Андрей Берман

Начальная история христовщины: от экстатического движения к конфессионализации секты

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-3-38-62

Andrey Berman

The Early History of the *Hristovschina*: From an Ecstatic Movement to a Confessionalized Sect

Andrey Berman — I. Yakovlev Chuvash State Pedagogical University (Cheboksary, Russia). galba@rambler.ru

This article considers the emergence of the sect of Khlysty. Sources that were not previously used in the study of this movement (investigative documents of Streltsy riots, the case of queen Evdokia, Major Glebov and others) allow a better reconstruction of the environment in which the shaping of the movement took place, its structure and early history. The author shows the stages of this formative process: the emergence of ecstatic and prophetic practices among the radical Old Believers in the "Vyaznikovsky forests"; the transfer of the center of the early movement to Moscow and the formation of the Moscow Khlyst community in connection with the Streltsy riots; emergence of the Khlysty sect; competition between various Khlysty communities and the identification of their local cult centers. The article also highlights the role of different leaders in the history of the sect, the use of extasis in the practice of self-immolations, the role of eschatological ideas in the teachings of Hristovschina, and the similarity of Khlysty's sect and Old Believers of Netovshchina community.

Keywords: Russia, religion, sects, the sect of Khlysty, Old Believers, the Streltsy riots, confessionalization, seventeenth century, eighteenth century.

Берман А. Начальная история христовщины: от экстатического движения к конфессионализации секты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(3). С. 38–62.

Berman, Andrey (2020) "The Early History of the *Hristovschina*: From an Ecstatic Movement to a Confessionalized Sect", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(3): 38–62.

Экстатические и пророческие практики в раннем радикальном старообрядчестве

В ИСТОРИЧЕСКОЙ литературе со времен Реутского[1] и Мельникова-Печерского[2] утвердилось мнение о генетической связи хлыстовщины и старца Капитона. Насколько позволяют судить сохранившиеся источники, Капитон практиковал экстремальные формы аскезы и придерживался крайних эсхатологических взглядов. На мой взгляд, несмотря на всю экстремальность аскетической практики Капитона, она все же не выходит за рамки православной монашеской традиции. Довольно быстро фигура старца Капитона символизируется обеими сторонами церковного раскола: власти объявляют радикальных староверов учениками Капитона, и сами староверы с этим соглашаются и записывают старца в число своих предшественников. На самом деле и те, и другие действовали в рамках одной и той же объяснительной модели. Начальство любой социальный протест понимало как своеобразное «заражение» и стремилось непременно отыскать источник «инфекции», но и противоположная сторона тоже нуждалось в авторитетном родоначальнике своего движения. Таким образом, уже к концу XVII в. старец Капитон потерял черты реального исторического лица, а название «капитоновщины» стало нарицательным именем для самых разнообразных групп религиозных диссидентов.

Историографическая традиция ставит в одни ряд раннее сектантство и практику самосожжения. По-видимому, эта традиция восходит к посланиям митрополита Сибирского Игнатия (Римского-Корсакова) и инока Евфросина.

Евфросин, описывая ситуацию в старообрядчестве, выделяет несколько течений, которые, по его мнению, только по названию могут считаться старообрядческими, а на деле вводят новые ереси:

> Егда же время вознесеся в долготу и гонение распростреся в широту, бысть возмущение и между гонимыми не мало, но в различныя

1. *Реутский Н.В.* Люди Божьи и скопцы. М.: Тип. Грачева, 1872. С. 9–12.
2. *Мельников П.И.* Тайные секты. Полн. собр. соч. СПб.: Изд-е Т-ва А.Ф. Маркс, 1909. Т. 6. 267–270.

> толки разсекоша себе сами, и от сея в сию уклонитись начаша;[3]. [...] Смотрим же еще: сии мнящиися староверцы на колика разсекошася, едини точию похвалны, овы же средний, друзии же злейши. Павловцы-иконоборцы, проклятыи поганцы, и есть и будут и бусорманы, а не християне. Костромичи-лжехристовцы мерзостнее и проклятее, да никто от християн дерзнет их врагов християнами звати; не поповщина ж лжае их злобою: Христа бо нарицають, столке отъ тайны его отбегают, а во инех же своих хулениих приближаются ко обоим. В сей бо непоповшине саможжение возниче; иконоборцы же и лжехристовцы бегают сих; две части презлейше, а и третия не добра...[4]

Таким образом, инок Евфросин свидетельствует, что на Верхней и Средней Волге образовалась своеобразная религиозная среда, идеологическим «фоном» которой стал социальный и религиозный нигилизм, аномия, если использовать термин Дюркгейма. При этом формы этой аномии были различными: от отрицания спасительной ценности церковных таинств до самосожжения.

Евфросин разделяет последователей Козьмы Медведевского, видимо одного из основателей нетовщины, павловцев-иконоборцев и костромичей-лжехристовцев. Очевидно, что общим местом всех этих течений раннего староверия было отрицание церковной иерархии и церковных таинств. Писавший несколько позднее Василий Флоров, сам бывший старообрядец, сообщает, что нетовщина считала, что «святого причастия несть истинного от 7-го вселенского собора, — взято все на небо»[5], то есть отрицала не только никоновские реформы, но и всю христианскую историю с VIII века. Собственно, из представления о том, что в этом мире больше нет никаких средств спасения должны были последовать два логических вывода: или самим отправиться в Царство Небесное путем самосожжения, или свести каким-то способом Царство на землю.

Общим местом источников является указание на то, что участники «гарей» находились в измененных состояниях сознания.

3. *Лопарев Х.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. СПб: Тип. И.Н. Скороходова, 1895. С. 9.
4. Там же. С. 97.
5. *Флоров В.* Обличение на раскольников, сочиненное Василием Флоровым. Изд. Н. Субботин. М.: Тип. Лисснера и Ю. Роглана, 1894. С. 25.

Митрополит Игнатий описывает обряд причащения изюмом «подрешетников» и указывает, что после этого причащения происходит помрачение рассудка и причастники начинают сами стремиться к самоубийству:

> Егда же того их волхованного общения ягод аще бы кто вкусил, абие тако желательне смерть себе будет радети, аще самосожжением, или удавлением, или утоплением, яко во исступлении истинного разума[6].

Подобные рассказы можно было бы отнести к фантазии корреспондентов или к формирующемуся фольклорному сюжету, каковым они действительно стали, но, тем не менее, есть все основания считать, что техники религиозного экстаза играли определенную роль в этих самоубийствах. Тот же инок Евфросин упоминает, что при пошехонском проповеднике самоубийств попе Семене был некий мужик Семен:

> пророк и духодейственной столп, о самосожженных их страдалцохъ радостной им возвестителъ, егда он бывает посещен, то духом ударяем о землю поражен и во изступлении полежав, извещение видит и востав от поражения, благовестие кажет[7].

Очевидно сходство практики этого пророка с позднейшими хлыстовскими радениями. Упоминает Евфросин, что и костромские «лжехристомужи» «молятся духом, перестанет от молитвы, ано едва дух свой в себе видят»[8], то есть их практика молитвы тоже была связана с экстатическими состояниями. Первый публикатор «Отразительного писания» Евфросина, Хрисанф Лопарев, отмечает, что проповедь самосожжений могла происходить в виде стихотворной речи:

> таким способом учители огненной смерти имели в виду наиболее подействовать на своих слушателей:

6. *Игнатий, митр. Сибирский и Тобольский*. Три окружных послания. Рукопись. НИОР РГБ, Ф. 557, Шифр. хр. 557-46, Л. 50.
7. *Лопарев Х.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. С. 49.
8. Там же. С. 10.

> Елицы есте добрии, яко же вы, возлюбите
> Себе и спасение свое со женами и з детми в царство теките;
> Полно вам плутати
> И попом окуп давати;
> Скорым путем
> Да в царство совсем[9].

Исследовательница массовых самосожжений Екатерина Романова указывает, что у инока Евфросина речь идет о двух типах пророческих практик.

> В первом случае визионером оказывался сам проповедующий огненную смерть. Его видения, как правило, были вызваны состоянием экстаза, они либо сопровождались «автоматической речью во время "действия духа"», суть которой сводилась к призывам к самоубийству, либо пересказывались по возвращении прорицателя в обычное состояние. Другой тип соответствует традиционной практике видений, или «обмираний», сюжет которых связан с посещением визионером загробного мира, иногда в сопровождении ангелов[10].

Е. Романова считает, что экстатические практики в среде старообрядцев-самосожженцев не прижились, так как они напоминали такое известное в простонародной среде явление, как кликушество. По мнению исследовательницы, для большинства проповедников и для их аудитории подобные приемы были недопустимы потому, что с точки зрения и церковнослужителей, и крестьян голосом кликуши говорят демоны[11]. На мой взгляд, сама по себе связь кликушества и экстатических пророчеств является дискуссионным вопросом. Можно отметить, что в Священном Писании и в церковных песнопениях имеется достаточно сюжетов, которые могут служить оправданием экстатических практик, что, кстати сказать, прекрасно осознавалось хлыстами и неоднократно использовалось в миссионерских целях. Что касается кликуше-

9. Там же. С. 068.
10. *Романова Е.В.* Массовые самосожжения в старообрядчестве (XVII—XIX века): практика и догматика. Специальность: 07.00.07 — этнография, этнология, антропология. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб, 2005. С. 136–137.
11. Там же. С. 138. См. так же: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004. С. 116–118.

ства, то, насколько мне известно, и сами «одержимые», и зрители прекрасно осознавали с какого рода «духом» они имеют дело. В этой среде опыт «различения духов» был достаточно богатым. К тому же на кликуш «дух» сходил без их собственного участия, тогда так у христововеров эти «схождения» были результатом довольно интенсивных усилий. Между тем Евфросин специально отмечает, что «лжехристовцы» и «иконоборцы» не прибегают к самосожжениям: «В сей бо непоповшине саможжение возниче; иконоборцы же и лжехристовцы бегают сих»[12]. На мой взгляд, в среде «духомольцев» произошла замена ритуального самоубийства ритуалом радений, или, наоборот, самосожжение можно рассматривать как своеобразное огненное радение. В любом случае, функционально обе практики очень близки по своей цели: достигнуть Царства Небесного.

Сочинение Евфросина проливает свет и на известный в поздней хлыстовской легенде о Даниле Филипповиче сюжет о том, что Данила сложил в куль старые книги и утопил в Волге. Евфросин рассказывает о Емельяне Иванове, одном из лидеров Палеостровской гари, который хотел сжечь вместе с людьми иконы и книги.

> О книгах же Емельяну говорили верныя, кои не потакают гореть, <...>: на что де книги да иконы жещи? И он ответова: иконы де мы избавим от еретической службы и от никониянсково ругу, а по книгам де после нас кому по них чести?[13]

Возможно, что и Данила действовал из тех же соображений, тем более что сожжение и утопление в воде издавна использовались для захоронения вышедших из употребления священных предметов, как своеобразная христианская гениза.

Христовщина как старообрядческий толк

Насколько позволяют судить опубликованные источники, ранняя христовщина придерживалась старого обряда, но, для видимости, практиковала участие в официальной церковной службе. В первом следственном деле о христовщине 1717 г. мотив необходимости для спасения души креститься двоеперстно прослеживается

12. *Лопарев Х.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. С. 97.

13. Там же. С. 32.

устойчиво и достаточно четко. Проповедь двоеперстия, по-видимому, была важной частью учения Никиты Сахарникова и Прокопия Лупкина. Задержанный во время собрания Еремей Бурдаев показал на допросе:

> Да в прошлом 1716-м году о празнике Покрова Богородицы был де он, Еремей, вдругоряд з женою и с детьми у оного Никиты Сахарникова. И он, Никита, учил де ево, Еремея, креститься слагая у руки двемя персты а не тремя, и в церковь ходить, и Святых тайн причащаться велел[14].

Другой фигурант дела, Иван Васильев Бардин, также говорил о том, что Сахарников учил его креститься двоеперстно:

> И оной Никита учил де ево, Ивана, крестное знамение полагать на себя также складывая его руки первой перст с последними двема, а первой два перста с первым перстом слагая креститса невелел и говорил — «Ето де не правой крест[15].

Тот же самый мотив многократно упоминается и в период работы следственной комиссии 1733–1739 гг. Старец московского Чудова монастыря Иоасаф Семенов показал на следствии, что двоеперстию научился от умершего крестьянина вотчины Новодевичьего монастыря, двоюродного брата старицы Настасьи Карповой (впоследствии казненной) Алексея Трофимова:

> он, Иоасаф перед святыми иконами молился триперстным сложением; и Трофимов де говорил ему, чтоб он крест полагал на себя двуперстным сложением и творил бы молитву: Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй нас, понеже де в древних годех святые отцы також чинили и тем спасение себе получили[16].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что ранняя христовщина, очевидно, считала официальное благочестие, зримым

14. Clay, J. Eugene. (1985) "God's people in the early eighteenth century: The Uglich affair of 1717", *Cahiers du monde russe et soviétique* 26(1): 106.
15. Ibid. p. 115
16. *Чистович И.А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1887 год. Книга вторая. М.: Университетская типография (М. Каткова), 1887. С. 15.

символом которого было троеперстие, по меньшей мере недостаточным для спасения души и отступлением от того благочестия, которое «в древних годех святые отцы чинили и тем спасение получили». Свои собственные собрания хлысты ставили выше церковных служб. На мой взгляд, хлысты попросту не придавали официальной церковности никакого религиозного значения. Об этом свидетельствует, например, сознательное утаивание от духовников своего участия в сектантских собраниях, что является тяжким грехом с точки зрения официального церковного учения. То есть сектанты ни во что не ставили таинство исповеди. По словам крестьянина Степана Крашенинникова,

> он Степан, бывал на исповеди у отца своего духовного церкви Преображения Господня, что в Москве близь Тележного ряду, вмянуетца на Песках, у попа Григорья Максимова и об оном де злодеянии оному отцу своему духовному по запрещению старицы Настасьи не сказывал, понеже де он, Степан, чтоб о помянутом не сказывать, по приказу оной Настасьи ко кресту прикладывался; и в том де своем непокаянии и Святых Христовых Таин он, Степан, приобщался[17].

С точки зрения церковного учения, Крашенинников сознательно совершал тяжкий грех, обманывая попа на исповеди, да еще и причащаясь. Это рассматривалось как осквернение двух таинств: исповеди и причащения. Мотив обмана на исповеди как сознательной религиозной практики не раз встречается в период следствия 1733–1739 гг. и на всем протяжении истории христовщины. Первое следственное дело о христовщине прямо говорит о лицемерном участии сектантов в церковной службе: «а в церковь де ходить велят и приимать святыя тайны ради лица»[18].

Важную роль в религиозной идеологии ранней христовщины играли эсхатологические воззрения, особенно мотив царя-антихриста, который явно присутствует в нарративе, зафиксированном в первом следственном деле о хлыстовщине 1717 г.:

> Ныне де у нас последнии времяна. Народился де антихрист от старичья роду и вооружится и станет царю белому помочи давать и пойдет под Царьград как де возмет Царьград. И тогда назовется

17. Там же. С. 21.

18. Clay, J. “God’s people in the early eighteenth century: The Uglich affair of 1717”, p. 104

> де богом. И нынеча де он живет в Санкт Питербурхе. И Санкт Питербурх запустеет де также как и Содом Гомор[19].

Фигуранты дела всячески старались откреститься от авторства этого текста (в тексте очевидным образом присутствует состав «слова и дела государева»), сваливая вину друг на друга и, в конечном счете, на отсутствовавшего в момент следствия некоего батрака Ивана Васильева. Однако эта защитная стратегия не должна вводить в заблуждение, я не вижу оснований для того, чтобы сомневаться в бытовании этого текста в среде сектантов. Собственно, пророчество о том, что «Петербургу быть пусту», восходит к епископу Досифею (Глебову), который якобы получал откровения от икон святых угодников и непосредственно царевича Димитрия Угличского. В связи с Досифеем и было открыто первое дело о хлыстовщине 1717 г., в епархии которого долгое время протекала деятельность первых хлыстовских общин. Досифей был привлечен к следствию о любовной связи бывшей царицы Евдокии Лопухиной и майора Степана Глебова. Досифей занимался пророчествами, предсказывая царице возвращение ко двору и воцарение ее сына, Алексея Петровича. По указу Петра ростовского епископа лишили сана и жестоко казнили через колесование [20]. Как показал на следствии царевич Алексей Петрович,

> не доехав Либоу, встретилась мне царевна Марья Алексеевна, и взяв меня к себе в карету, (...) сказывала, что Питербурх не устоит за нами: «Быть-де ему пусту; многие-де о сем говорят»[21].

Сама царевна Мария Алексеевна призналась, что «о пророчествах слышала от бывшего епископа Досифея, что ныне расстрига Демид»[22]. И.М. Снегирев прямо считал, что епископ Досифей был

19. Ibid, p. 107.

20. *Ефимов С.В.* Московская трагедия (из истории политической борьбы при Петре I) // Россия XXI. 1997. № 1. С. 160–189. [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARX-IV/1997/efimov_01_97.htm, доступ 17.08.2019].

21. *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого. Т. 6. Царевич Алексей. СПб.: Тип. II-го Отделения Собств. Его Имп. Вел. Канц., 1859. С. 167–168.

22. Манифест, или Объявление, которое чтено в Столовой палате при освященном соборе и его царского пресветлого величества при министрах и прочих духовного и гражданского чина людях, лета 1718-го марта в 5-й день. Рукописная копия издания: СПб., 1718. С. 23 // Электронная библиотека «Научное наследие России». [http://books.e-heritage.ru/book/10090563, доступ от 17.08.2019].

связан с хлыстами[23]. Сходство пророчества Досифея и хлыстовского пророчества о Петербурге впечатляет, но я думаю, что его следует объяснять единством среды бытования, хотя, как говорится, вопросы остаются. Например, не близостью ли Досифея и христовщины следует объяснять тот факт, что в 1717 г. Лупкин «со товарищи» не был отправлен в Преображенский приказ, а отпущен за взятку. При чтении материалов дела создается впечатление, что следствие велось очень формально, особенно если учесть, что хлыстовские пророчества несомненно образовывали состав государственного преступления, и сравнить с процедурой расследования по аналогичным делам.

Таким образом, на основании источников можно сделать обоснованный вывод о том, что ранняя христовщина, находясь в оппозиции как к государственной власти, так и официальной церкви, практикуя двоеперстие и альтернативные религиозные собрания, в то же время стремилась использовать прицерковную среду для выживания и трансляции своего учения. В этом отношении христовщина обнаруживает значительное сходство со старообрядческим «спасовым согласием», или нетовщиной.

А.И. Мальцев, исследовавший взаимоотношения беспоповских старообрядческих согласий, замечает, что «история спасова согласия до сих пор остается практически неизученной»[24]. Как и все бесоповцы, спасовцы считали, что в мир пришел антихрист, как духовно, так и чувственно, и что правильное священство исчезло. Соответственно, никакие таинства, особенно причащение, в создавшихся условиях невозможны. Главным отличием спасовцев от других согласий было то, что и таинство крещения они считали невозможным[25]. Спасовцы крестили детей и венчали браки в «великороссийской» церкви, но при этом не придавали «никонианским» таинствам никакого религиозного значения: «хоть и сатана [крестит], да в ризах, а не простой мужик»[26].

23. *Снегирев И.* Основатели секты «людей божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862, июль. С. 325.

24. *Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск: ИД «Сова», 2006. С. 409.

25. Там же.

26. Ageeva, E.A. et Robson, Roy R. et Smiljanskaja, E.B. (1997) «Старообрядцы спасовцы: Пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия», *Revue des études slaves*, tome 69, fascicule 1–2: Vieux-croyants et sectes russes du XVIIe siècle à nos jours: 103.

На законный вопрос о том, как спасаться христианам в царстве антихриста, без священников и даже без таинства крещения спасовцы отвечали:

> Коль паче ныне, в небытность священников, аще кто по Истинному Богу Господу нашему Исусу Христу от прелести обратится с покаянием, что возъбранит на некрещеных вашим крещением Духу Святому снити, и очистити от скверны, и освятити»?

Крещение водой заменяется крещением духом: «еже есть от Христа даемое Духом Святым крещение невидимое[27]. При отсутствии «правильного» священства таинства заменяются только крестным знамением и молитвой Иисусовой:

> Тем же крестное знамение и призываемое в молитве имя Христово ныне нам наипаче тайна вместо тайны крещения водою. <...> Нам ныне паче должно есть веровати и уповати на крестное знамение и на призываемое имя Господа нашего Исуса Христа, Сына Божия. Аще и некрещени есмы, но всячески получим от Него благодать с призыванием имени Исусова и спасемся[28].

То есть из всего культа остается только двоеперстное крестное знамение и призывание имени Иисуса в молитве. Здесь можно вспомнить, какое значение в ранней христовщине придавалось Иисусовой молитве и двоеперстию. Как и хлысты, представители нетовщины чуждались каких-либо увеселений и не употребляли ничего хмельного, даже дрожжевой хлеб, приготовленный на закваске[29]. До 1840-х гг. священники официальной церкви даже не знали толком, с кем имеют дело: со старообрядцами или с «нерадивыми» православными[30]. Тем не менее, при почти идентичности взглядов спасова согласия и ранней христовщины на таинства все же у спасовцев не фиксируется религиозное самозванчество или обряды радений.

27. *Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. С. 415.

28. Там же. С. 416.

29. Ageeva, E.A. et Robson, Roy R. et Smiljanskaja, E.B. «Старообрядцы спасовцы», p. 104.

30. Ibid.

Хлыстовщина и стрелецкие бунты

В делах первой следственной комиссии о хлыстовщине 1733–1739 гг. имеется показание Семена Мелескина, со слов Прокопия Лупкина,

> что был в Москве купецкой человек Иван Суслов и жил де близ Донского монастыря и учение де у него было изрядное и многие де сборища у него бывали и слыхал же де он, Мелескин, в согласии своем (т.е. в своей религиозной общине), что согласные со оным Сусловым живали в Москве в Кудриной слободе[31].

Кудрина слобода издавна была местом постоянной дислокации стрелецкого полка Венедикта Батурина, того самого полка, в котором служил Прокопий Лупкин[32]. Исходя из этого, правомерно предположить следующее: Лупкин познакомился с Сусловым во время своей военной службы; сам Суслов мог иметь отношение к службе в стрелецком войске.

В полке, в котором проходила служба Лупкина, и возможно, Суслова, со времен стрелецкого бунта 1682 г. отмечались оппозиционные правительству настроения: стрельцы сместили своего полковника Никиту Борисова и полк возглавил Семен Резанов. Завершающим этапом стрелецкого бунта 1682 г. была Хованщина, одним из лозунгов которой было возвращение к старой вере. Бунт сопровождался активизацией старообрядческих лидеров, которые перебрались в Москву из заволжских скитов и проповедовали в стрелецких полках. В 1689 г. командир полка С.Ю. Резанов единственный из стрелецких полковников открыто присоединился к заговору Ф. Шакловитого против Петра I[33]. В 1697 г. отстраненный от командования полком после неудачного первого Азовского похода Борис Батурин оказался причастным к заговору Ивана Циклера, за спиной которого стояла старая московская знать, желавшая возврата к старым порядкам. Как показывает исследование Н.Б. Голиковой, главой заговора был боярин Алексей Прокофьевич Соковнин. Брат знаменитой боярыни Морозовой, был, по словам А. Матвеева, «потаенный великой капитон-

31. *Чистович И.А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 39.

32. *Романов М.Ю.* Стрельцы московские. М.: Гос. публ. ист. библиотека России, 2004. С. 240–244.

33. Там же. С. 242–243.

ской ереси раскольник, издревле по своей фамилии»[34]. Соковнин решил устранить Петра руками стрельцов и в качестве орудия своего замысла выбрал полковника Ивана Циклера. Целью заговора была замена царя из семейства Нарышкиных на другого, более лояльного Милославским. Причем предлагались кандидатуры совсем «худородные». То есть сама фигура царя была совсем не важна, важно было лишь то, чтобы он был «правильным», соответствующим ожиданиям заговорщиков. Именно «правильность» сообщала фигуре царя необходимую легитимность и прилагавшуюся к ней сакральность. Другими словами, Соковнин и Циклер хотели действительно «подменить» царя. Рассмотрение подробностей заговора Циклера не входит в задачу этой работы, однако можно только указать на одно обстоятельство, касающееся нашей темы. К следствию был привлечен бывший командир полка Б.М. Батурин. Батурин показал на следствии, что в полку, в котором служил Лупкин, был популярен некий юродивый Юрка Бажевольный, предсказывавший стрельцам судьбу: что настанет время, «когда за стрельцами деньги станут носить шапками, но они не захотят их брать». По другим данным это был юродивый стрелец Савка Степанов, сосланный еще при Алексее Михайловиче «в Дауры». Уменьшение жалования стрельцам при Петре и Азовские походы плохо сказались на жизни юродивого, который ходил и жаловался: «Теперь де Юрке нихто денешки и кафтана не дает, а станут де деньги и на улице валятца, да нихто их брать не станет». Этот Юрка, показал Батурин, предсказывал стрельцам службу и пожары[35]. Так или иначе, материалы дела Циклера показывают, что пророчества были частью повседневной жизни полка, а также, что существовала связь батуринского полка с боярско-старообрядческой оппозицией Петру I.

Положение и благосостояние служилых людей полностью обусловлены службой, которая в условиях формирующегося абсолютизма зависит от первого лица в государстве. В отличие от крестьян служилые люди не могут решить эти проблемы путем побега, так как их социальный интерес неразрывно связан с государством. В создавшихся условиях ситуация «правильного царства» переносится в сферу идеального, в сферу религиозной фантазии.

34. *Голикова Н.Б.* Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1957. С. 91.

35. Там же. С. 97.

Е.Н. Трефилов, рассматривая представления московских стрельцов о царской власти в годы, предшествующие стрелецкому бунту 1698 г., приходит к выводу, что эти представления «сочетали в себе ярко выраженный рационализм с благоговейным почтением к монаршим особам»[36]. То есть стрельцы осознавали, что их социальное благополучие зависит от благорасположения правителя к стрелецкому войску, причем это благорасположение можно как заслужить хорошей службой, так и навязать правителю силой.

С началом Северной войны стрелецкие полки были расформированы, само стрелецкое сословие ликвидировано. В течение короткого времени социальный статус бывших стрельцов существенно понизился до уровня тяглых людей. С точки зрения людей, которые служили государству верой и правдой, это было совершенно несправедливо и нерационально. Привычная картина мира стрельцов оказалась полностью разрушенной, можно сказать, что наступил конец света в отдельном сословии. В этой ситуации объяснение событий при помощи концепции «царя-антихриста» и «подмены царя» могло выглядеть вполне разумно. Со стрельцами были солидарны и представители дворянства, распространявшие слухи о «подменном царе». К.В. Чистов приводит слова костромского помещика Василия Аристова, привлеченного за «непристойные слова»:

> Это-де нам какой царь, он-де не царь, взят с Кокуя. А наш-де царь в забвении в немецком государстве. Видишь-де, живет все по-немецки и бояр много казнил, и стрельцов много побил, а набрал все дрязгу, холопья в солдаты. А стрельцы-де были воины [37].

Тема «царя-антихриста», которая явно присутствует в приведенном выше нарративе о запустении Петербурга, вполне соответствует положению, в котором оказались лидеры формирующийся хлыстовщины Суслов и Лупкин. Социально-утопическая идея замены «неправильного» царя на «правильного», которая высказывалась участниками стрелецких бунтов и заговоров, при неблагоприятном исходе дела могла быть перенесена в сферу религиозного сознания и уже по религиозной логике воплощена в жизнь. Сакрализация

36. *Трефилов Е.Н.* Представления о царской власти участников народных бунтов петровского времени: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. РГГУ. М., 2010. С. 11.

37. *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. С. 132.

фигуры правителя, характерная для русской православной культуры, в этом случае должна была принять форму религиозно-политического самозванства. Однако такое самозванство могло сработать только тогда, когда действительный царь будет религиозно дискредитирован, его сакральность станет отрицательной. Объявление Петра I антихристом создавало условие для появления «настоящего» царя в сектантской среде. Для XVIII в., в контексте обожествления фигуры императора, появление сектантских «христов» было вполне закономерным. Религиозное самозванство Суслова и Лупкина можно считать особой функцией самозванства политического.

Таким образом, стрелецкие бунты приводят к образованию радикальной старообрядческой общины в Москве, которая трансформировалась в хлыстовскую общину к началу XVIII в.

Конфессионализация хлыстовщины

Под конфессионализацией понимают процессы, проходившие в Европе в XVI — XVIII вв., которые привели к установлению принципа «чья власть — того и религия», с одной стороны, и к формированию главных европейских конфессий, протестантизма (в результате Реформации) и католицизма (в результате Контрреформации) — с другой. Европейская конфессионализация, на мой взгляд, неразрывно связана со становлением торгового капитализма и его важнейшего инструмента — регулярного абсолютистского государства. Собственно, установление государственной монополии на религию мало чем отличалось от торговой монополии и, кроме того, создавало капиталистической конкуренции эффективное идеологическое обеспечение. Если говорить о чисто религиозной сфере, то здесь основным содержанием конфессионализации становится установление границ между конкурирующими религиозными общинами. И здесь используются различные средства — от разного рода символических текстов до непосредственного насилия. Во внутренней политике государств торжество принципа «чья власть — того и религия» способствовало, кроме всего, переходу от рыхлой средневековой «системы личных связей» к простой и понятной сословной стратификации, причем принадлежность к привилегированному сословию маркировалось, зачастую, принадлежностью к «господствующему исповеданию»[38].

38. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. С. 65–66.

В отличие от Европы конфессионализация российских религиозных традиций[39] (официально-православной, старообрядческой и сектантской) пришлась на первую четверть XVIII в. и оказалась незавершенной. Причина тому, прежде всего — отсутствие старообрядческих и сектантских государств, которые могли бы оказывать давление на официально-православное государство и осуществлять социальный контроль своих адептов при помощи принуждения. Зеркальным отражением сложившейся ситуации стало и то, что официальное православие тоже не смогло завершить свою конфессионализацию, даже, быть может, в большей степени, чем старообрядчество и сектантство. Едва ли не основным маркером принадлежности к официальному православию становится административная фиксация в исповедных книгах. На уровне благочестия и тем более доктрины православие до сего дня осталось слабо специализированным религиозным сообществом, в котором преобладает обыденная религиозность, то есть религиозные практики занимают место досуга. Напротив, старообрядцы и особенно сектанты представляли собой высокоспециализированные религиозные культуры. Социализация человека как старовера происходила не просто путем усвоения обрядности, но еще и систематического подчеркивания различий с официальным православием вплоть до запретов общения в быту. Еще более специализированной была религиозность христововеров, которую можно назвать экстремальной. Говоря об экстремальной религиозности, я имею в виду интенсивность религиозной деятельности, которая может быть измерена количеством времени, которое человек посвящает религиозным практикам. При экстремальной религиозности религиозная практика становится основной деятельностью человека. Экстремальная религиозность — это тогда, когда все время занято религиозной практикой, даже труд рассматривается как часть религиозной практики. Досуг как таковой отсутствует.

В процессе формирования религиозной культуры хлыстов можно выделить несколько важных моментов: деятельность Прокопия Лупкина, территориальное распространение хлыстовщины, гонения 1730-х — 1750-х гг. (следственные комиссии) и, наконец, образование культового центра в Москве, в Мещанской слободе у Сухаревой башни.

39. Лавров предлагает использовать термин «религиозные культуры». См.: *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. С. 40.

Сектантская мифология, зафиксированная в ходе следствия в 30-х гг. XIX в., возводит свою историю к двум персонажам — Даниле Филипповичу, который провозгласил себя Саваофом, которому приписывается создание свода хлыстовских заповедей по образцу библейского Декалога, и Ивану Тимофеевичу Суслову, который почитался как воплощение Христа. О первом персонаже не сохранилось каких-либо современных источников. Самое раннее упоминание о Даниле Филипповиче — это дело 1747 г. о содержании «некоего богомерзкого суеверия» крестьянкой деревни Старой Анной Степановой, которое вели Костромская духовная консистория и Костромская провинциальная канцелярия[40]. Анна Степанова считалась внучкой Данилы Филипповича, которого считали сыном божьим, она соорудила над его могилой часовню и почиталась местными сектантами за богородицу. В хлыстовском предании, записанном следователями в 1837 г., статус Данилы Филипповича повышается до Саваофа.

Об Иване Суслове известно тоже немного, его имя несколько раз упоминается в материалах следственной комиссии 1733–1739 гг. Из этого дела можно сделать вывод, что Иван Суслов жил в Москве в начале XVIII столетия около Донского монастыря; занимался торговлей; основная часть последователей Суслова локально проживала в Кудриной слободе. В предании 1837 г. Иван Суслов предстает воплощенным христом, сыном Саваофа Данилы Филипповича.

В XIX в. предания об основателях секты пытались прямолинейно рассматривать как биографические документы. Однако по своему функциональному назначению эти предания представляют собой нарративы об основателях религиозной общины, т. е. агиографические легенды, которые подчинены закономерностям, характерным для этого жанра. Агиографический текст непосредственно связан с определенным культом, вернее локусом конкретного культа, и предназначен для идеологического обоснования данного культового места[41]. Предания о Даниле Филипповиче и Суслове имели задачу выделить в качестве культового центра московскую общи-

40. Clay, J. Eugene (2012) "Traders, Vagabonds, Incarnate Christs, and Pilgrims: The Religious Network of Danilo Filippov, 1650–1850", in A. Scott, C. Kosso (ed.) *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance*, pp. 225–239. Arizona Studies in the Middle Ages and Renaissance. Turnhout: Brepols; *Дедов А.С.* Христы и богородицы христоверов: ритуальная роль и сакральный статус как фиксация религиозного опыта // Религиоведение. 2019. № 1. С. 130–136.

41. *Лурье В.М.* Введение в критическую агиографию. СПб.: Axiöma, 2009. С. 43.

ну в районе Сухаревой башни и утвердить руководящую роль костромской династии, ведущей свой род от Данилы.

Несомненным лидером сектантов во втором десятилетии XVIII в. был Прокопий Данилович Лупкин. Благодаря следствию 1717 г. и показаниям его жены и сына его биография достаточно хорошо документирована[42]. Из этих документов Лупкин предстает человеком бывалым, энергичным и религиозно одаренным с изрядной долей авантюризма. По-видимому, Лупкин сознательно стал практиковать религиозное, а, возможно, и политическое самозванство: во время радения ему покланялись как царю и христу.

Можно предположить, что вначале община Лупкина представляла собой своеобразное альтернативное государственной власти «царство». Б.А. Успенский обратил внимание на сходство самозванчества и так называемой «игры в царя»: «игра в царя» представляет собой, в сущности, разновидность самозванчества, полностью освобожденную от каких бы то ни было политических притязаний, — так сказать, самозванчество в чистом виде[43]. На мой взгляд, религиозное самозванство, частным случаем которого можно считать хлыстовских «христов», следует рассматривать именно в контексте игрового поведения. Представляется весьма продуктивной точка зрения Й. Хейзинги о «священном тождестве», когда в процессе игры игрок полностью отождествляется со своей игровой ролью[44]. В христианской письменности зафиксированы свидетельства того, что даже имитация сакральных действий рассматривалась как сами таинства. Несколько таких случаев описаны сирийским писателем конца VI — начала VII в. Иоанном Мосхом в чрезвычайно популярном сборнике преданий, издавна известном на Руси под названием «Лимонарь» или «Синайский патерик»[45]. Таким образом, игровое воспроизведение религиозного обряда меняет сакральный статус человека. Можно сказать, что самозванчество «ради забавы» превращается в самозванчество ре-

42. Clay, J. “God’s people in the early eighteenth century”, p. 103–124; *Чистович И.А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 1–89; *Айвазов А.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. Пг.: Тип. П.Я. Синченко, 1915. С. 1–4.

43. *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // *Успенский Б.А.* Этюды о русской культуре. СПб.: Азбука, 2002. С. 161.

44. *Хейзинга Й.* Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 55.

45. *Мосх Иоанн.* Луг духовный / Иоанн Мосх. Сергиев Посад: Тип. Св. Тр. Сергиевой Лавры, 1915. С. 241–242.

альное, такое самозванчество является хоть и не законным, но действенным. И в этой своей действенности самовольное принятие сакрального статуса сообщает легитимность самозванчеству.

Лупкин, будучи торговым человеком, много путешествовал, вплоть до Польши[46] и, судя по всему, сыграл важную роль в территориальном распространении секты. Известно, что община хлыстов имелась даже в старообрядческих колониях на Ветке[47]. Кроме того, видимо благодаря Лупкину, который пристроил своих жену и сына в монашеский чин, хлыстовщина пустила корни в московских монастырях. Лупкин координировал деятельность хлыстовских общин в масштабах страны: московские сектанты в письме о смерти Лупкина в Ярославль описывают его в самых превосходных эпитетах:

> превысочайший житель гора Сионская, сердечных очей наших насладитель, солнце пресветлое, древо златоверхое, Государь наш паче всех человек пресветлой, ясно зритель, от невежествия к разуму всех производитель, великий наш пастырь и учитель своего стада словесных овец, преславный светильник и пресловущий образ, корабль драгоценный, житель неизглаголанныя радости Вышняго Иерусалима; поднялся от земли на небо, аки солнце закатилось, ко отцу своему небесному, ко творцу превышнему, ко Утешителю благому, ко Духу Святому блаженному, а вам оставляет благословение, душам вашим прощение и грехам отпущение[48].

Судя по тому, что Лупкину приписывается способность давать «душам прощение и грехам отпущение», последователи явно считали его не просто благочестивым подвижником, а по меньшей мере духовным лицом, так как благословение, прощение и отпущение грехов составляло полномочия духовенства. Другими словами, факт религиозного самозванства Прокопия Даниловича можно считать установленным.

Иеромонах Чудова монастыря Варлаам Федотов, которому довелось бывать на собраниях с участием Лупкина в начале 1730-х годах (Лупкин умер в ноябре 1732 г.), показал на следствии 1745 г.:

46. *Чистович И.А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 23.

47. *Лилеев М.И.* Новые материалы для истории расколы в Ветке и Стародубье в XVII–XVIII вв. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1893. С. 131–148.

48. *Айвазов А.* Материалы для исследования русских мистических сект. С. 2.

> А после оного чинимого злодеяния (т. е. после причащения квасом) усмотрел он Варлаам и прочие согласники, что идет Прокофий Лупкин для которого вскочили с лавок, и замахали руками, и закричали все громогласно: «Царь! Царь!» почитая его, яко Христа, и подходя к тому Лупкину все бывшие люди, и он Варлам, с великим страхом, которому перекрестясь, кланялись по единому человеку порознь в ноги п целовали его руку; ... А тот Лупкин во время того верчения вокруг говорил: «Царь великий и Бог великий!»[49].

О том же самом говорил и бывавший на собраниях Прокопия Даниловича слесарь и часовой мастер Лаврентий Иполитов:

> а тот де Лупкин впереди и ево, Иполитова, посадил подле себя, и говорил ему, что в как де они станут петь Иисусову молитву и по той де молитве сойдет Дух Святый, то б он, Иполитов, не ужасался и не сумневался, токмо б крестился да творил молитву. И потом все пели ... молитву: Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй нас и Дух святый помилуй нас и Пресвятая Богородица упроси о нас у сына своею Христа Бога нашего. И сидя тот Лупкин стрепенулся и закричал: «царь царем, дух, дух» и захвати лице свое ладонми приклонился[50].

То есть очевидцы событий устойчиво свидетельствуют о присутствии мотива царства в жизни общины Лупкина. Можно предположить, что религиозно окрашенное политическое самозванство было частью религиозности московских хлыстов при Лупкине, подобно тому, как аналогичная практика использовалась скопческим лидером Кондратием Селивановым. Тем более что подходящих персонажей из царской фамилии в 1720-х — 1730-х годах было даже больше, чем в середине XVIII в.: Петр I, которого, согласно легендам, подменили, Алексей Петрович, загадочно погибший в застенках, и внезапно умерший Петр II. К сожалению, скудость источников не позволяет говорить о политическом самозванстве Лупкина детально. С другой стороны, династические мотивы, которые сопровождают хлыстовщину и скопчество на протяжении всей истории, не могли появиться на пустом месте.

Репрессии 30-х — 50-х гг. XVIII в. имели большие последствия для дальнейшего развития хлыстовщины. Еще И.М. Снегирев от-

49. *Б-в Ил.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец» // Православное обозрение. 1862. Июль. С. 455.

50. *Чистович И.А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 77.

мечал, что Лупкин, возможно, был соперником Суслова[51]. После гонений 1733–1739 гг. культовый центр секты перемещается из Ивановского монастыря, где находилась могила Суслова, в район Мещанской слободы и закрепляется там до конца 30-х годов XIX в. После разгрома 1745–1757 гг. руководство хлыстовской общиной переходит к провинциальным лидерам. Именно тогда на первый план и выдвигается семейство Данилы Филипповича. Характерно, что московские лидеры, Прокопий Лупкин и Андреян Петров, никак не представлены в хлыстовском фольклоре. На мой взгляд, именно после гонений складывается предание о преемстве Суслова от Данилы Филипповича, таким образом происходит легитимация новой хлыстовской «династии». Второй задачей предания о Суслове и Даниле было утвердить в качестве культового центра секты район вокруг Сухаревой башни. Как известно из следственных дел, Суслов жил в районе Донского монастыря, а в районе Сухаревки была резиденция другого лидера секты — Андреяна Петрова[52]. Интересно, что мученичество Данилы и Суслова хлыстовская легенда относит ко временам царя Алексея Михайловича, тогда как реальные репрессии проходили гораздо позднее. Таким образом, происходит отделение самого факта репрессий и страданий от действительно пострадавших персонажей. Так появляется эпическая история сектантского движения, которая выполняет такую же роль, как догматика в церковном христианстве, то есть роль идеологии, закрепляющей монополию на религиозное лидерство за определенной группой. Другое дело, что при отсутствии монополии на насилие такое лидерство вынужденно остается чисто духовным.

Заключение

Приведенные выше соображения позволяют представить формирование секты хлыстов как поэтапный исторический процесс, в котором прослеживаются следующие моменты:

- Формирование во II-й половине XVII в., в «Вязниковских лесах», радикальной социальной среды в рамках старообрядческого движения, основой идеологии которой были крайние формы эсхатологических ожиданий, т. е. полное отрицание наличной социальной действительности и, как

51. *Снегирев И.* Основатели секты «людей божиих». С. 324.

52. *Реутский Н.* Московские божьи люди во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский Вестник. 1882, Май–июнь. С. 17.

следствие, столь же крайние формы религиозных практик: ритуальные самоубийства и пророчества в измененных состояниях сознания.

- Перенесение радикального движения в Москву в связи со стрелецкими бунтами.
- Образование в среде стрельцов и мелкого дворянства общин, которые группировались около популярных лидеров, юродивых и «прозорливых старцев», проповедовавших наступление конца света.
- Появление в первом десятилетии XVIII в. в сложившихся общинах религиозно-политического самозванства как реакции на провал стрелецких бунтов и на петровскую реформу армии.
- Образование культовых центров в Москве и на периферии и складывание сектантских «династий» в результате конкуренции общин и репрессий со стороны властей в 30-х — 50-х годах XVIII в.

Если говорить о перспективах изучения ранней истории хлыстовщины, то, на мой взгляд, представляется важным изучить возможность контактов русского сектантства и аналогичных движений на территории Речи Посполитой, в частности, с саббатианским движением. Например, известно о связях в XVIII в. саббатиан-франкистов со старообрядцами-филипповцами53, под именем которых в те времена могли фигурировать любые старообрядческие и сектантские группы.

Библиография / References

Айвазов А. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. Пг.: Тип. П.Я. Синченко, 1915.

Б-в Ил. Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец» // Православное обозрение. 1862. Июль. С. 444–457.

Голикова Н.Б. Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1957.

Дедов А.С. Христы и богородицы христоверов: ритуальная роль и сакральный статус как фиксация религиозного опыта // Религиоведение. 2019. № 1. С. 130–136.

Ефимов С.В. Московская трагедия (из истории политической борьбы при Петре I) // Россия XXI. 1997. № 1. С. 160–189 [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARXIV/1997/efimov_01_97.htm, доступ 17.08.2019].

53. *Мачейко П.* Разноплеменное множество. Яаков Франк и франкистское движение в 1755–1816 годах. Иерусалим; М.: Гешарим / Мосты культуры, 2016. С. 127–128.

Игнатий, митр. Сибирский и Тобольский. Три окружных послания. Рукопись. НИОР РГБ. Ф. 557. Шифр. хр. 557–46.

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

Лилеев М.И. Новые материалы для истории раскола в Ветке и Стародубье в XVII–XVIII вв. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1893.

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

Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб.: Axiöma, 2009.

Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск: ИД «Сова», 2006.

Манифест, или Объявление, которое чтено в Столовой палате при освященном соборе и его царского пресветлого величества при министрах и прочих духовного и гражданского чина людях, лета 1718-го марта в 5-й день. Рукописная копия издания: СПб., 1718. // Электронная библиотека «Научное наследие России» [http://books.e-heritage.ru/book/10090563, доступ от 17.08.2019].

Мачейко П. Разноплеменное множество. Яаков Франк и франкистское движение в 1755–1816 годах. Иерусалим — М.: Гешарим / Мосты культуры, 2016.

Мельников П.И. Тайные секты. Полн. собр. соч. СПб.: Изд-е Т-ва А.Ф. Маркс, 1909. Т. 6. С. 251–299.

Мосх Иоанн. Луг духовный. Сергиев Посад: Тип. Св. Тр. Сергиевой Лавры, 1915.

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

Реутский Н. Московские божьи люди во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский Вестник. 1882, май–июнь. С. 5–79.

Реутский Н.В. Люди Божьи и скопцы. М.: Тип. Грачева, 1872.

Романов М.Ю. Стрельцы московские. М.: Гос. публ. ист. библиотека России, 2004.

Романова Е.В. Массовые самосожжения в старообрядчестве (XVII—XIX века): практика и догматика. Специальность: 07.00.07 — этнография, этнология, антропология. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб, 2005.

Снегирев И. Основатели секты «людей божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862, июль. С. 324–328.

Трефилов Е.Н. Представления о царской власти участников народных бунтов петровского времени: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. РГГУ. М., 2010.

Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // *Успенский Б.А.* Этюды о русской культуре. СПб.: Азбука, 2002. С. 149–196.

Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т.6. Царевич Алексей. СПб.: Тип. II-го Отделения Собств. Его Имп. Вел. Канц., 1859.

Флоров В. Обличение на раскольников, сочиненное Василием Флоровым. Изд. Н. Субботин. М.: Тип. Лисснера и Ю. Роглана, 1894.

Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.

Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003.

Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1887. Книга вторая. М.: Университетская типография (М. Каткова), 1887. С. 1–89.

Ageeva, E.A. et Robson, Roy R. et Smiljanskaja, E.B. (1997) «Старообрядцы спасовцы: Пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия» [Old Believers Spasovtsy: Ways of Folk Theology and the Forms of Self-Preservation of Traditional Societies in Russia of the 20th Century], *Revue des études slaves*, tome 69, fascicule 1–2: Vieux-croyants et sectes russes du XVIIe siècle à nos jours: 101–117.

Aivazov, A. (1915) *Materialy dlia issledovaniia russkikh misticheskikh sekt* [Materials for the study of Russian mystical sects]. *Vypusk. 1. Xristovshchina*. Tom. 1. Petrograd: Tipografiia P.Ia. Sinchenko.

B-v, Il. (1862) "Dannye sorokovykh godov XVIII stoletiia dlia istorii "tainoi besedy sviatykh otets" [Data from the forties of the 18th century for the history of the "secret conversation of the saint fathers"], *Pravoslavnoe obozrenie* Iiul′: 444–457.

Chistov, K.V. (2003) *Russkaia narodnaia utopiia (genezis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend)* [Russian folk utopia (genesis and functions of socio-utopian legends)]. SPb.: "Dmitrii Bulanin".

Chistovich, I.A. (1887) "Delo o bogoprotivnykh sborishchakh i deistviiakh" [The case of the godless gatherings and actions], in *Chteniia v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete*, Volume two, pp. 1–89. M.: Universitetskaia tipografiia (M. Katkova).

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

Clay, J.E. (1985) "God's people in the early eighteenth century: The Uglich affair of 1717", *Cahiers du monde russe et soviétique* 26(1): 66–124.

Dedov, A.S. (2019) "Khristy i bogoroditsy khristoverov: ritual′naia rol′ i sakral′nyi status kak fiksatsiia religioznogo opyta" [Christs and Virgins of the sect of hristovery: ritual role and sacred status as the fixing of the religious experience], *Religiovedenie* 1: 130–136.

Efimov, S.V. (1997) "Moskovskaia tragediia (iz istorii politicheskoi bor′by pri Petre I)" [Moscow tragedy (from the history of the political struggle under Peter I)], *Rossiia XXI* 1: 160–189 [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARXIV/1997/efimov_01_97.htm, accessed on 17.08.2019].

Florov. V. (1894) *Oblichenie na raskol'nikov, sochinennoe Vasiliem Florovym* [The condemnation of dissenters, composed by Vasily Florov] Ed. N. Subbotin. M.: Tipografiia Lissnera i Iu. Roglana.

Golikova, N.B. (1957) *Politicheskie protsessy pri Petre I. Po materialam Preobrazhenskogo prikaza* [Political processes under Peter I. Based on the materials of the Preobrazhensky order]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo. univesiteta.

Huizinga, J. (2011) *Homo ludens*. SPb.: Izd-vo Ivana Limbakha.

Ignatii, mitr. Sibirskii i Tobol′skii. *Tri okruzhnykh poslaniia*. Rukopis′. NIOR RGB. F. 557. SHifr. khr. 557–46.

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

Lileev, M.I. (1893) *Novye materialy dlia istorii raskola v Vetke i Starodub'e v XVII– XVIII vv*. [New materials for the history of schism in Vetka and Starodubye in the XVII–XVIII centuries]. Kiev: Tipografiia G.T. Korchak-Novitskogo.

Loparev, X. (1895) *Otrazitel'noe pisanie o novoizobretennom puti samoubiistvennykh smertei. Vnov' naidennyi staroobriadcheskii traktat protiv samosozhzheniia 1691 goda* [Protesting scripture about the newly invented way of suicidal deaths. The

newly found Old Believer tractate against the self-immolation of 1691]. SPb: Tipografiia I.N. Skorokhodova.

Lur'e, V.M. (2009) *Vvedenie v kriticheskuyu agiografiiu*. [Introduction to critical hagiography]. SPb.: Axiöma.

Maciejko, P. (2016) *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*. Jerusalem; M.: Gesharim.

Mal'tsev, A.I. (2006) *Staroobriadcheskie bespopovskie soglasiia v XVIII — nachale XIX v. problema vzaimootnoshenii* [Old Believers bespopovsky denominations in the XVIII — early XIX century: the problem of relationships]. Novosibirsk: TD "Sova".

Mel'nikov, P.I. (1909) "Tainye sekty" [Secret sects], in *Polnoe sobranie sochinenii*. T. 6, pp. 251–299. SPb.: Izd-e T-va A.F. Marks.

"Manifest, ili Ob"iavlenie, kotoroe chteno v Stolovoi palate pri osviashchennom sobore i ego tsarskogo presvetlogo velichestva pri ministrakh i prochikh dukhovnogo i grazhdanskogo china liudiakh, leta 1718-go marta v 5-i den'. Rukopisnaya kopiya izdaniya" [The manifesto, or the Announcement, which is read in the Dining Room at the consecrated council and its royal blessed majesty in the presence of the ministers and other clergy and civil servants, summer of 1718 March on the 5th day. Handwritten copy of the publication] (1718), *Elektronnaia biblioteka «Nauchnoe nasledie Rossii»* [http://books.e-heritage.ru/book/10090563, accessed on 17.08.2019].

Moskh, Ioann (1915) *Lug dukhovnyi* [Spiritual meadow]. Sergiev Posad: Tipografiia Sv. Tr. Sergievoi Lavry.

Panchenko, A.A. (2004) Kh*ristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Hristovschina and Castratship: folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. M.: OGI.

Reutskii, N. (1882) *"Moskovskie bozh'i liudi vo vtoroi polovine XVIII i v XIX stoletii"* [Moscow God's people in the second half of the 18th and 19th centuries], *Russkii Vestnik* mai-iiun': 5–79.

Reutskii, N.V. (1872) *Liudi Bozh'i i skoptsy* [The People of God and the Castrates]. M.: Tipografiia Gracheva.

Romanov, M.Iu. (2004) *Strel'tsy moskovskie* [Moscow musketeers]. M.: Gos. publ. ist. biblioteka Rossii.

Romanova, E.V. (2005) *Massovye samosozhzheniia v staroobriadchestve (XVII—XIX veka): praktika i dogmatika* [Mass self-immolations among the Old Believers (XVII—XIX centuries): practice and doctrine], Cand. hist. sci. diss. SPb.

Snegirev, I. (1862) "Osnovateli sekty "liudei bozhiikh" lzhekhristy Ivan Suslov i Prokopii Lupkin" [The founders of the sect "God's people" false Christs Ivan Suslov and Procopius Lupkin], *Pravoslavnoe obozrenie* iiul': 324–328.

Trefilov, E.N. (2010) Predstavleniia o tsarskoi vlasti uchastnikov narodnykh buntov petrovskogo vremeni. [The views on Tsar's authority of the participants in the popular revolts of the times of Peter the Great], Cand. hist. sci. diss. Abstr. M.

Uspenskii, B.A. (2002) "Tsar' i samozvanets: samozvanchestvo v Rossii kak kul'turno-istoricheskii fenomen" [Tsar and impostor: imposture in Russia as a cultural-historical phenomenon], in Uspenskii, B.A. *Ėtiudy o russkoi kul'ture*, pp. 149–196. SPb.: Azbuka.

Ustrialov, N. (1859) *Istoriia tsarstvovaniia Petra Velikogo. Tsarevich Aleksei* [The history of the reign of Peter the Great. Prince Alexey], T. 6. SPb.: Tipografiia II-go Otdeleniia Sobstv. Ego Imp. Vel. Kants.