дальнейшего анализа.

13. *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб: Изд. ЕУСПб, 2011.

14. *Сергазина К.Т.* «Хождение вкруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. М.: РГГУ, 2015. С. 55–70; *Тамбовцева С.Г.* Духоборцы XVIII века как текстуальное сообщество: некоторые источники четырех ранних духоборческих псалмов // Русская литература. 2019. № 2. С. 25–37.

Харизматические лидеры

Формирование новых религиозных движений, как правило, связано с появлением харизматического лидера или лидеров, чей авторитет позволяет разрушить, трансформировать или дополнить «рутинные» практики и ритуалы. Такие лидеры, однако, могут по-разному воспринимать собственную миссию и, с другой стороны, играть различные роли для своих поклонников или гонителей. В этом отношении исторические типы «сектантских» лидеров в России XVIII–XIX вв. еще заслуживают специального изучения. Особый интерес в этом контексте представляет ранняя история христовщины, которую вряд ли даже можно назвать движением, но которая обычно воспринимается в качестве «первой русской секты». В этой подборке ей посвящены статьи Андрея Бермана и Ксении Сергазиной. Берман специально останавливается на дискуссионных проблемах генезиса христовщины, считая ее старообрядческим движением, использовавшим специфические формы экстатической ритуалистики, но вместе с тем не считавшим необходимым открыто выступать против официальной церкви. Сергазина, полагающая, что «христоверы воспринимали себя не как новое согласие, каким его принято было считать, а отдельной общиной в рамках православия, сохраняющей литургическое общение с Церковью»[15], останавливается на деле 1747 г. о «лжебогородице» Анне Степановой. Скрытая полемика Бермана и Сергазиной имеет значение для понимания истории раннего русского сектантства. В самом деле, как именно могли строиться религиозные идентичности первых последователей христовщины, какое значение они придавали своим ритуалам и лидерам, как позиционировали себя в отношении старообрядчества и «никонианства»? Мне, однако, кажется, что на эти вопросы не может быть однозначного ответа. У нас нет оснований утверждать, что сторонники движения считали его отдельной церковью или противопоставляли свои экстатические обряды официальной богослужебной практике. Государственная политика в отношении православной литургики и различных форм благочестия в первые десятилетия XVIII в. довольно неожиданно сделала многие привычные формы религиозной культуры порицаемыми и гонимыми, так что разобраться в том, что именно относится к церков-

15. *Сергазина К.Т.* «Хождение вкруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. С. 81–82.

ной «норме», а что нет, было не так уж легко, даже не разделяя идеи старообрядчества. Вместе с тем влияние последнего на христовщину сложно отрицать. Вряд ли можно объяснять генезис раннего сектантства, не принимая во внимание эсхатологических ожиданий и верований, что опять-таки вовсе необязательно подразумевает какие-то особые «антицерковные» настроения, подобные тем, что мы увидим у религиозных диссидентов второй половины XVIII в. Короче говоря, проблема, скажем так, церковности ранней христовщины может вообще быть не очень релевантна конфигурации религиозных практик и идентичностей, характерных для массовой культуры той эпохи.

До нас дошли сведения о нескольких центрах и лидерах христовщины в последние десятилетия XVII — начале XVIII в. Больше всего проблем здесь с историческими данными о Даниле Филиппове, чья биография до недавнего времени обсуждалась лишь в контексте сравнительно поздних легенд, записанных в 1830-е гг. Однако вышедшая восемь лет назад работа Юджина Клэя[16] и публикуемая статья Сергазиной показывают, что Данила — не легендарный персонаж, а реальное историческое лицо: в 1740-е гг. в д. Старой Костромского уезда жила его внучка Анна Степанова, а могила Данилы находилась на приходском кладбище в с. Криушево (Кривушево). Упомянутая легендарная традиция XIX в. называла Данилу Филиппова воплощением Бога Отца, а Христом — его «ученика» и последователя из Муромского уезда Степана Тимофеева Суслова, скончавшегося и похороненного в Москве. В документах, обсуждаемых Клэем и Сергазиной, однако, Данилу называют «лжехристом», а его внучку Анну — «лжебогородицей».

Вопрос о том, как именно нам следует интерпретировать культы «христов» и «богородиц» в христовщине и скопчестве, по-прежнему остается дискуссионным. Здесь вряд ли стоит видеть, как это делали православные авторы XIX в., своеобразное догматическое учение о «многократном воплощении Христа». Вместе с тем существующие материалы XVIII–XIX вв., как мне кажется, не позволяют утверждать, что истории о «самозваных» христах, богородицах, апостолах, пророках и святых представляют собой исключительно выдумку следователей и вообще не имеют отношения к верованиям и практикам религиозных

16. Clay, E. (2012) “Traders, Vagabonds, Incarnate Christs, and Pilgrims: The Religious Network of Danilo Filippov, 1650–1850”, in *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance*, pp. 225–239. Turnhout: Brepols.

диссидентов. Правда, нам нужно решить, в какой перспективе мы анализируем эти верования и практики, и стоит ли здесь говорить о своеобразной аналогии политическому «самозванству». Вообще говоря, проблема «самосознания» с антропологической точки зрения представляется тупиковой: мы не можем забраться в голову к человеку и понять, кем, как и когда он себя осознает. Применительно к рассматриваемой теме мы можем исследовать и оценивать только (1) персональные репрезентации конкретных людей (где утверждения «я — Христос» или «я — как Христос» нам о самосознании тоже ничего не говорят); (2) коллективные репрезентации в отношении этих людей, характерные для различных групп (родные, ученики и почитатели, противники и преследователи и т. п.), которые могут различаться в синхронном и диахронном отношении; (3) семантику (тоже переменную и динамическую), связанную с этими репрезентациями или концептами (в нашем случае «христос», «богородица», «святой(ая)», «пророк(чица)» и т. п.). Оценивать эту динамику с точки зрения катехизических норм или «общего знания» (особенно применительно к массовой религиозной культуре в России XVIII века) можно опять-таки только в рамках нормативного, а не процессуального подхода, что вряд ли помогает разобраться в ситуации.

По всей видимости, представления последователей христовщины о «богородицах» и мнения духовенства и чиновников о «притворных богородицах» друг другу никак не противоречат и как раз отражают семантическую вариативность: первые понимают под словом «богородица» одно (это такая святая, у нее есть «свои» праздники, ее пишут на иконах, богородиц много разных, поскольку есть разные иконы, богородица «рождает божье слово» и т. д.), вторые — другое (дева, родившая Иисуса Христа, и т. д.). Поэтому нам вполне под силу определить и исследовать культурные контексты, где почитание христов и богородиц было уместным и конвенциональным. Выше я уже сказал, что в известном смысле оно подразумевало сдвиг от одного типа медиальности к другой: вместо икон, гробниц и, скажем, камней-следовиков на сцену вышли живые люди, одержимые Святым Духом. Очевидно, что этот сдвиг важен и в смысле представлений о религиозной агентности, и в контексте формирования новых социальных отношений.

«Покойников, — думал герой повести Хармса „Старуха“, — зря называют *покойники*, они скорее *беспокойники*». Эта формулировка неплохо отражает специфику почитания святых и икон

в христианской культуре. В терминах когнитивного религиоведения и иконы, и мощи святых обладают очевидными контр-интуитивными характеристиками: икона — это артефакт, нарисованное человеком изображение, обладающее вместе с тем собственной агентностью, своего рода физиологическими характеристиками, способностью к воздействию на окружающий мир и т.д. Похожим образом обстоит дело и с мертвым телом святого, которое тоже способно активно действовать в мире живых. Хотя почитание гробниц, во многом похожее на культ мощей, сохраняется и в христовщине, и в скопчестве, и даже у духоборцев, акцент здесь все-таки делается на земном присутствии живого существа, наделенного сверхчеловеческими возможностями. Наверное, что-то похожее можно видеть и в культах юродивых, однако последние подчеркнуто маргинальны и асоциальны, тогда как сектантские лидеры одновременно обладают и «духовной», и «земной» харизмой. Возглавляемые ими общины, таким образом, не нуждаются в религиозных специалистах и вообще каких-либо иерархических структурах.

В этом контексте важным представляется вопрос о том, как трансформация «религиозной социальности» в поле харизматического лидерства была связана с массовым политическим воображением в XVIII–XIX вв. Существующие исследования в этой области (основанные преимущественно на идеях об особой сакрализации царской власти и «наивном монархизме»), как мне кажется, не только не исчерпывают проблему, а отчасти ее и экзотизируют. В публикуемой ниже статье Бермана предлагается по-своему оригинальный взгляд на этот вопрос. Полагая, что «религиозно-политическое самозванство» в ранней христовщине могло быть связано с популярными у московских стрельцов слухами о «подмененном» царе-антихристе, исследователь предлагает интерпретировать его как аналогию упоминаемой Б.А. Успенским масленичной «игре в царя». «Беседы» последователей Прокопия Лупкина с их возгласами «царь царем, дух, дух», «царь великий и Бог великий», таким образом, по мысли Бермана, следует считать разновидностью *imaginative play* — своеобразной ролевой игры, где «игрок полностью отождествляется со своей игровой ролью». Трудно, впрочем, сказать, насколько в действительности был значим для ранней христовщины образ земного, а не небесного царства: по довольно убедительному предположению Сергазиной, упомянутый возглас «царь царем» «может быть соотнесен с иконографическим сюжетом Христа-Пантократора “Царь

царем" и одновременно с песнопением великого повечерия "Яко с нами Бог"»[17]. Не очень ясны и мотивы, заставлявшие «согласников» Лупкина рассказывать на допросах о таком — довольно опасном в политическом отношении — ритуале (или игре). Однако сама по себе тема игры, пародии и смеховой культуры в целом в практиках русских религиозных диссидентов действительно важна и в общем-то практически не исследована.

Аскетика и (моральная) экономика

Религиозные запреты и предписания, поведенческие и этические нормы, сформировавшиеся в различных «толках» русского сектантства довольно разнообразны — от квазимонастырской аскетики христовщины, трансформировавшейся в том числе и в ритуальную кастрацию у скопцов, до соблюдения требований талмудического иудаизма у части иудействующих. К сожалению, зачастую у нас больше возможностей рассуждать о происхождении и общей эволюции этих норм, чем об их практическом значении в повседневной жизни: достоверных этнографических материалов здесь явно недостаточно. Между тем сектантская аскетика обладает значимостью и в социальных, и в экономических, и в демографических отношениях.

В современных социальных науках английское выражение *moral economy* имеет как минимум двоякое значение[18]. «Моральная экономика» в терминах Эдварда П. Томпсона и Джеймса Скотта — это специфические ценностные нормы и этические ожидания, диктующие экономическое поведение и характерные для конкретных (в том числе индигенных и религиозных) сообществ. «Экономика морали», о которой в последнее десятилетие много пишут антропологи, в свою очередь, подразумевает процессы социального «производства, распределения, циркуляции и использования этических ценностей, норм и предписаний, а также связанных с ними чувств»[19]. Совмещение двух этих пер-

17. *Сергазина К.Т.* «Хождение вкруг»: ритуальная практика первых общин христоверов. С. 92.

18. См.: Edelman, M. (2012) "E.P. Thompson and Moral Economies", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 49–66. Oxford: Wiley-Blackwell; Fassin, D. (2009) "Moral Economies Revisited", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(6): 1237–66 [https://www.cairn.info/journal-annales-2009-6-page-1237.htm, accessed on 19.09.2020].

19. Fassin, D. (2009) "Moral Economies Revisited".

спектив, по-видимому, имеет гораздо больше смысла для антропологии религии, чем прямолинейное использование гипотезы Вебера о «трудовой этике». Производство моральных ценностей, аскетических запретов и поведенческих норм/стилей в религиозных сообществах тем или иным образом связано с производством и циркуляцией материальных благ, демографическим поведением и т. п. Характер и последовательность этих связей, однако, вряд ли следует описывать исключительно в марксистском ключе, как это сделано, например, в известной книге Майкла Тауссига[20].

Публикуемая в этой подборке статья Андрея Алленова и Константина Кунавина посвящена особенностям демографического поведения тамбовских «постников» в начале XX в. Движение постников, основанное А.И. Копыловым и Т.И. Черносвитовой в первой четверти XIX в., в отечественной историографии было принято считать «ответвлением» христовщины. Однако эта точка зрения подвергалась критике. Так, С.В. Петров обоснованно предполагает, что постничество имеет независимое происхождение и по своему облику скорее напоминает различные версии протестантского пиетизма[21]. При этом аскетика постников во многом похожа на запреты и нормы, типичные для христовщины в XVIII в. Она, как пишут Алленов и Кунавин, подразумевала

> воздержание от половых отношений для всех, в том числе и живущих в браке, частое покаяние, полный отказ от алкоголя, мяса, рыбы, картофеля, чеснока и лука, к принятым в православии длительным постам и двум постным дням в неделю добавлялся третий, а по временам практиковалось и полное голодание в течение нескольких дней. <...> Такие ограничения исключали участие в каких-либо сельских увеселениях, общественных празднествах, свадьбах, крестинах и т. п.

Полный запрет на сексуальные отношения очевидным образом подразумевает бездетность, влекущую за собой серьезные демографические и экономические последствия (особенно — для крестьянского хозяйства). Правда, он не возбраняет заводить приемных детей, однако все равно должен менять и структуру

20. Taussig, M. (1980) *The Devil and Commodity: Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

21. *Петров С.В.* Южноамериканский Израиль: Предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. № 3/4. С. 67–70.

семьи, и систему родства. Вместе с тем (если, конечно, речь идет не об «убелившихся» скопцах) существование запрета не отменяет его нарушения, о чем в случае постников свидетельствуют упоминаемые Алленовым и Кунавиным полевые материалы А.И. Клибанова. Предпринятый исследователями историко-демографический анализ показывает, однако, что в начале XX в. постники действительно оставались бездетными либо имели гораздо меньше детей, чем их соседи — православные или, скажем, молокане, и что «демографическое поведение постников» было «довольно слабой базой воспроизводства этого течения». Здесь, правда, стоит задуматься, можно ли говорить о постничестве как о течении, а не об аскетической практике, по сравнению, например, с отколовшимся от него и не имевшим столь строгих запретов движением Парфентия Катасонова (т.н. «Старый Израиль»). В статье упоминается молоканин Илья Попов, который «захотел быть постником, как некоторые из наших односельчан постничают», и, так сказать, сменил веру. Приводится и обратный пример крестьянина Федора Чичканова, отказавшегося от постничества и получившего высочайшее разрешение развестись и вступить в повторный брак. Эти и подобные им случаи как раз и позволяют говорить о нюансах «экономики морали», где этические нормы и поведенческие запреты оказываются предметом спора, торга и обмена. Документированное исследование демографического поведения, которое стоило бы распространить и на другие общины и движения конца XIX — начала XX в., является в данном случае лишь одним из возможных подходов к изучению роли религиозных норм, запретов и предписаний в повседневной жизни русских религиозных диссидентов.

Реформация и конфессионализация

Полный или частичный отказ от «религиозной монополии» церкви и ее ритуалистики, «духовное» в противовес «материальному»; самовольное, а иногда и всеобщее священство; новое понимание роли религиозных текстов — все эти особенности русского сектантства отчасти напоминают принципы, лежащие в основе европейской Реформации. В известном смысле тут есть и прямая историческая зависимость: широкое распространение «народного протестантизма» во второй половине XVIII в. было (по крайней мере, отчасти) спровоцировано катехизической политикой Петра I, имевшей очевидный реформационный оттенок. Одна-

ко с некоторой долей натяжки и христовщину, и «духовное христианство» 1760-х гг., и те движения XIX в. (уже упомянутых тамбовских постников и др.), которые Сергей Жук предлагает называть «неудачной российской Реформацией»[22], можно в целом представить как несколько волн «низового протестантизма». Понятно, что исторических, политических, да и религиозных различий здесь, наверное, больше, чем совпадений. Важно, однако, что именно старообрядческие и сектантские движения и общины в той или иной степени участвовали в процессах создания новых религиозных идентичностей.

Понятие «конфессионализация» было предложено в конце 1970-х — 1980-е гг. немецкими историками Реформации В. Райнхардом и Х. Шиллингом в качестве альтернативы другому термину — «созданию конфессий» (*Konfessionsbildung*). Основная идея этой понятийной новации состояла в своего рода синтетическом подходе к религиозной, социальной и политической истории Европы XVI–XVII вв. Речь шла не просто о сочетании политического и религиозного по принципу «чья власть, того и вера», но и о параллельном формировании/конструировании национальных или территориальных идентичностей, социальном дисциплинировании и бюрократической рационализации. В этой перспективе конфессионализацию можно рассматривать как часть более общего процесса модернизации. В дальнейшем, впрочем, эта концепция неоднократно подвергалась критике за излишнюю механистичность и отсутствие гибкости, переоценку роли государства (и институций вообще) в формировании идентичностей, а также игнорирование различных форм сопротивления конфессионализации. Иными словами, процессы горизонтальной и вертикальной стратификации, подразумеваемые этим термином, оказались на поверку более сложными и разнообразными, чем считали Райнхард и Шиллинг[23].

И в первоначальном, и в обновленном виде концепция конфессионализации вряд ли может быть прямо применена к истории Московской Руси XVI–XVII вв., а попытки говорить о «пра-

22. Zhuk, S.I. (2004) *Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917*. Baltimore, MD.: The Johns Hopkins Univ. Press.

23. Обзор полемики см.: Lotz-Heumann, U. (2013) "Confessionalization", in A. Bamji, G.H. Janssen, M. Laven (eds) *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, pp. 33–53. Farnham: Ashgate.

вославной конфессионализации» в целом[24] представляются мне не слишком убедительными. Более интересными выглядят работы, где с точки зрения конфессионализации обсуждается история старообрядчества[25], но и тут должны быть сделаны некоторые оговорки. Насколько, однако, вообще может быть использована «мягкая» концепция конфессионализации для исследования русских религиозных диссидентов?

По справедливому замечанию А.С. Лаврова, значительная часть населения Российского государства первой половины XVIII в. «в самом прямом смысле слова не знала, к какой конфессии относится. Речь идет не о том, что их идентичность не совпадала с тем, что полагали о них церковные власти, а, в самом прямом смысле слова, о том, что они не могли ответить на вопрос..., кто они такие»[26]. Иными словами, конфессиональная идентичность не то что не была востребована вообще, но довольно плохо соотносилась с религиозными практиками.

Характерный пример того, как «работали» конфессиональные идентичности в христовщине второй половины XVIII в., можно найти в материалах первого следствия о скопцах (1772 г.). Напомню, что речь идет об общине, которую возглавляла наставница Акулина Иванова из Села Сергиевского Орловского уезда. Она объясняла неофитам, что «у нее вера хорошая, в которой спастися может», и «приказывала, чтоб пива и вина не пить и греха тяжкого не творить, с женами не спать, по скачкам и по игрищам не ходить, матерно не браниться, оное де есть святое и праведное дело»[27]. У Акулины, однако, был и «вышестоящий» наставник — некто Павел Петров, которого вроде бы называли Христом. Он жил «в Москве и в Ярославле», а кроме того, часто появлялся в селе Люберицах в доме одного из местных крестьян. Когда Акулина и несколько ее последователей встретились там с Павлом, он учил собравшихся «духовному» смыслу евхаристии, перефразируя при этом пасхальный киноник («это де надобно петь

24. См.: *Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.

25. См.: *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: «Древлехранилище», 2000. С. 60–74; *Уайт Дж.* Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные заметки // Quaestio Rossica. 2016. Т. 4. № 4. С. 177–189.

26. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. С. 51.

27. *Высоцкий Н.Г.* Первый скопческий процесс. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1915. С. 46.

«дело Христово примите», а не тело») и Евангелие от Иоанна (6, 49–51) («отцы де ваши ядоша манну в пустыни и умроша, сей хлеб с небеси сходяй — Святый Дух, кто же от него да яждь, жив будет во веки»), «а... Тело и Кровь Христову, коими причащают людей», называл «от земли взято, в землю и пойдет»», но причащаться «не запрещал..., чтоб попы за ними гонения не имели»[28]. При этом Павел «называл купцов, что они Моисеева закона, а кто в их ереси участники, те все нового, а которые женятся и с женами живут, те де все Адамова завета»[29]. Мы видим, что Акулина и Павел исходили из разных терминов и систем аргументации. Акулина пользуется словом «вера», подразумевает под ней аскетические предписания и оперирует сотериологическими понятиями. Павел рассуждает о «законах» или «заветах», то есть следует исторической перспективе, излагает идеи «духовного христианства» и апеллирует к конкретным литургическим и евангельским текстам. И в том и в другом случае, правда, речь все же идет не столько об идентичностях, сколько о попытках как-то разграничить нормы, идеи и практики.

Собственно говоря, различные и не всегда оказывавшиеся пригодными способы разграничения практик и стали основой для формирования религиозных идентичностей в среде русского сектантства в XIX в. И типы этих разграничений, и внешние факторы, способствовавшие консолидации отдельных религиозных движений, заслуживают специального анализа. Понятно, что и церковные реформы Петра I, и последующая государственная политика в области религии были своеобразной попыткой конфессионализации «сверху». Однако преследуемые властями религиозные диссиденты реагировали на это по-разному. Старообрядцы, как полагает Лавров, отчасти приняли государственные «правила игры», хотя, конечно, и не на паритетных началах. Христовщина, пережившая жестокие репрессии в середине XVIII в., так и осталась разрозненной сетью верующих, до конца не отделявших себя от православия и ориентировавшихся главным образом на экстатическую практику и строгую систему запретов. Скопцы, радикализовавшие эту аскетику, провели конфессиональную границу, скажем так, хирургическим образом — «обрезая» собственные тела. Духоборцам удалось сочетать специфические религиозные практики с социально-экономиче-

28. Там же. С. 58.

29. Там же.

ской организацией, основанной на наследуемом лидерстве, чему, конечно, способствовало переселение в Таврическую губернию, а затем в Закавказье.

Особенный и довольно интересный случай в этом контексте представляют иудействующие, которым в нашей подборке посвящены статьи Татьяны Хижей и Антона Заруцкого. Это движение действительно выбрало сугубо «текстократический» путь сочетания религиозных практик и идентичностей, чему способствовали именно изменения медиальных режимов в русской религиозной культуре XVIII в., в частности — катехизическая политика Петра I и первое массовое издание Библии[30].

В этой перспективе мне трудно согласиться с высказанным Татьяной Хижей предположением, что первые сообщества «протосубботников» сформировались еще на рубеже XVII и XVIII вв. в старообрядческой среде, поскольку о чем-то подобном можно прочитать у Димитрия Ростовского, Феофилакта Лопатинского и Посошкова. Единственное более или менее ясное свидетельство этих авторов говорит, что существуют общины, соблюдающие субботний пост (а возможно — и воздержание от работы в этот день), которых за это следует обвинять в «жидовстве». Однако от субботнего поста — аскетической нормы, нарушающей 64-е из «Правил святых апостолов», — до иудаизантства еще очень далеко. В «Отразительном писании» Евфросина — тексте, чья этнографическая достоверность, вероятно, гораздо выше по сравнению с официальными антистарообрядческими сочинениями, — проповедь поста по субботам приписывается Капитону Даниловскому и не связывается напрямую с церковным расколом: «Яко добро, рече, пост и воздержание блуду на обретение, постя же ся и в суботу, жидовство введе»[31]. Воздержание от работы в субботу и особое почитание этого дня («суббота быти всея твари образ имать, неделя же — воскресения день») предписывается и 95-й главой «Стоглава». «Иконоборчество» и отказ от церковных обрядов (скажем, евхаристии) у радикальных старообрядцев также, насколько мне известно, никогда не мотивировались ветхозаветными нормами.

30. Подробнее о генезисе и ранней истории русских иудействующих см.: *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. С. 63–87.

31. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. Сообщение Х. Лопарева. СПб. Тип. И. Н. Скороходова, 1895. С. 96.

Вместе с тем предпринятый Хижей сравнительный анализ движений сомбатошок в Трансильвании XVI–XVII вв. и субботников в Российской Империи позволяет обсудить ряд значимых вопросов. И в том и в другом случае появление общин иудаизантов было связано со своего рода протестантским перенниализмом — стремлением вернуться к «не испорченной» вере, а медиумом, позволяющим обратиться к первоначальной и истинной религии, закономерно оказывается текст Ветхого Завета. Любопытно, что в случае русских религиозных диссидентов сообщества и практики, ориентировавшиеся на диаметрально противоположные аргументы религиозной историософии (то есть приверженность «старому» либо «новому» закону) не просто сосуществовали во времени и пространстве, но и, по всей вероятности, восходили к одному и тому же «антицерковному» движению, появившемуся в середине XVIII в. в Центральной России. Эти тенденции были обусловлены или опосредованы именно медиальными режимами: «текстократией» — с одной стороны, и ориентацией на человеческое тело, харизматическое лидерство и устную традицию — с другой. Впрочем, связь практик и идентичностей здесь все равно остается подвижной, что хорошо заметно и на примере русских иудействующих, чья позиция по отношению к талмудическому иудаизму зачастую оставалась неоднозначной[32].

Стоит помнить, что для значительной части русских религиозных диссидентов публичное обнародование собственных религиозных идей и практик было сопряжено с государственными преследованиями и, как правило, суровыми наказаниями. «Конфликтная» демонстрация идентичности, выражавшаяся в разных формах — от открытого разрыва с государственной религией до публичного иконоборчества, — может быть исследована в этом контексте как отдельная практика. Вероятно, ее вызывали к жизни разные причины — от потребности в своего рода ритуализации религиозного обращения до, например, желания быть сосланным в поселения единоверцев. В публикуемой статье Антона Заруцкого обсуждается один из любопытных примеров «сектантского прозелитизма» — случай оренбургского субботника Петра Маклакова, объявившего в 1892 г. о переходе «в еврейскую веру» и в течение последующих десяти лет занимавшегося проповедью среди местных хуторян. «В лице оренбургского субботника, — отмеча-

32. Подробнее об этом см.: *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. С. 141–191.

ет Заруцкий, — мы видим любопытный типаж „еврейского миссионера“, который нес свет „спасительной веры“, по видимости, помогая своим землякам „дочитаться“ из Библии до того же, до чего „дочитался“ он сам». Интересно, конечно, задуматься о причинах демонстративного «отступничества от православия» и прозелитического энтузиазма Маклакова. Не исключено, что свою роль тут сыграли эсхатологические слухи, распространившиеся в среде российских иудействующих в 1880-е гг. и известные нам по материалам Астраханской губернии[33]. Здесь утверждали, что Мессия уже воцарился в Палестине, скоро пойдет войной на весь мир, «низложит» своих врагов — христиан в том числе, — а иудеев и субботников соберет в обетованной земле для счастливой и беспечальной жизни. По всей видимости, распространению этого мессианского движения способствовала Первая алия. Однако его, вероятно, стоило бы исследовать и в более широком контексте эсхатологических и милленаристских ожиданий в среде русских сектантов XVIII–XX вв. Историческая динамика этих процессов пока что остается малоизученной.

Выше я писал, что привычные для нас представления о старообрядцах и сектантах в России синодального периода во многом обусловлены логикой категоризации, характерной для имперского бюрократического дискурса XIX в. Эта категоризация, однако, имела известное влияние и на идентичность, религиозные идеи и практики самих религиозных диссидентов, так что мы можем считать государственных служащих, духовенство, миссионеров и сектантов игроками (хотя и не равноправными) на общем «дискурсивном поле». Такой «игре» на конфессиональных границах между официальным православием и беспоповскими старообрядческими согласиями посвящена статья Артема Крестьянинова об «отступничестве в раскол» в Казанской губернии в эпоху Николая I. Границы эти, как явствует из статьи, были довольно зыбкими и проницаемыми, а государственная политика, направленная на ограничение числа старообрядцев, привела к обратному эффекту и стимулировала «интенсификацию религиозной жизни беспоповских согласий» и «дальнейшую конфессионализацию старооб-

33. См.: *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. С. 197–206; *Хижая Т.И.* Эсхатологическое движение русских иудействующих в конце XIX века // Религия в меняющемся мире. Сб. статей / Отв. ред. М.М. Шахнович. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2012. С. 244–258; *Она же.* Явление «сокрытого»: эсхатологический миф русских субботников (XIX — начало XX в.) // Studia Religiosa Rossica. 2019. № 1. С. 68–77.

рядческих общин». Правда, позиция самих старообрядцев доступна нам в данном случае только при посредстве следственных дел.

Материалы «полицейской/миссионерской этнографии» легли и в основу статьи Максима Пулькина о странническом согласии Каргопольского уезда во второй половине XIX — начале XX в. Здесь, судя по всему, конфессиональные границы тоже не были исключительно жесткими — вопреки расхожему мнению об исключительном радикализме и «эскапизме» странников. Вместе с тем «внутренняя миссия» Русской православной церкви в пореформенную эпоху была довольно своеобразным инструментом конфессионализации, и исследованные Пулькиным миссионерские отчеты (наряду с обширным массивом подобных документов из других регионов) представляют в этом контексте существенный интерес.

Русские религиозные диссиденты, в отличие от своих западных собратьев, никогда не обладали автономной политической властью. У них не было ни своих городов, ни своих государств. В политическом отношении «иерархическая конфессионализация» синодального периода всегда происходила по нередко противоречивым правилам одного и того же игрока — государственного аппарата. Это в существенной степени определило стратегии формирования и репрезентации конфессиональной идентичности (или их отсутствие) практически у всех религиозных диссидентов той эпохи, а также многое в их мировоззрении и практиках.

Религиозные мыслители

Мы вряд ли вправе называть Прокопия Лупкина, Лариона Побирахина, Савелия Капустина, Кондратия Селиванова и других известных нам лидеров низовых религиозных движений XVIII — начала XIX в. богословами в общепринятом смысле этого слова. Их навыки работы с религиозными идеями и текстами в существенной степени подчиняются нормам и правилам устной полемики и герменевтики. Однако вскоре на сцену выходят новые лидеры, начиная с донского есаула Е.Н. Котельникова, автора не дошедшей до нас книги «Начатки с Богом острого серпа в золотом венце» (начало 1820-х гг.)[34]. Здесь индивидуальная и,

34. См. *Пыпин А.Н.* Религиозные движения при Александре I. Пг.: «Огни», 1916. С. 421–458; *Жмакин В.Н.* Ересь есаула Котельникова // Христианское чтение. 1882. № 11–12. С. 739–795.

скажем так, телесная харизма отчасти уступает место текстуальной — перед нами авторы теологических и историософских трактатов. Их текстуальные сообщества, таким образом, приобретают новые конфигурации.

Статья Сергея Петрова «Царствовать со Христом тысячу лет: два пророка русского милленаризма» посвящена взаимоотношениям и полемике лидеров молокан-прыгунов М.Г. Рудометкина (ок. 1818–1877) и еговистов-ильинцев Н.С. Ильина (1809–1890). Как полагает автор, и прыгунство, и еговизм были фактически первыми массовыми хилиастическими движениями в религиозной истории России, возникшими под влиянием идей немецких пиетистов-мистиков, в частности — Иоганна Генриха Юнга-Штиллинга. История богословских споров Ильина и Рудометкина, содержавшихся в заключении сначала в Соловецком, а затем в Суздальском Спасо-Евфимиевском монастырях, интересна, в частности, тем, что показывает проницаемость границ между различными по происхождению и интеллектуальному облику движениями, объединенными при этом милленаристским пафосом: Ильину даже успешно удалось выдать собственные сочинения за письма Рудометкина. Важно, впрочем, и другое: и Рудометкин, и Ильин, в отличие от своих предшественников, пытаются выстроить оригинальные религиозные доктрины, выходящие далеко за пределы аскетических правил, ритуальных норм и экстатических практик. Эта тенденция продолжится и в следующем поколении харизматических лидеров и реформаторов русского сектантства — у духоборческого «вождя» П.В. Веригина, лидера «Нового Израиля» В.С. Лубкова или основателя «Общества образованных молокан» А.С. Проханова. Иногда их учения пытаются интерпретировать преимущественно как следствие «внешних» воздействий: С.А. Иникова, например, полагает, что движение, которое возглавил Веригин, сформировалось благодаря влиянию религиозно-этических идей Л.Н. Толстого и его последователей[35]. Мне, однако, кажется, что в идеях этих «низовых» мыслителей и их сторонников стоит искать не только и не столько следы «пропаганды» элит, но и собственную логику, обусловленную, в том числе, изменением массового отношения к печатному тексту и новыми информационными ка-

35. *Иникова С.А.* Роль «толстовства» и толстовцев в движении кавказских духоборцев 1890-х гг. // Толстовский сб. — 2000: Материалы XXVI междунар. Толстовских чт. Тула, 2000. Ч. 2. С. 50–63; *Она же.* Учение Л.Н. Толстого и «сыны свободы» в Канаде // Религиоведение. 2002. № 3. С. 49–70.

налами, появившимися в эпоху, когда, по выражению Джефри Брукса, «Россия училась читать»[36]. Иными словами, здесь мы также имеем дело с особым медиальным режимом, чьи особенности заслуживают отдельного анализа.

Впрочем, проблема заимствований, проницаемости социальных, культурных и конфессиональных границ здесь тоже важна. На мой взгляд, генезис христовщины, скопчества и «народного протестантизма» в XVIII в. нет особенного смысла объяснять в контексте каких-либо внешних воздействий: все попытки таких интерпретаций не выглядят убедительными (при том, что отдельные заимствования можно проследить и здесь). Однако в следующем столетии, начиная уже с эпохи Александра I, русская религиозная культура претерпевает серьезные изменения и становится более открытой для западных влияний. Особую роль здесь, по всей видимости, играли учения и практики различных протестантских церквей и движений. И глобальные контексты, и эмпирическая история русских религиозных диссидентов XIX — начала XX в. в этом контексте пока что исследованы довольно плохо.

После модернизации

На протяжении всего синодального периода значительная часть русского сектантства была так или иначе связана с аграрной культурой, что, конечно, оказывало существенное влияние на практики повседневной жизни. Правда, уже в христовщине первой половины XVIII в. заметную роль играли городские общины, так что русские религиозные диссиденты с самого начала были по-своему значимым связующим звеном между городом и деревней. Принудительные переселения и ссылки в известной степени консервировали «крестьянский» облик русского сектантства, и это обстоятельство отчасти определило его судьбу в XX в. При этом уже в конце предыдущего столетия заметной частью «неправославного» религиозного ландшафта в России становится баптизм, чье распространение существенно влияет на сложившийся баланс сил между государством, официальным православием и религиозными диссидентами и опять-таки открывает для последних

36. Brooks, J. (1985) *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

нормы и идеи глобального христианства[37]. Распространение западных оккультных и эзотерических практик тоже, по-видимому, оказывало влияние не только на городские элиты. С другой стороны, эмиграция различных групп и общин в конце XIX — начале XX в. (самым заметным здесь был переезд последователей П.В. Веригина в Канаду) тоже представляло собой своеобразную «глобализацию» русского сектантства.

Трансформации религиозного ландшафта в первое десятилетие советского режима до некоторой степени выглядят продолжением процессов начала XX в. Продолжается экспансия евангелического христианства, теперь это уже не только баптисты, но и пятидесятники. Революция и гражданская война, а также правительственная политика в отношении религии вызывали к жизни новые эсхатологические и мессианские движения «истинно православных». Однако дальнейшие государственные репрессии, далеко превзошедшие по масштабам и жесткости все, что происходило с русскими сектантами в синодальный период, уничтожили существенную часть сообществ религиозных диссидентов и их лидеров. Наименее затронутыми и репрессивной правительственной политикой, и советской модернизацией оказались, по всей видимости, закавказские общины духоборцев, молокан и иудействующих.

Постсоветская религиозная мозаика оказалась довольно разнообразной, и наследники старого русского сектантства заняли в ней относительно скромное место. «Извне» их нередко воспринимают как представителей экзотических этнографических групп, чье место в истории христианства не вполне очевидно. Сами они нередко тоже считают свою этническую и религиозную идентичность проблематичной и неоднозначной, поскольку этноконфессиональные категории, сформировавшиеся в странах бывшего СССР, не предоставляют им приемлемой ниши. Вместе с тем их немногочисленные и разрозненные общины все же вряд ли можно полностью исключать из постсоветских и даже глобальных религиозных процессов.

Здесь следует вернуться к проблеме категориального аппарата, которым мы пользуемся для описания и анализа старого русского сектантства. Жесткие классификационные схемы вообще не очень популярны в современных социальных науках, и их при-

37. См.: Coleman, H. (2005) *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929*. Bloomington: Indiana University Press.

менимость в истории «русского религиозного разномыслия» тоже не выглядит особо успешной. Мы видим, что аскетические нормы, ритуальные практики, эсхатологические и теологические идеи, формы идентичности, характерные для русских сектантов XVIII–XIX вв., образуют довольно причудливую мозаику и могут быть описаны в терминах сенсуальных форм, медиальных режимов, моральных сообществ и довольно сложных процессов «низовой» конфессионализации. Это в свою очередь позволяет заключить, что генезис и эволюцию религиозного «инакомыслия» в России синодального периода необходимо анализировать не столько как конфессиональные «инновации» или «девиации», а как неотъемлемую часть истории русского «многославия» в эпоху Нового времени.

Библиография / References

Высоцкий Н.Г. Материалы из истории духоборческой секты. Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1914.

Высоцкий Н.Г. Первый скопческий процесс. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1915.

Дмитриев М.В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 133–152.

Добротворский И. Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань: Университетская типография, 1869.

Жмакин В.Н. Ересь есаула Котельникова // Христианское чтение. 1882. № 11–12. С. 739–795.

Иникова С.А. Роль «толстовства» и толстовцев в движении кавказских духоборцев 1890-х гг. // Толстовский сб. — 2000: Мат-лы XXVI междунар. Толстовских чт. Тула, 2000. Ч. 2. С. 50–63.

Иникова С.А. Учение Л.Н. Толстого и «сыны свободы» в Канаде // Религиоведение. 2002. № 3. С. 49–70.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: «Древлехранилище», 2000.

Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб: Изд. ЕУСПб, 2011.

Мартинович В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015.

Мельников П.И. Тайные секты. Гл. I–IV // Русский вестник. 1868. Т. 75. № 5. С. 5–70.

Нечаев В.В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М.: Типо-лит. Тов. Кушнеров и компания, 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 77–199.

Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. Сообщение Х. Лопарева. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1895.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004.

Петров С.В. Южноамериканский Израиль: Предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. № 3/4. С. 66–88.

Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I. Пг.: «Огни», 1916.

Сергазина К.Т. «Хождение вкруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. М.: РГГУ, 2015.

Собрание постановлений по части раскола. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1858.

Тамбовцева С.Г. Духоборцы XVIII века как текстуальное сообщество: некоторые источники четырех ранних духоборческих псалмов // Русская литература. 2019. № 2. С. 25–37.

Уайт Дж. Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные заметки // Quaestio Rossica. 2016. Т. 4. № 4. С. 177–189.

Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб.: Тип. II Отд. Собств. Его Имп. Вел. Канцелярии, 1845.

Усенко О.Г. Первые донские лжехристы // Архивные документы как источник формирования представлений об истории Отечества. Мат-лы 37-й Всерос. заоч. науч. конф. СПб.: Нестор, 2005. С. 283–286.

Хижая Т.И. Эсхатологическое движение русских иудействующих в конце XIX века // Религия в меняющемся мире. Сб. статей / Отв. ред. М.М. Шахнович. СПб.: Изд. СПбГУ, 2012. С. 244–258.

Хижая Т.И. Явление «сокрытого»: эсхатологический миф русских субботников (XIX — начало XX в.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 1. С. 57–83.

Brooks, J. (1985) *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Clay, E. (1988) "The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina)", *Russian History / Histoire Russe* 15(1): 21–42.

Clay, E. (2012) "Traders, Vagabonds, Incarnate Christs, and Pilgrims: The Religious Network of Danilo Filippov, 1650–1850", in *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance*, pp. 225–239. Turnhout: Brepols.

Coleman, H. (2005) *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929*. Bloomington: Indiana University Press.

Dmitriev, M.V. (2012) "'Pravoslavnaia konfessionalizatsiia' v Vostochnoi Evrope vo vtoroi polovine XVI veka?" ["Orthodox Confessionalization" in Eastern Europe in the second half of the 16th century?], in Drogobits'kii kraeєznavchii zbirnik. Vip. XVI, pp. 133–152. Drogobich: Kolo.

Dobrotvorskii, I. (1869) *Liudi Bozhii. Russkaia sekta tak nazyvaemykh dukhovnykh khristian* [The People of God. Russian sect of so-called spiritual Christians]. Kazan': Universitetskaia tipografiia.

Edelman, M. (2012) "E.P. Thompson and Moral Economies", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 49–66. Oxford: Wiley-Blackwell.

Fassin, D. (2009) "Moral Economies Revisited", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64 (6): 1237–66 [https://www.cairn.info/journal-annales-2009-6-page-1237.htm, accessed on 19.09.2020].

Inikova, S.A. (2000) “Rol’ ‘tolstovstva’ i tolstovtsev v dvizhenii kavkazskikh dukhobortsev 1890-kh gg.” [The Role of “Tolstovstvo” and Tolstovites in the movement of Caucasian Dukhobors in the 1890s], *Tolstovskii sb.-2000: Mat-ly XXVI mezhdunar. Tolstovskikh cht. Ch. 2*, pp.50–63. Tula.

Inikova, S.A. (2002) “Uchenie L.N. Tolstogo i ‘syny svobody’ v Kanade” [The teaching of Leo Tolstoy and “sons of freedom” in Canada], *Religiovedenie* 3: 49–70.

Khizhaia, T.I. (2012) “Eskhatologicheskoe dvizhenie russkikh iudeistvuiushchikh v kontse XIX veka” [Eschatological movement of the Russian Judaizants in the end of XIX century], in M.M. Shakhnovich (ed.) *Religiia v meniaiushchemsia mire. Sb. Statei*, pp. 244–258. SPb.: Izd. SPbGU.

Khizhaia, T.I. (2019) “Iavlenie ‘sokrytogo’: eskhatologicheskii mif russkikh subbotnikov (XIX — nachalo XX v.)” [Revelation of the “hidden”: eschatological myth of the Russian Judaizants (XIX — early XX century)], *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii* 1: 57–83.

Lavrov, A.S. (2000) *Koldovstvo i religiia v Rossii. 1700–1740 gg*. [Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740]. M.: “Drevlekhranilishche’.

Lotz-Heumann, U. (2013) “Confessionalization”, in A. Bamji, G.H. Janssen, M. Laven (eds.) *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, pp. 33–53. Farnham: Ashgate.

L’vov, A.L. (2011) *Sokha i Piatiknizhie: russkie iudeistvuiushchie kak tekstual’noe soobshchestvo* [Plough and the Pentateuch: Russian Judaizants as a Textual Community]. SPb: Izd. EUSPb.

Martinovich, V.A. (2015) *Netraditsionnaia religioznost’: vozniknovenie i migratsiia: Materialy k izucheniiu netraditsionnoi religioznosti. T. 1* [Unconventional religiosity: the emergence and migration: Materials for the study of unconventional religiosity. Vol. 1]. Minsk: Minskaia dukhovnaia akademiia.

Mel’nikov, P.I. (1868) “Tainye sekty. Gl. I–IV” [Secret Sects. Chapter I–IV], Russkii vestnik 75(5): 5–70.

Meyer, B. (2013) “Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium”, in J. Boddy, M. Lambek (eds) *A Companion to the Anthropology of Religion*, pp. 309–326. Oxford: Wiley-Blackwell.

Nechaev, V.V. (1889) “Dela sledstvennye o raskol’nikakh komissii v XVIII v. veke” [Investigative cases about the dissenters in the XVIII century], in *Opisanie dokumentov i bumag, khraniashchikhsia v Moskovskom arkhive Ministerstva iustitsii. Kn. 6. Otd. II,* pp. 77–199. M.: Tipo-lit. Tov. Kushnerov i kompaniia, 1889.

Otrazitel’noe pisanie o novoizobretennom puti samoubiistvennykh smertei. Vnov’ naidennyi staroobriadcheskii traktat protiv samosozhzheniia 1691 goda. Soobshchenie Kh. Lopareva [A Reflective Writing about a Newly Invented Path of Suicide. Newly found Old Believer treatise against self-immolation in 1691. Publication by H. Loparev.] (1895). SPb.: Tip. I. N. Skorokhodova.

Panchenko, A.A. (2004) *Khristovshchina i skopchestvo: fol’klor i traditsionnaia kul’tura russkikh misticheskikh sekt* [Khristovshchina and Skopchestvo: folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. M.: OGI.

Petrov, S.V. (2010) “Iuzhnoamerikanskii Izrail’: Predvaritel’nye rezul’taty polevykh issledovanii v russkoi kolonii San-Khav’er v Urugvae” [South American Israel: Preliminary results of field research in the Russian colony San Javier in Uruguay], *Religiovedcheskie issledovaniia* ¾: 66–88.

Pypin, A.N. (1916) *Religioznye dvizheniia pri Aleksandre I* [Religious movements under Alexander I]. Pg.: “Ogni”.

Sergazina, K.T. (2015) *“Khozhdenie vkrug”: Ritual’naia praktika pervykh obshchin khristoverov* [“Walk around”: Ritual practice of the first Christ Faith communities]. M.: RGGU.

Sobranie postanovlenii po chasti raskola [Collection of decrees on the schism] (1858). SPb.: Tip. Ministerstva vnutrennikh del.

Tambovtseva, S.G. (2019) “Dukhobortsy XVIII veka kak tekstual’noe soobshchestvo: nekotorye istochniki chetyrekh rannikh dukhoborcheskikh psalmov” [Dukhobortsy of the 18th century as a textual community: some sources of four early Dukhobor psalms], *Russkaia literatura* 2: 25–37.

Taussig, M. (1980) *The Devil and Commodity: Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Ulozhenie o nakazaniiakh ugolovnykh i ispravitel’nykh [The criminal and correctional code] (1845). SPb.: Tip. II Otd. Sobstv. Ego Imp. Vel. Kantseliarii.

Usenko, O.G. (2005) “Pervye donskie lzhekhristy” [First Don pseudo-Christs], in *Arkhivnye dokumenty kak istochnik formirovaniia predstavlenii ob istorii Otechestva. Matly 37-i Vseros. zaoch. nauch. konf*, pp. 283–286. SPb.: Nestor.

Vysotskii, N.G. (1914) *Materialy iz istorii dukhoborcheskoi sekty* [Materials from the history of the Dukhobor sect]. Sergiev Posad: Tip. I. I. Ivanova.

Vysotskii, N.G. (1915) *Pervyi skopcheskii protsess* [The First Process of the Castrates]. M.: Pechatnia A. I. Snegirevoi.

White, J. (2016) “Edinoverie i kontseptsiia konfessionalizatsii: diskursivnye zametki” [*Edinoverie* and the Concept of Confessionalisation: Discursive Remarks], *Quaestio Rossica* 4(4): 177–189.

Zhmakin, V.N. (1882) “Eres’ esaula Kotel’nikova” [Heresy of esaul Kotelnikov], *Khristianskoe chtenie* 11–12: 739–795.

Zhuk, S.I. (2004) *Russia’s Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917*. Baltimore, MD.: The Johns Hopkins University Press.