

МИНОБРНАУКИ РОССИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего
профессионального образования
«Юго-Западный государственный университет»

На правах рукописи

ЧЕРНЫШ АНАСТАСИЯ ВАЛЕРЬЕВНА

**МИСТИЧЕСКОЕ СЕКТАНТСТВО НА ТЕРРИТОРИИ
ЦЕНТРАЛЬНО-ЧЕРНОЗЕМНОГО РЕГИОНА РОССИИ
В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Специальность 07.00.02 – «Отечественная история»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук,
доцент А.В. Апанасенок

Курск 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Генезис мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе России	23
1.1 Социально-культурные предпосылки возникновения христоверия и скопчества в Российской империи	23
1.2 Формирование общин сектантов-мистиков в Центрально-Черноземном регионе России	44
1.3 Мистическое сектантство на территории Центрального Черноземья в XIX – начале XX в.: распространение, численность, социальный состав	60
Глава 2. Религиозная культура сектантов-мистиков в условиях общественной модернизации XIX – начала XX в.	81
2.1 Трансформация конфессиональной культуры мистических сект в XIX веке.....	81
2.2 Внутренняя организация и религиозный культ мистико-экстатических сообществ в условиях модернизации	104
Глава 3. Мистическое сектантство в системе региональных общественных отношений XIX – начала XX в.	125
3.1 Мистическое сектантство Центрального Черноземья как объект государственной вероисповедной политики	125
3.2 Русская Православная церковь и мистические секты в имперский период истории России: региональные особенности взаимоотношений.....	149
3.3 Взаимодействие сообществ сектантов с православным населением Центрально-Черноземного региона Российской империи	172

Заключение	188
Список использованных источников и литературы	191
Приложения	209

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В последние несколько лет в российском научном сообществе наблюдается значительное повышение интереса к проблеме религиозной безопасности Российской Федерации как составляющей национальной безопасности. Эта тенденция выражается в росте количества публикаций в средствах массовой информации, увеличения числа диссертационных исследований, а также в появлении новых законодательных инициатив, направленных на совершенствование механизма государственного регулирования деятельности нетрадиционных религиозных сообществ, которые уже существуют в некоторых регионах России (в частности в Белгородской области).

При этом для выработки эффективной модели государственной религиозной политики необходимо учитывать специфику церковной истории нашей страны, обладающей огромным опытом регулирования взаимодействия между различными конфессиональными группами, государством и господствующей церковью. В свою очередь, изучение истории мистического сектантства как наиболее радикального направления христианства в России даст возможность проанализировать условия его появления и распространения, формы и методы пропаганды нетрадиционных религиозных сообществ и понять причины перехода в них населения.

На сегодняшний день история возникновения и развития мистического сектантства на территории Центрально-Черноземного региона практически не изучена, что определяет научную значимость настоящего исследования. С практической точки зрения исследование причин и условий распространения, форм и методов пропаганды мистических движений в дореволюционной России способствует пониманию законов существования новообразующихся «духовно-нетрадиционных» сообществ. Анализ истории взаимоотношений представителей «мистического протеста» с властями, духовенством и местным населением дает

богатую пищу для размышлений о возможностях реализации прав граждан на свободу совести, вероисповедания, свободу самовыражения при сохранении гражданского мира и социально-культурного консенсуса.

Объектом исследования являются мистико-экстатические религиозные сообщества, появившиеся на территории Центрально-Черноземного региона России во второй половине XVIII века.

Предметом исследования выступает история возникновения и эволюции мистического сектантства (христоверия, скопчества, постничества, Старого и Нового Израиля) в Центральном Черноземье в XIX – начале XX века, а также особенности их взаимоотношений с представителями государственной власти, духовенством и местным населением.

Хронологические рамки охватывают период с XIX до начала XX века, то есть период, когда завершилось конфессиональное оформление мистико-экстатических религиозных сообществ, происходило их дальнейшее развитие в условиях жесткой государственной политики и обретение некоторых прав и свобод после 1905 года. Нижней границей исследования выступает 1801-1802 гг., когда мистическое сектантство, благодаря либеральной политике Александра I получает возможность «выбраться из подполья» и уже более свободно осуществлять свою деятельность. Верхней хронологической границей является 1905 год, поскольку с началом XX века для религиозных диссидентов настал совершенно новый этап истории, выразившийся в значительной либерализации вероисповедной политики государства. В этот период многие религиозные сообщества получили реальную возможность легализовать свою деятельность на законных основаниях. Хотя это коснулось не всех адептов мистических сект (скопчество по-прежнему считалось «изуверством») масштабное внедрение принципа свободы вероисповедания значительно изменило положение многих последователей мистических религиозных движений, давая им возможность найти свое место в новых российских реалиях. Именно императорский указ от 17

апреля 1905 года предоставил религиозным диссидентам максимально широкие права.

Территориальные рамки диссертационного исследования совпадают с границами Центрально-Черноземного региона России, в который входили Воронежская, Курская и Тамбовская губернии, а также одноименные епархии. Данное административно-территориальное деление сохранилось до конца исследуемого периода. Изучая проявления мистического сектантства в данном регионе в XIX начале XX века, можно почерпнуть множество интересных фактов о поздней истории мистико-экстатических религиозных сообществ в Российской империи. Более того, Центрально-Черноземный регион, став в середине XIX века крупнейшим центром мистического сектантства, является наиболее репрезентативным для изучения данного явления духовной жизни провинциальной России. А поскольку среди последователей мистико-экстатических религиозных сообществ было немало представителей купечества и зажиточного крестьянства региона, то изучение прошлого «вредных сект» необходимо для объективного исследования истории региона.

Цель работы – комплексное исследование истории формирования и развития мистических сект на территории Курской, Тамбовской и Воронежской губерний.

Для достижения цели исследования предусмотрена реализация следующих **задач**:

1. Изучить причины и факторы формирования сообществ сектантов-мистиков на территории Центрально-Черноземных губерний.
2. Рассмотреть основные этапы эволюции мистико-экстатических религиозных сообществ на территории Центрально-Черноземного региона в контексте истории мистического сектантства в России.
3. Проанализировать особенности развития конфессиональной культуры сектантов-мистиков Центрального Черноземья в XIX – начале XX в.

4. Рассмотреть динамику изменения вероисповедной политики и правоприменительных практик в отношении представителей мистических сект на протяжении рассматриваемого периода.

5. Исследовать особенности взаимоотношений сектантов-мистиков с приходским духовенством и православным населением.

Методологическая база исследования. Теоретико-методологической основой диссертационного исследования служит взгляд ведущего отечественного исследователя мистического сектантства А.А. Панченко, видящего в сектантах-мистиках продукт так называемой «народной религиозности», который, не смотря на свой радикализм, был элементом разнообразной палитры религиозных практик в «простонародной культуре».

Для интерпретации причин стремительного распространения религиозного учения мистического сектантства и быстрого роста числа его последователей в работе использовался междисциплинарный подход в сочетании с принципом казуальность, позволивший путем объединения исторического, культурологического и религиоведческого материала формировать выводы о причинно-следственных связях эволюции мистических религиозных сообществ. Также при классификации существующих сектантских течений используется историко-типологический метод анализа, позволяющий упорядочить изучаемые секты по качественно разным типам, на основе имеющихся у них характерных особенностей. Метод периодизации позволяет выделить ряд этапов в развитии различных социальных явлений, связанных с российским сектантством и обществом в целом. Историко-биографический метод позволяет, используя принципы микроанализа, проследить историю мистико-экстатических религиозных сообществ на конкретных примерах жизни местного населения.

При написании работы автор руководствовалась принципами историзма, объективности, достоверности и научности. Для решения исследовательских задач применялась система методов исторического познания

междисциплинарный исследовательский подход, который позволяет сочетать в работе исторический, религиоведческий и культурологический материал.

Источники. В диссертации использованы, как архивные, так и опубликованные источники следующих видов: делопроизводственная документация, письма, нормативно-правовые акты, периодические издания, миссионерская литература, данные государственной статистики.

К делопроизводственной документации преимущественно относятся документальные материалы четырех архивов: Российского государственного исторического архива (РГИА), Российского государственного архива древних актов (РГАДА), Государственного архива Курской области (ГАКО), Государственного архива Тамбовской области (ГАТО). Первостепенную важность для работы имели документы РГАДА. В частности большую роль в исследовании сыграли материалы фонда №1431 «Дела окружных и уездных судов и других местных учреждений о раскольниках и сектантах», из которых почерпнуты ценные данные о быте, конфессиональной культуре сектантов-мистиков и их взаимоотношениях с местными властями, духовенством и православным населением. Менее обширные, однако, также весьма интересные материалы были найдены в РГИА. К ним относятся результаты медицинских освидетельствований последователей мистических сект (фонд №1297 «Медицинский департамент МВД»), донесения об открывшихся в губерниях Центрального Черноземья сектах (фонд №796 «Канцелярия Синода» и фонд №797 «Канцелярия обер-прокурора Синода»), отчеты государственных чиновников о борьбе с распространением исследуемых религиозных сообществ (фонд №1609 «Документальные материалы, собранные Г.В. Юдиным (коллекция)»), а так же обширные данные о секте «Новый Израиль». Значительный пласт делопроизводственной документации так же содержат материалы ГАКО и ГАТО. Так, в фонде 32 ГАКО («Курский окружной суд») сохранились материалы допросов лиц, подозреваемых в принадлежности к секте скопцов.

Документы фонда №1 ГАКО («Канцелярия курского губернатора») и фонда №4 ГАТО («Канцелярия тамбовского губернатора») содержат два вида источников: делопроизводственная документация (рапорты уездных исправников и полицмейстеров о состоянии мистического сектантства на вверенных им территориях), письма (переписка губернаторов с преосвященными, а также представителями жандармерии по вопросам сектантства, а так же письма и прошения адептов мистических сект в органы государственной власти). Ценные сведения, которые можно отнести к группе делопроизводственной документации, были найдены в фондах Курской (№20) и Тамбовской (№181) духовных консисторий. Из документов этих фондов были получены сведения о мерах церковных властей по борьбе с распространением учения мистических сект, о случаях присоединения к официальному православию, а также о численности сектантов-мистиков в том или ином приходе.

Миссионерская литература исследуемого периода, прежде всего, представлена ежегодными отчетами региональных миссионерских братств, опубликованными епархиями Центрально-Черноземного региона, миссионерскими брошюрами, материалами работы миссионерских съездов, ежегодными отчетами миссионеров, материалами полемических бесед с сектантами, которые составляют опубликованную группу источников¹.

Нормативно-правовые акты, определяющие статус последователей мистического сектантства в рассматриваемый период представлены в виде отдельных распоряжений и указов, а так же опубликованных собраний законов Российской империи и собраний постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Среди данных государственной статистики XIX – начала XX в. можно выделить следующие источники: данные переписей населения, ежегодные обзоры губерний, статистические сведения, собранные Министерства внутренних дел, и данные неофициальной статистики.

¹ См. Отчет о деятельности Тамбовского Епархиального Богородично-Серафимовского братства за 1915 г. Тамбов. 1916. 90 с.

Периодические издания XIX – начала XX века представлены Курскими, Воронежскими и Тамбовскими епархиальными ведомостями, а так же «Миссионерским обозрением», в которых содержится значительный объем данных о специфике взаимоотношений Русской Православной церкви с представителями мистических религиозных сообществ.

В развитии **историографии** мистического сектантства можно выделить три основных этапа: дореволюционный, советский и современный, в рамках которых происходило значительное изменение взглядов на проблематику сектантства. К публикациям дореволюционного этапа можно отнести церковно-миссионерскую, ведомственную и литературу второй половины XIX века, посвященную мистическому сектантству в России. Первое систематизированное исследование, касающееся скопческой секты, датируется 1844 годом и принадлежит авторству В.И. Даля, которому оно было поручено Министром внутренних дел графом Л.А. Перовским¹. Однако эта монография была опубликована для ограниченного круга читателей (преимущественно работников различных государственных органов) небольшим тиражом и впоследствии почти полностью включена в одноименное исследование Н.И. Надеждина, в котором были затронуты вопросы возникновения и «начальной истории русского скопчества», описана структура и функции ритуалов, а так же приводились воссозданные биографии ключевых деятелей скопческой секты начала XIX века². Приводя характеристику скопчества, Надеждин и Даль пришли к выводу, что «скопцы прикрываются только личиной религиозного фанатизма», а дышат единственной корыстью и славолубием»³. Кроме того, секта, по мнению авторов, представляла реальную опасность для российского самодержавия, поскольку лидер скопцов Кондратий Селиванов, отождествляющий себя с императором Петром III, стремится к установлению «Царства Божьего на земле» и воцарению на русском престоле⁴.

¹ См. Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. М., 2012. С. 16.

² Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. М., 2012. С. С. 214-222.

³ Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. М., 2012.

⁴ Там же. С. 228.

В 1871 году была выпущена книга Е.В. Пеликана «Судебно-медицинские исследования скопчества и основные сведения о нем». Источниками к работе послужили обширные материалы Министерства внутренних дел и судебно-следственные материалы. В итоге перед читателями предстал систематизированный анализ о различных видах и способах оскотления с подробным описанием процесса и с подборкой следственных материалов, в которых указываются мотивы, побудившие различных членов секты совершить подобный ритуал¹.

Схожей с предыдущими авторами точкой зрения на феномен мистического сектантства в Российской империи обладал чиновник особых поручений Министерства внутренних дел П.И. Мельников. Данный автор воспринимал религиозную культуру скопцов исключительно в негативном смысле, указывая «на дикую уродливость» извращенных понятий о Боге и спасителе мира у религиозных диссидентов². Сообществу христоверов посвятил свою работу «Люди Божьи. Русская секта так называемых духовных христиан» И.Добротворский. В данном исследовании автор подчеркивает «инородной происхождение» мистического сектантства в России, пользуясь заключениями первой и второй следственных комиссий по раскольникам. Наибольшим недостатком работы И. Добротворского является его пренебрежительное отношение к «ереси хлыстов», конфессиональную культуру которых он откровенно высмеивает, называя нелепой и «несообразной истинному служению Богу»³.

Годом позже по инициативе Министерства Юстиции была опубликована еще одна ведомственная работа «Люди божьи и скопцы. Историческое исследование», автором которого стал чиновник министерства Н.В. Реутский. В исследовании отмечается специфика скопчества как «плотно-организованной

¹ Пеликан Е.В. Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения СПб., 1872. С. 5.

² Мельников, П.И. Белые голуби. М., 1963. С. 15.

³ Добротворский И. Люди Божьи. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 65.

секты» в России по сравнению с аналогичными мировыми сообществами, которые в отличие от «Белых голубей» не являлись религиозно-политическими сектами. В вопросе генезиса мистического сектантства Н.В.Реутский придерживается точки зрения Протоиерея Рудакова: «эта ересь есть отпрыск квакерства, занесенного к нам в конце XVII века иноземцем Кульманом»¹. Наибольшее внимание уделяется генезису и истории христовщины и скопчества на территории Российской Империи, в то время как особенности ритуальной практики и статистики мистического сектантства изучены поверхностно. Это приводит к смешению собственных умозаключений автора с реальными фактами жизни мистических религиозных сообществ, как, например, вывод о том, что основателем христовщины являлся Кульман.

Работы указанных авторов можно считать характерными примерами ведомственной литературы, посвященной мистическому сектантству в России. Соответственно, выводы, к которым приходят исследователи скопчества и христоверия, подвержены значительному влиянию государственной идеологии, согласно которой сектанты-мистики понимались как негативное явление российского общества, что выражалось в приписывании им кровавых ритуалов. И хотя данное заключение было основано на показаниях сектантов во время следственных процессов XVIII в., вероятнее всего, причиной признания были жестокие пытки, которым подвергались религиозные диссиденты.

Новой вехой историографии мистического сектантства в России стало появление научных работ, характеризующихся новым буржуазно-либеральным взглядом на проблему сектантства, которое произошло в 1860-х годах. Одной из таких работ можно считать статью Н.И. Барсова «Русский простонародный мистицизм», опубликованную в 1869 году, в которой он подверг критике некоторые выводы, сделанные в более ранних работах, посвященных мистическому сектантству, П.И. Мельниковым и И. Добротворским. В работах этих авторов, по мнению Н.И. Барсова, мистическое сектантство рассматривалось

¹ Реутский Н.В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование. М., 1872. С. 5.

в отрыве от социальных и исторических условий того времени, а «для Мельникова секта составляет не более, как простой курьез»¹. Основываясь на обширных архивных материалах, преимущественно относящихся к г. Липецку, Барсов подробно описывает ритуалистику и обрядность христоверов и скопцов, анализируя различные аспекты повседневной жизни и обрядовой практики сектантов. Итогом этого анализа стал вывод о том, что главной причиной распространения мистического сектантства на территории России явился окружающий его ореол таинственности: «Вся тайна успеха их в тайне. Приподнимите завесу перед глазами народа и секты потеряют свою таинственную прелесть»².

Некоторые авторы второй половины XIX века в своих исследовательских работах мифологизировали русские мистико-экстатические религиозные сообщества, в частности, это было присуще В.И. Кельсиеву. Первые его работы, пересказывающие беседы автора с сектантами, содержат ряд любопытных подробностей ритуалистики, однако позднее он опирается уже не на собственные записи, а на сложившуюся традицию критики мистического сектантства, и зачастую приписывает христоверам и скопцам «традицию кровавого причастия». Такое кардинальное изменение во взглядах В.И. Кельсиева могло быть вызвано его встречей с известным противником сектантства П.И. Мельниковым³. В то же время, весьма сомнительным кажется анализ автора мистического сектантства, как результата классовой борьбы в российском обществе: аристократии против крестьянства, поскольку это не дает возможность увидеть полную картину генезиса и эволюции мистико-экстатических религиозных сообществ⁴.

Подробно история генезиса и конфессионального оформления христоверия и скопчества на протяжении 1661-1880 гг. описывается в работе К. Кутепова «Секты хлыстов и скопцов». Материал в данном исследовании разделен на три

¹ Барсов Н.И. Русский простонародный мистицизм. М., 1869. С. 18.

² Там же. С. 481.

³ Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. С.5.

⁴ Там же. С.15.

отдела, посвященных истории мистического сектантства, его религиозному учению и культовой практике сектантов-мистиков. В заключении К. Кутепов указывает, что христоверие и скопчество, несмотря на схожесть некоторых элементов конфессиональной культуры, представляют собой совершенно разные религиозные сообщества, причем «вред первых не так значителен для государства»¹.

Во второй половине XIX века проблематика русского мистического сектантства появляется и в исследованиях некоторых краеведов Центрального Черноземья. Так, И.И. Дубасов в своей работе «Очерки из истории Тамбовского края» обращает внимание на тесную взаимосвязь конфессиональной культуры мистических сект и православия, максимально приближаясь при этом к отождествлению христоверия и скопчества с понятием народной религиозности².

С началом XX века проблема сектантства не теряет своей актуальности, в этот период публикуется обширное исследование феномена «религиозного протеста» в Российской империи под названием «Материалы к изучению русского сектантства и раскола», автором которого являлся В.Д. Бонч-Бруевич. Ему удалось собрать и опубликовать различные документальные материалы, характеризующие исторические и культурные особенности религиозных движений того времени, например, значительное внимание уделено секте «Новый Израиль», являющейся одним из ответвлений христоверия, но не сохранившей значительной части ее обрядовой практики и принципов устройства общины³.

Таким образом, в исследовательских работах авторов второй половины XIX - начала XX в. происходит некоторое смягчение взгляда на мистическое сектантство. Хотя оно по-прежнему воспринимается как явление негативное, но в то же время этому явлению придается некоторый окрас социальной борьбы или

¹ Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов, с. 575.

² Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883. С. 235-237.

³ Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 53.

религиозного протеста, который хоть и имел крайне радикальные формы, но соответствовал доминирующей в обществе либеральной идеологии.

В советской историографии феномен сектантства рассматривался исключительно как проявление классовой борьбы в религиозной форме. После завершения гражданской войны и стабилизации социально-политической обстановки в стране началось активное противостояние распространению скопчества, которое было примером негативного влияния религии на народные массы, выражающегося в физических дефектах. Наиболее именитыми исследователями мистического сектантства в советской России были А.И. Клибанов и Н.Н. Волков, которые, несмотря на государственный атеистический подход, смогли продолжить исследования мистического сектантства, даже испытывая давление официальной государственной идеологии.

А.И. Клибанов в своей работе «История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.)» обращает внимание на секты, как отдельное и весьма обширное направление в идеологии российского общества. При этом автор концентрирует внимание на доминирующей роли социально-экономических факторов возникновения нетрадиционных религиозных сообществ. Согласно данной точке зрения, церковный раскол произошел по причине роста недовольства крестьянства от «эксплуатации труда подвластных церкви крестьян и разветвленной системы религиозных податей». Таким образом, несмотря на то, что А.И. Клибанов считался ведущим советским специалистом в области сектантства, его приверженность марксистской методологии не позволила увидеть в мистических сектах что-то иное, кроме формы социального протеста крестьян¹.

Значимое место в советской историографии занимают работы Н.Н. Волкова, содержащие массив полевых и архивных данных, которые были собраны автором. В публикациях автора проводятся параллели, как на фоне «тяжелой и

¹ Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). М., 1965. С. 36.

безрадостной жизни эксплуатируемых масс вырастает и расцветает скопчество», как форма бегства из тюрьмы народа и народов, развиваясь в периоды социальных кризисов¹. Особенностью исследования «Скопчество и стерилизация» является попытка автора соотнести религиозную догматику скопческой секты с борьбой «фашистов за чистоту расы», что, по большому счету, объясняется политическими процессами, протекающими в мире в 30-е годы XX века².

К проблематике мистического сектантства обращается в своей работе «История русской церкви» Н.М. Никольский. В своем исследовании советский автор характеризует мистическое сектантство в XIX веке как «орудие эксплуатации», при котором сектантские корабли представляли собой типичные «кулацкие» организации.

Главным недостатком работ советского периода, посвященных русскому мистическому сектантству, является подчинение данной проблемы господствующей марксистской социально-политической идеологии, вследствие чего процесс генезиса и эволюции этого общественного явления рассматривался односторонне (исключительно в рамках классовой борьбы «угнетенного крестьянства» против буржуазии).

В последнее время тематика мистического сектантства в России в различные периоды истории приобретает все большую популярность среди исследователей, что выражается в увеличении количества трудов, посвященных различным аспектам данного вопроса. В конце XX в. в изучении мистического сектантства появляются несколько ярких авторов, сумевших обобщить и проанализировать имеющиеся данные: А.А. Панченко, А. М. Эткинд, Ю. Клэй и Л. Энгельштейн.

А.А. Панченко в своей книге «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект» приводит подробный анализ

¹ Волков Н.Н. Скопчество и стерилизация. М., 1937. С. 4.

² Там же. С. 28.

сектантской литературы и эпоса, проводит сравнительный анализ официальных государственных и этнографических материалов по данной проблематике. В данной работе русское мистическое сектантство – это органичное проявление понимания христианских идей широкими массами крестьянства, не получившего образования, но имеющего оригинальный взгляд на мир и общество. Особое внимание А.А. Панченко уделяет обрядовой практики и ритуалистики христовщины и скопчества, анализируя генезис феномена радения и пророчества¹.

Монография Л. Энгельштейн «Скопцы и Царство Небесное» основана большей частью на материалах, собранных В.Д. Бонч-Бруевичем и посвящена возникновению и развитию скопческой секты начиная с 1760-х гг. и заканчивая скопческими процессами 1930-х гг.². При этом значительное внимание в данной работе уделяется вопросам психо-физиологических особенностей скопчества, месту женщин в скопческих общинах, описанию жизни скопцов в сибирских поселениях. Таким образом, большая часть книги Энгельштейн была посвящена истории и идеологии позднего скопчества, что привело к отсутствию полномасштабного анализа генезиса скопчества из христовщины. В зарубежной историографии мистического сектантства можно отметить ряд публикаций американского исследователя Ю. Клэя в 1980-х гг. Хотя выводы Ю.Клэя требуют некоторой корректировки, в целом, он предложил вполне обоснованные гипотезы относительно генезиса религиозных практик и идеологии христоверия.

В работе А.М. Эткинды «Хлыст» представляется разносторонний взгляд на процесс генезиса христовщины и скопчества. Автор проводит анализ процесса эволюции двух крупнейших русских мистических сект, в том числе с точки зрения интерпретации особенностей культа скопческой секты в рамках различных философских теорий, при этом также, отмечая, что хлыстовщина к концу XIX

¹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 65.

² Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С. 21.

века по числу своих последователей стала третьей верой в Российской империи¹. Однако, несмотря на новый подход к изучению генезиса мистического сектантства в России и анализ социально-культурных факторов, привлечших внимание русских философов и поэтов к проблеме мистического сектантства, в работе Эткинда не содержится целостного взгляда на мистическое сектантство в России. Уделяя большое внимание месту этой проблемы в философии, прозе и поэзии, А.М. Эткинд фактически не рассматривает взаимоотношения сектантства и органов государственной власти, сектантства и Русской Православной церкви.

Свидетельством роста интереса к тематике мистического сектантства в России служат не только отдельные публикации, но и тематика диссертационных исследований. Одним из первых таких исследований стала работа А.Г. Бермана, посвященная мистическому сектантству в Среднем Поволжье в XIX - первой половине XX вв. Автор приходит к выводу, что мистическое сектантство было тесно связано с русской православной культурой, поэтому не должно рассматриваться в отрыве от нее, хотя с эволюцией конфессиональной культуры сектантов-мистиков наблюдалась «конфессиализация». Некоторые исследователи пытались рассматривать русское мистическое сектантство сквозь призму не только исторического, но и социально-психологического аспекта. В диссертационном исследовании И.Ю. Гагариной в качестве основных факторов, способствующих появлению мистико-экстатических религиозных сообществ, указывается «агрессивная европеизация страны и превращение Русской Православной церкви в элемент государственного аппарата, что заставляло относиться с «презрением и недоверием к традиционному христианскому аппарату»². При этом автор отмечает, что идеи мистического сектантства хотя и находили большинство своих последователей в крестьянской среде (где более всего было заметно недовольство светской и духовной властью), однако были так же популярны и среди духовенства, и среди мещанства, и среди дворянства.

¹ Эткинд А. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998. С. 5.

² Гагарина И.Ю. Русское мистическое сектантство XVIII - начала XXI в.: исторический и социально-психологический аспекты: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Москва, 2011. 191 с.

Отдельного внимания заслуживают работы Д.Г. Корикина и В.Ю. Далецкой, посвященные особенностям взаимоотношений адептов различных мистических сообществ со светскими и духовными властями. В работах красной нитью проходит мысль о зависимости официальной государственной политики от высших политических деятелей. В.Ю. Далецкая указывает, что противосектантская политика являлось составной частью церковной политики в целом, поэтому сильное влияние на нее оказывали «экономические интересы государства»¹. В свою очередь Д.Г. Корикин главной особенностью в построении отношений светской власти и адептов мистических сект видит существующий консерватизм в модели построения межконфессиональных отношений, который во второй половине XIX века не удалось синтезировать с либерализмом².

В современной историографии мистического сектантства можно выделить ряд работ, посвященных истории мистико-экстатических религиозных сообществ в Центральном Черноземье. В научной статье «Сектантство на территории Орловской губернии» В.В. Мищенко рассматривает генезис мистического сектантства в губернии в рамках его истории в целом в империи, видя основными факторами появления христоверия и скопчества на территории региона «причины психического характера, духовного склада орловских крестьян»³. Вопросы генезиса мистического сектантства, его конфессиональной культуры и ритуальной практики рассматривает в своей работе Ю.В. Шутеев, приходя к выводу о том, что с переходом в мистическое сектантство происходил «полный разрыв с православной культурой на уровне догматов и религиозного быта»⁴.

Отдельное внимание уделяется проблеме взаимоотношений адептов мистико-экстатических религиозных сообществ с миссионерами и приходским

¹ Далецкая В.Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII – XIX веках: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Москва, 2004. 222 с.

² Корикин Д.Г. Государство, церковь и сектантство в России во второй половине XIX - начале XX вв.: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Челябинск, 2011. 226 с.

³ Мищенко В.В. Сектантство на территории Орловской губернии // Вестник МГОУ. Серия «История и политические науки». 2011, № 1. С. 34

⁴ Шутеев Ю.В. Мистическое сектантство в российской провинции в XIX – начале XX веков (на материалах Курской губернии) // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2008, № 2. С. 17-20.

духовенством. Лозовский А.Г. в статье «Тамбовские миссионеры в борьбе с религиозным сектантством: 1875-1917 гг.» проводит детальный анализ истории работы Казанско-Богородицкого братства в Тамбовской губернии в сфере противодействия распространению идей мистического сектантства среди местных жителей. Но по замечанию автора миссионерам не удалось «хоть сколько-нибудь существенно ослабить позиции сектантов», хотя они и использовали «достаточно эффективные методы, направленные, в первую очередь, не на открытое противостояние сектантству, а на просвещение тех людей, которые никогда Русскую Православную церковь не покидали»¹.

Интересной работой представляется публикация белгородского историка Белоножко Е.П. «Численный состав сектантства в Российской империи на рубеже XIX – XX вв. (на примере губерний Центрального Черноземья)», в которой автор проводит детальный анализ динамики численности адептов мистических сект. Резюмируя приведенную статистику за более чем тридцать лет, Е.П. Белоножко отмечает, что, несмотря на большое внимание, которое уделялось вопросам статистики, необходимо учитывать ряд факторов, ведущих к искажению информации.

Материалы, касающиеся истории мистического сектантства в Курской губернии, так же нашли широкое отражение в монографии А.В. Апанасенка «Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки истории духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века». В работе проведен глубокий анализ динамики численности, социального состава сектантов-мистиков, особенностей конфессиональной культуры и ритуальной практики с использованием, прежде всего, региональных материалов².

Научная новизна. Несмотря на значительный интерес к проблеме мистического сектантства в России в имперский период, данная тема изучена

¹ Лозовский А.Г. Тамбовские миссионеры в борьбе с религиозным сектантством: 1875-1917 гг. // Вестник Тамбовского университета. Гуманитарные науки. 2007, № 46. С. 152-155

² Апанасенок А.В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века. Курск. 2010. С. 95-100

недостаточно. Недочетами большинства исследовательских работ этого периода, посвященных мистико-экстатическим религиозным сообществам, является необъективная восприятие данной проблематики вследствие подчинения господствующей парадигме. Кроме того, изучение мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе, который был одним из крупнейших центров распространения мистических сект в стране, ранее практически не проводилось.

Подход, отображенный в диссертационном исследовании, дает возможность провести комплексный анализ религиозного учения и конфессиональной культуры мистического сектантства, эволюции государственной политики, противостояния с Русской Православной церковью и отношений с населением Центрально-Черноземного региона России.

Комплексное изучение прошлого сектантов-мистиков дает возможность рассматривать данный феномен духовной жизни в Российской империи как воплощение «народной религиозности». В частности, в диссертационном исследовании для аргументации данного подхода проанализированы мотивы, заставляющие жителей провинции переходить в мистические секты. В работе доказано, что приверженность идеологии мистического сектантства выказывали представители различных слоев населения, которые так же не разрывали свою связь с православной верой.

В ходе работы над диссертацией в научный оборот введена значительное количество новых документов из фондов Канцелярии Синода (РГИА), Канцелярии обер-прокурора Синода (РГИА), Курского окружного суда (ГАКО), а так же губернских духовных консисторий и канцелярий губернаторов.

Теоретическая и практическая значимость. Проведенное исследование дает возможность сформировать подробную картину генезиса и эволюции мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе и экстраполировать сделанные выводы на религиозную историю российской провинции в целом. Материалы диссертационного исследования так же могут

быть использованы при составлении учебных курсов по истории, религиоведению и краеведению

Апробация результатов исследования. Результаты исследования нашли отражение в двенадцати публикациях автора, в том числе пяти статьях, опубликованных в изданиях из перечня ВАК. Общий объем опубликованных работ составляет 5,3 п.л. Основные идеи и положения работы были представлены на XXII Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (г. Москва), Международной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении» (г. Владимир), X Международных научно-образовательных Знаменских чтениях (г. Курск), IV Международном круглом столе, посвященного дню рождения И.А. Ильина, русского философа и юриста (г. Курск), а также на IX Всероссийских научно-образовательных Знаменских чтениях и Межвузовской научно-практической конференции студентов и аспирантов «Научный поиск – 2013» (г. Курск).

Структура работы. Работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка сокращений и аббревиатур, списка использованных источников и литературы, приложений.

ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС МИСТИЧЕСКОГО СЕКТАНТСТВА В ЦЕНТРАЛЬНО-ЧЕРНОЗЕМНОМ РЕГИОНЕ РОССИИ

1.1 Социально-культурные предпосылки возникновения христоверия и скопчества в Российской империи

В X веке на территории Руси начался процесс формирования феодального общества, которое, однако, сохранило в себе некоторые элементы первобытнообщинного строя (кровную месть, родовые обычаи, вечевые собрания и т.д.). В данных условиях раннефеодальное государство было поставлено перед необходимостью трансформации своей идеологии, господствующей формой которой в средние века являлась религия. Поэтому в 988 г. в качестве официальной религии Киевской Руси было избрано православие. Впервые оспорить его пытались еще на рубеже XIII-XIV вв., свидетельством чего стало дошедшее до наших дней сочинение «Слово о лживых учителях», призывающее к самостоятельному толкованию «Слова Божьего»¹. Однако каких-либо значимых результатов эта попытка не принесла. Фактически на раннем этапе становления русского православия оно представляло собой некий синтез христианского вероучения и сформировавшейся к X веку на территории Киевской Руси религиозной традиции. По мнению Б.А. Рыбакова, с принятием славянами христианства произошла не полная смена одних религиозных форм другими, а «наслаивание нового на старое»². Согласно данной гипотезе, церковь становилась воплощением феодальной идеологии новой власти, язычество же сохранилось как проявление неких народных воззрений³. В таком относительном равновесии православно-языческого синкретизма находилась система духовной организации общества на протяжении последующих семи столетий.

¹ Апанасенок А.В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века. Курск. 2010. С. 23.

² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 597.

³ Там же. С. 605.

Поворотным моментом в религиозной истории России стала попытка Патриарха Никона привести богослужебные книги и обрядность в соответствие с греческой традицией, то есть фактически исключить из них элементы «народной религиозности»¹. Н.М. Никольский приходит к выводу, что «крестьянскому сознанию были чужды споры о правильности или неправильности старых богослужебных формул, крестьянин не понимал значения этих формул и не был по отношению к ним столь же консервативен, как профессиональный клир»². Отношение верующих к преобразованием колебалось от крайне скептического до резко негативного, поскольку русская духовная традиция отодвигается на второй план, уступая главенство греческой³. Кризисные явления еще более усугубились в начале XVIII века, когда наряду с повсеместной европеизацией общественной жизни происходил значительный упадок роли Русской Православной церкви вплоть до ее превращение в «ведомство православного вероисповедания»⁴.

В этот период в русской религиозной культуре появляются такие новые явления, как религиозное сектантство в совокупности с самозванством, представляющие один из способов популяризации религиозного учения. Одним из первых мистических религиозных сообществ на территории империи, по мнению исследователей мистического сектантства (среди которых П.И. Мельников, И.М. Добротворский, Н.В. Реутский и др.), становится христоверие, или, в простонародье, хлыстовщина. Данное мистическое сообщество предположительно появилось на территории России в середине XVII века во Владимирской губернии и имело в своей основе ориентацию на мистическое восприятие эмоционального переживания, а основой религиозной идеологии

¹ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в. М., 2003. С. 11.

² Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 158.

³ Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. Курск, 2014. С. 52.

⁴ Каменский А.Б. От Петра I до Павла I: реформы в России XVIII века (опыт целостного анализа). М., 2001. С. 89.

служил постулат множественности воплощений Христа¹. Более точно определить время и место зарождения этого религиозного течения достаточно трудно. Это связано, прежде всего, со стремлением сектантов-мистиков «всеми способами содержать в тайне» свою принадлежность к данному религиозному сообществу, учение которого идет в разрез с традиционными догмами православия.

К настоящему моменту в отечественной историографии мистического сектантства сформировались два диаметрально противоположных взгляда на проблему генезиса раннего христоверия, и, как следствие, всего мистического сектантства в России. Концептуальное противоречие двух теорий состоит в экзогенной или эндогенной природе христоверия, как первого мистического сообщества. Сторонники первой теории в большинстве случаев опирались на материалы следственных дел и допросов, датируемые XVIII веком, или же на отдельные труды религиозных деятелей, не имеющих возможности признать сектантов-мистиков продуктом сложных социально-культурных процессов, происходивших в России. В свою очередь, сторонники эндогенной природы теории основной упор делали на большое количество молитвенных песнопений, тексты которых тесно связаны с русской православной традиций. Данное заключение можно считать более убедительным, поскольку именно фольклорные произведения в данном случае являются первичными и в большей степени отражающими сущность раннего христоверия в целом, а не отдельных общин сектантов или личностей, подвергшихся допросам, на основании которых и делается вывод о западном влиянии на генезис мистического сектантства в России.

К числу сторонников экзогенной природы мистического сектантства можно отнести, например, П.И. Мельникова. Этот государственный деятель известный своими публикациями, посвященными вопросам старообрядчества и сектантства, приходит к выводу, что появление христоверия по времени

¹ Арапов А.В. Основные направления христоверия (религиоведческий очерк) // Genesis: исторические исследования. 2013. № 4. С. 69.

совпадает с принятием христианства в период правления князя Владимира: «При нем пришельцы из-за Дуная принесли на Русь не одну чистую пшеницу вселенского учения, но и плевелы, которыми издавна была обильна почва Византии»¹. Впоследствии же, это учение трансформировалось, подвергаясь влиянию различных социально-культурных факторов. Это в итоге и привело к формированию собственной конфессиональной культуры с четкой системой нравственных норм, религиозных догм и правил. Для П.И. Мельникова появление христоверия не просто случайное событие, произошедшее под влиянием экзогенных факторов, но, прежде всего, длительный процесс развития всего европейского сектантства непосредственно связанный еще с появлением богомилов в Болгарии².

Схожей точки зрения на «инородное» происхождение христоверия, несвойственного культурной традиции русского народа, придерживался И.М. Добротворский. В своей работе «Люди Божьи. Русская секта так называемых духовных христиан» он, как и Мельников, исходил из того, что процесс духовного поиска среди православных христиан в России начался еще задолго до реформ Никона. Причиной этому, по мнению автора, служило по большей части «злое осуждение всего содержимого церкви»³. В качестве примера критического взгляда на религиозную культуру русского православия может служить то, что некоторые из них считали различные нравственные предписания христианства не слишком жесткими, а потому не гарантирующими спасения души, и все более стремились к их абсолютизации (в виде длительных жестких постов или даже оскотления) и усилению духовных подвигов. Что касается самого появления в России учения христоверов, то его Иван Михайлович связывает с «братьями и сестрами свободного духа», появившихся в Европе в XIII

¹ Мельников П.И. Тайные секты. Полн. собр. соч. М., 2011. С. 50.

² Там же. С. 58.

³ Добротворский И. М. Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 4.

веке¹. На территории нашей страны такие попытки переосмыслить свою религиозную идентичность нашли благоприятную почву для своего развития. В итоге, они переродились в так называемое движение духовных христиан, имеющее явно мистико-экстатический уклон, к которому, без сомнения, относится христоверие.

Н.В. Реутский, ассоциируя христоверие с квакерством, также предполагал, что оно не являлось результатом социально-культурных процессов в русском обществе, а было привнесено в нашу страну из Европы приблизительно в XVII веке. Но это произошло не до преобразований Никона, как полагали предыдущие авторы, а уже после церковной реформы, породивший раскол в рядах православных христиан, чем и воспользовался идеолог упомянутого учения Кульман. Основанием для «соображения» секты «Людей Божьих», как еще называли христоверов, и квакерства для Н.В. Реутского послужили громкие дела над сектантами в середине XVIII века, в которых прямо упоминалось то, что секта берет начало от «ереси Кульмана»². Кроме того апокалиптичность религиозного учения и отождествление его родоначальника с Иисусом Христом еще более укрепили автора в этом умозаключении.

Трех указанных исследователей имперского периода объединяет общая точка зрения на иноземное происхождение духовного христианства. Эти рассуждения в дореволюционной историографии связаны с небесспорной точкой зрения на то, что мистическое сектантство как вид религиозного протеста не мог зародиться непосредственно на территории Российской империи, исходя из традиционных русских практик крестьян и горожан в XVII веке. Но, если рассматривать традиционный русский фольклор, сопоставляя его с фольклором христоверия и впоследствии скопчества, то четко видны неразрывные связи между русской религиозной традицией и учением христоверов, что в совокупности с отсутствием каких-либо элементов, указывающих на западное

¹ Добротворский И. М. Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 2-3.

² Реутский Н. В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование. М., 1872. С. 5.

влияние, подтверждает исконно русскую природу мистического сектантства¹. Глубокий анализ фольклористики мистического сектантства и хлыстовщины, в частности, был проведен известным современным исследователем А.А. Панченко в работе «Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект». В результате автор в качестве основного источника ранней христовщины указывает учение старца Капитона, «чье влияние, так или иначе, признают все исследователи русских мистических сект и раннего старообрядчества»².

К схожему выводу пришел Н. Барсов еще в 1869 году. Он, опираясь на тексты духовных песен, заключает, что «хлыстовщина не была простым повторением» учения восточных или западных сект³. Анализируя выводы П.И. Мельникова и И.М. Добротворского, Н. Барсов подвергает критике их суждения об «иноземной природе мистического сектантства», подчеркивая соответствие хлыстовских песнопений (которые, по его мнению, были материалом более достоверным, чем записи всевозможных допросов) «духовной самобытности и умственной самодеятельности русского простолюдина»⁴.

Относительную ясность в истории генезиса христоверия в России можно обнаружить лишь с появлением некоего Данилы Филипповича, крестьянина Владимирской губернии, объявившего себя воплощением «Господа Бога Саваофа». По хлыстовскому преданию, в 1631 году он выбросил в Волгу священные книги и «учредил культ самого себя»⁵. При этом в истории христоверия Данила Филиппович упоминается как автор основных заповедей, мифа и ритуала: «Я тот Бог, который предсказан пророками, сошел на землю спасти род человеческий, другого Бога не ищите» – и поэтому зачастую считается

¹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 104.

² Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 105.

³ Барсов Н. И. Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869. С. 57.

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Эткин А. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998. С. 25.

основателем данного религиозного движения¹. Он учил, что для спасения не нужно «ни попов, ни книг священных», а нужен лишь «Дух Святой», который мистическим образом может снизойти на каждого истинно верующего. В XVIII в. последователи Данилы, под предводительством новоявленных «Христов» (отсюда и название движения), исчислялись уже тысячами².

С ростом числа своих последователей христоверие стало все больше привлекать к себе внимание со стороны светской власти, что вынудило Данилу Филипповича вести странствующий образ жизни. В основном местами его деятельности становились соседние Владимирская и Нижегородская губернии, где он позже был схвачен и отправлен в Москву на допрос³. Однако как только он был освобожден из-под стражи, то продолжил распространение своего вероучения с новой, еще большей энергией. Активную роль в дальнейшем развитии и распространении христоверия со временем стал играть Иван Суслов, так называемый хлыстовской Христос. Его образ в многочисленных легендах был овеян множеством тайн и секретов. Одним из характерных примеров его обожествления христоверами является история о чудесном воскрешении Ивана, которое последовало после трех казней, вследствие чего государь Алексей Михайлович постановил отпустить его⁴. Иными словами, ранняя «христовщина» характеризуется явным полицентризмом, заключающимся в существовании двух лидеров религиозного движения: Данилы Филипповича и Ивана Тимофеевича Суслова, которые после всех ссылок и допросов становятся личностями легендарными и уже после смерти места их захоронения превращаются в объекты паломничества для всех последователей их учения.

Мистическое сектантство, появившись в России во второй половине XVII века, уже через полтора столетия имело тысячи последователей во всех регионах европейской части империи, о чем свидетельствуют материалы первой

¹ Там же. С. 26

² Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. Т. 2. СПб., 1870. С. 87

³ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С.43

⁴ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 124

следственной комиссии о раскольниках¹. Причиной этому служил ряд социально-культурных факторов, повлиявших как на генезис христоверия и скопчества, так и на их эволюцию. Первоначальным фактором, породившим в христианах потребность духовного поиска, служил глубокий кризис Русской Православной церкви на фоне мощного подъема веры, вызванного глубокими социальными потрясениями в виде реформирования общественного устройства по европейским канонам. В данных условиях, когда реформы наталкивались на ярое сопротивление малограмотного населения, многие простые граждане обращались к вере, чтобы в ней найти ответ на вопрос, как дальше им следует жить. Но Русская Православная церковь, оказавшись в роли «ведомства православного исповедания», не могла в полной мере удовлетворить духовные потребности своих прихожан из-за потери авторитета, что привело многих из них к необходимости переосмысления традиционного религиозного учения в пользу прямого общения с сакральным миром без помощи опороченного религиозной реформой духовенства². Таким образом, первой предпосылкой формирования на территории России мистических религиозных сообществ стало стремление широких масс населения к поиску истинной веры, которой их уже не могла обеспечить официальная церковь.

По мнению государственных чиновников, популярность идей сектантства среди крестьянства можно было объяснить лишь грубым невежеством этих слоев населения. Например, министр внутренних дел докладывал обер-прокурору Синода во второй половине XVIII в. о «прискорбной шаткости значительной части сельского населения в принадлежности их к православию», якобы одного слуха о мнимом разрешении переходить в раскол достаточно, чтобы они «отпали от православия, будто были связаны одними полицейскими узами»³. Конечно, говорить о прямой связи невежества провинциального населения с

¹ РГАДА, Ф. 301, Оп. 1, д. 14, л. 8-39.

² Надеждин Н.И. Исследование и скопческой ереси. СПб., 1845. С. 31-32.

³ Далецкая В.Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII – XIX веках: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Москва, 2004. С. 36.

популярностью среди него идей мистического сектантства нельзя. Однако следует отметить, что сельские жители, отличающиеся большей наивностью, в том числе и в понимании духовных вопросов, во многих случаях были очарованы харизматической личностью «хлыстовских проповедников» и в результате попадали к ним в психологическую зависимость.

Несмотря на весьма значительную роль Данилы Филипповича и Ивана Сулова, согласно основным догматам христоверия количество «Христов» или лидеров общины могло быть достаточно многочисленным, поскольку для сектантов-мистиков, верящих в множественность воплощений Бога, было естественно, что Христом мог стать любой человек, если он был избран. Поэтому, когда секта получила значительно распространение во многих губерниях европейской части России, а большинство адептов стали вести оседлый образ жизни, свой лидер появился у каждого корабля (общины). В то же время Данила Филиппович и И. Сулов постепенно все более превращались в мифических персонажей, к местам захоронения которых тянулись многочисленные потоки последователей для поклонения их мощам. Несмотря на все гонения и преследования как светскими, так и духовными властями христоверие продолжало «расползаться» по территории империи, причем не только среди фактически безграмотного крестьянского населения, но также среди многих представителей духовенства, купечества, мещанства и даже дворянства¹.

После смерти Сулова его место занимает еще один Христос Прокофий Лупкин, который согласно некоторым хлыстовским легендам был сыном Данилы Филипповича. Именно при нем масштабы распространения христоверия среди населения становятся просто колоссальными: порой целые монастыри были населены хлыстами, например, Никитский и Ивановский, куда христоверие проникло еще во времена Сулова². Но такое положение дел стало возможным не только благодаря харизматичной натуре лидеров христоверия.

¹ Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917). М., 1965. С. 38.

² РГАДА, Ф. 301, Оп. 1, д. 6, л. 14-16.

Другой предпосылкой укрепления мистического движения стало участие в нем священнослужителей. В первой половине XVIII века положение духовенства было крайне тяжелым. Жесткая государственная политика налагала на данное сословие множество ограничений от лишения свободы передвижения до ограничения численности¹. Иными словами, положение низшей прослойки духовенства в данный период было лишь чуть лучше положения крепостных крестьян, что происходило за счет закрепления за ними большого числа повинностей и обязанностей, которые им приходилось нести как перед государством, так и перед епархиальным начальством². В этих условиях идеи мистического сектантства становились для многих представителей духовенства крайне привлекательными. Поэтому если среди монахов или монахинь одного монастыря кто-то «обращался в хлыстовщину», то со временем число адептов секты неуклонно возрастало, и целый монастырь мог стать центром мистического сектантства, что еще более усиливало влияние пропаганды «истинной веры» среди малограмотного крестьянского населения³.

Параллельно христоверие находило все больше и больше последователей среди мирян, многие из которых были весьма состоятельными людьми и содержали дома, в которых и проходили собрания хлыстов. К смерти Прокофия Лупкина в Москве насчитывалось уже 6 специально оборудованных хлыстовских домов, где происходили радения сектантов. Также в это время происходило формирование основных принципов ритуалистики христоверия, как, например, обряд причащения и запрет на употребление алкоголя, матерную брань и на брачные связи⁴. Причина такой популярности мистических настроений в обществе крылась в многочисленных социально-экономических и политических

¹ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX век): В 2 т.—3-е изд. СПб., 2003. С.363.

² Там же. с.365.

³ Ивановский Н.И. Секта хлыстов в ее истории и современном состоянии. М., 2012. С. 15.

⁴ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 57.

потрясениях, среди которых войны с Польшей и Швецией, закрепощение крестьян, рост налогов и эпидемия моровой язвы¹.

Широкое распространение учения сектантов среди различных слоев населения вызывало все большее беспокойство властей, которые ранее ключевой своей задачей считали борьбу со старообрядчеством, а мистическое сектантство не рассматривали серьезно ввиду его малочисленности². Реакцией на все возрастающую численность адептов христоверия в Москве и Санкт-Петербурге послужил громкий процесс 1734-1752 гг., в результате которого огромное количество последователей христоверия из различных слоев населения были привлечены к следствию. В итоге, комиссия, основываясь на экспертизе «каких-то крошек, завернутых в бумажные мешочки», которые якобы оказались частями человеческого тела, христоверам приписала использование в культовых целях ритуал кровавого причащения, что, вероятнее всего, было сделано с целью придания секте наиболее изуверский характер в глазах общества³.

Жестокие наказания и непрекращающиеся гонения на адептов христоверия, которые по сути являлись рядовыми жителями России разных сословий, имевших собственные религиозные убеждения, повлекли за собой не презрение, как рассчитывали власти, а, наоборот, вызвали сострадание. Именно сочувствие стало благодатной почвой для укоренения этого религиозного движения в российском обществе за счет постепенного наращивания числа сторонников. В то же время идеологические догмы, пытающиеся довести христианскую аскезу до абсолюта, способствовали распространению христоверия в среде наиболее радикально настроенного монашества, которое с трудом перенимало нововведения церковной реформы, оставаясь крайне консервативным.

¹ Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. Курск, 2014. С.52.

² Далецкая В.Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII – XIX веках: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Москва, 2004. С. 81-82.

³ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 84.

Местами это доходило до таких масштабов, что в христоверие переходили целыми монастырями. Примером этому могут служить материалы уголовных дел второй следственной комиссии по делам раскольников 1745-1757 годов, в которых пономарь Дмитрий Ефимов указывал на совершения молитвенных собраний в Александровском Соборе Кремля, в церкви Николая Чудотворца в Санкт-Петербурге, а также в уже упомянутых выше Никитском и Ивановском монастырях¹. Таким образом, значимым фактором в популяризации идей христоверия среди православного населения можно считать, с одной стороны, крайний аскетизм религиозного учения сектантов-мистиков по сравнению с догмами православия, а с другой – значительную степень распространенности учения «Людей Божьих» среди духовенства и монашества, через которых оно находило своих сторонников и среди представителей других сословий.

Расширяя круг своих адептов и далее, христовщина со временем претерпевала ряд различных изменений, которые происходили за счет обособленного существования каждой общины. Сохраняя ключевые догмы религиозного учения (в число которых входили и 12 заповедей Даниила Филипповича), со временем эволюции подвергались и главные принципы учения христоверов в некоторых общинах. Так, в 1760-е гг. некоторые из их числа пришли к мысли о том, что общению со Святым Духом должно способствовать абсолютное целомудрие. Беря свое начало из христоверия, новое религиозное движение, под названием скопчество, требовало от своих адептов полного отречения от «мирских благ», в частности, строжайше запрещались любые половые связи, поэтому многие сектанты, стремясь избежать плотских желаний, решались на операцию оскпления.

Доведя логику самоотречения до абсолюта, представители одной из хлыстовских общин в Орловской губернии стали основателями новой для России религиозной доктрины, стремящийся к полной победе духа человека над плотскими желаниями и «низменной природой его» - скопчества. Однако сам

¹ РГАДА, Ф. 302, Оп.1, д. 37, л. 43.

процесс выделения из христоверия нового религиозного течения происходил не одномоментно, а продолжался еще в течение нескольких лет, что, в свою очередь, привело к постепенному пополнению рядов адептов скопчества за счет хлыстов, поэтому зачастую авторы научных публикаций имперского периода, посвященных вопросам сектантства, указывают на неразрывную связь этих двух сект.

В качестве одной из предпосылок появления скопчества в России, можно назвать нарушения обета целомудрия среди некоторых общин христоверов, которые пренебрегли правилом полового воздержания, аргументируя это тем, что «только брак законный есть блуд и скверна, яко противный Богу, а то не есть блуд, когда брат с сестрой по взаимной склонности, имеют плотскую любовь»¹. По замечанию К.П. Кутепова, «разврат самый гнусный и противоречивый царил везде в самых широких размерах; радения хлыстов превратились в языческие вакханалии», в качестве доказательства приводятся материалы хлыстовского следствия 1745-1752 годов. Все это происходило на фоне продолжающейся уже несколько десятилетий «эпохи дворцовых переворотов». Социально-экономическая и политическая нестабильность, связанная с постоянной сменой внешней и внутренней политики, приводила к росту социальной напряженности среди всех слоев населения. И пока среди дворянства шла непримиримая борьба за власть, рядовые граждане несли на себе все тяготы последствий отсутствия сбалансированной государственной политики². Эти внешние и внутренние факторы привели некоторых религиозных диссидентов, в том числе К.Селиванова, основателя скопческого учения, к выбору нового пути духовного совершенства, который бы учитывал предыдущие ошибки в системе религиозных норм и правил. Сразу же после возвращения из ссылки в Сибирь Селиванов принялся за трансформирование хлыстовского учения с поправкой на сформированную им идеологию скопчества, а сам стал главой новой общины и

¹ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 110.

² Курукин, И.В. Эпоха «дворских бурь»: Очерки политической истории послепетровской России. Рязань, 2003. С. 12.

принял имя «второго Христа», тем самым отвергнув догмат христоверов о «многократном воплощении Христа»¹.

Однако, несмотря на все существовавшие противоречия между двумя мистическими сектами, еще в течение достаточно длинного промежутка времени не было категорического разграничения между их адептами. Так, по материалам Священного Синода, относящихся к 1803 году, можно судить о том, что практика оскоплений может считаться весьма характерной для некоторых последователей хлыстовщины. Например, по донесению, поступившему в Синод в 1802 году, в с. Князь Ивановском Калужской губернии было замечено, что священник местной церкви Константин Иванов и пономарь Петр Семенов «впали в заблуждение секты, называемой хлыстовщина»². Но при дальнейшем проведении допроса указанных лиц было выяснено, что оба они оскоплены, главной причиной чего они указывали, что «было это давно и делалось для лучшего жития и спасения души», делали они «это тайно, основываясь на словах Евангелие»³.

Саму идею оскопления нельзя считать внутренним продуктом, появившимся в процессе процесса религиозной эволюции в России. Христианская аскеза сама по себе включала дисциплину тела, ряд самоограничений и целомудрие. В ранний период истории христианства (III-IV век нашей эры) некоторые его последователи избирали наиболее радикальный путь, различными способами лишая себя способности к деторождению, мотивируя это спасением души через победу духовного над плотским⁴. К IX веку скопчество развилось до такой степени, что даже на Восьмом Константинопольском соборе обсуждалось оскопление и самооскопление представителей духовенства по религиозным мотивам; доходило даже до того, что Папа римский Лев IX обвинял «восточную церковь» в том, что даже высшие ступени иерархии занимают скопцы⁵.

¹ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 112.

² РГИА, Ф. 796, Оп. 84, д. 671, л. 1.

³ РГИА, Ф. 796, Оп. 84, д. 671, л. 45-46.

⁴ Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С.31.

⁵ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 102-104.

С принятием христианства скопчество, как явление достаточно распространенное среди византийского духовенства, постепенно проникает на Русь. Хотя с абсолютной уверенностью нельзя говорить, что до X века на русской земле совсем не существовало скопцов, но, учитывая отношение славян к брачной жизни, можно сделать вывод, что скопчество для славянских языческих племен не было характерным социальным или религиозным явлением¹. Уже через сто лет после принятия христианства можно говорить о появлении скопцов на высших уровнях иерархии православной церкви (речь идет о Ефреме и Иоанне II, занимающих митрополичью кафедру в Киеве в 1089-1096 гг.).

Новый пик популярности скопчества в России относится уже ко второй половине XVIII века, когда это явление фактически полностью исчезло уже во всех развитых странах, в том числе и в Италии (где в течение долгого времени была крайне популярна кастрация юношей для сохранения их вокальных данных) высоко ценившихся в кругах аристократии. Первое известие о кастрации среди последователей христоверия относится к 1772 году, когда в Орловскую канцелярию поступило известие о тринадцати скопцах в деревне Богдановке. Все они принадлежали к хлыстовскому кораблю Акулины Ивановны, принимавшей активное участие в процессе распространения скопчества среди членов ее общины². Изначально операция проводилась путем прижигания детородных органов раскаленным железом, а впоследствии уже стали применяться бритвы, ножи и косы, но для остановки кровотечения продолжали применять раскаленное железо, хотя и реже, чем различные медицинские препараты, которые иногда служили доказательной базой следственных дел по обвинению в оскоплении себя и других³.

Необходимо отметить, что личность основателя скопческой секты до сих пор остается одним из самых загадочных предметов исследования генезиса секты.

¹ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 104.

² Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 171.

³ Эткинд А. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998. С. 83.

Зачастую таковым считают именно Кондратия Селиванова, однако с абсолютной уверенностью утверждать это нельзя, так как на допросах во время орловского следствия многие сектанты называли его не Кондратием, а Андреем, Фомой или Иваном. А учитывая тот ореол таинственности и мистицизма, которым были окружены обе мистические секты, и наказания, которым подвергались их последователи, можно сделать вывод, что у родоначальника скопчества не было никаких оснований использовать свое настоящее имя, поэтому он предпочитал в сектантском быту именоваться просто «батюшкой, государем, Отцом искупителем»¹.

После отречения императора Петра III от престола 28 июня 1762 года и его неожиданной кончины 5 июля в среде крестьян стало нарастать социальное напряжение, связанное с неоправдавшимися надеждами крестьянства на скорое освобождение от гнета помещиков, основанными на тех льготах, которые были дарованы Петром III. Это породило множество слухов о судьбе императора. В итоге, Селиванов, стремясь укрепить свои позиции, стал для адептов скопчества не только лидером общины, Христом, но и чудом спасшимся императором². Этот социально-политический фактор, выраженный в появлении «истинного и законного правителя» в среде сектантов-мистиков оказал значительное влияние на распространение скопческого религиозного учения среди крестьян Центрального Черноземья.

Христоверы же не приняли нового религиозного течения и всячески старались остановить его распространение среди своих последователей, многие из которых симпатизировали радикализму нового религиозного сообщества. Такое яростное противостояние изначально вынудило орловских скопцов бежать в Тульскую губернию под видом нищих странников, где они в противовес гонениям со стороны хлыстов приобретали все новых и новых последователей. Например, в Алексинском уезде К. Селиванову и А. Шилову удалось обратить в скопческую

¹ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 116.

² Реутский Н.В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование. М., 1872. С. 94.

веру писаря полотняной фабрики Емельяна Ретивого¹. Он, благодаря своему положению писаря и доверенного лица хозяина фабрики, имел значительный авторитет среди местных жителей. Благодаря его усилиям в распространении «истинной веры», большинство работников фабрики и сам ее хозяин вскоре оскотились, а позже последователи скопчества стали появляться и в соседней Тамбовской губернии, куда Емельян Ретивый часто ездил закупать материалы для фабричного производства². Он уговорил своих знакомых крестьян села Сосновка Моршанского уезда оскотиться в Туле, где операцию проводил над ними «неизвестный Наставник», называвший себя «Киевским затворником»³. Видя растущую популярность скопчества, Селиванов и Шилов вскоре и сами приехали в Тамбовскую губернию. Поселившись в доме скопца Попова, они продолжали собираться на радения согласно хлыстовскому обряду, на которых и проводили операцию оскотления над всеми желающими, коих оказалось немало⁴.

Уже весной 1775 года властям стало известно о росте числа последователей скопчества в Моршанском уезде, что положило начало новому следствию под руководством уже опытного в этом вопросе Александра Волкова. После недолгих поисков Селиванов был схвачен в Москве, потом отправлен в Сосновку, где подвергнут наказанию кнутом, о чем упоминается и в «Страдах Кондратия Селиванова»: «И повезли меня наказывать в Сосновку с великим конвоем: народ за мной шел полки полками, и ружья у солдат были наголо, а у мужиков деревенских были в руках дреколья... И стали наказывать кнутом и секли долгое время – так что не родись человек на свете, и мне стало весьма тошно... И тут мою рубашку всю окровавили с головы и до ног: вся стала в крови, как в морсу, и детушки мою рубашку выпросили себе, а на меня свою белую

¹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 175.

² Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. М., 2012. С. 34.

³ Там же. С. 35.

⁴ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 142.

надели»¹. Впоследствии это событие, описанное Селивановым, станет одним из основ ритуалистики скопчества. После всех перенесенных наказаний Кондратий был отправлен в ссылку в Нерчинск, а Шилов – в Ригу, где продолжил активную пропаганду скопческого учения. Жесткие меры властей, направленные на искоренение скопчества, возымели совершенно противоположный эффект: сектанты, признавая Селиванова невинным мучеником, еще более уверовали в его божественное происхождение и в истинность проповедуемого им учения.

Несмотря на наказание и ссылку основных фигурантов дела, распространение скопческого учения в империи уже остановить было невозможно, и то тут, то там обнаруживались все новые и новые следы сектантов, оскопленных в соответствии с его верой. Следственные дела одно за другим изобличали все больше адептов скопчества: в 1799 году стали известны правительству два скопца из крестьян помещицы Дурновой с. Васильевского Орловской губернии, в 1800 году еще один скопец в том же селе, в том же году открыты скопцы в Ливненском и Кромском уездах, в 1801 году в Калужской губернии открыто еще 5 скопцов, а в Курской губернии скопчество существовало еще задолго до начала XIX века, как и в Тамбовской². Итак, уже пять центральных губерний России (Орловская, Тульская, Курская, Тамбовская и Калужская) стали территорией распространения скопчества, адепты которого за следующие сто лет появились фактически во всех регионах страны.

Селиванов возвратился в центральную часть империи еще в 1797 году, однако долго скрывался под видом нищего странника, боясь преследования и новой ссылки. В это время в Москве активную роль в общине скопцов играл Иван Максимович Лушнин, бывший тульский купец. Уже с 1792 года его корабль пользовался чрезвычайным влиянием в сектантской среде. К этому моменту скопчество перестало быть исключительно крестьянской верой, появилось множество последователей в купеческой, мещанской, а порой дворянской среде,

¹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 491-492.

² Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 148.

что и было ключевой причиной его успешного распространения в столице. В то же время в Петербурге скопчество развивалось под сильным влиянием А. Шилова. Только спустя два года пребывания в богадельне при Смольном монастыре, «Искупитель» получил возможность в течение двадцати лет жить в Петербурге, не подвергаясь никаким гонениям со стороны властей, где он приобрел ряд весьма состоятельных последователей, обеспечивающих его потребности¹.

Популярности скопческих идей при дворе способствовали сложившиеся мистические настроения в светском обществе во время первого периода царствования Александра I, который, по некоторым свидетельствам, даже посещал К. Селиванова. Именно рост мистицизма в российском обществе способствовал увеличению численности последователей скопчества среди купечества, мещанства и дворянства Москвы и Санкт-Петербурга, а покровительство государя и его показательное игнорирование деятельности скопческих сообществ в столице лишь укрепляло идею адептов в истинности их религиозных убеждений. Во время своего пребывания в Петербурге «Искупитель» несколько раз менял свое место жительства. Проживая длительное время в доме Ненастьева, где, по всей видимости, и были написаны «Страды», он в 1811 году перебирается к купцу Ивану Кострову. Его, «прогневившись», К.Селиванов покинул в 1817 году и поселился в только отстроенном доме купца Михаила Солодовникова, который поспособствовал более благосклонному отношению высших государственных чинов к скопцам, путем приглашения их на молитвенные собрания².

Уже в 1818 году слишком открытая пропаганда скопцами своего учения и догмата физического оскотления сделала петербургскую общину и ключевых ее деятелей (ближайшими соратниками Селиванова в тот период были Семен Кобелев и Алексей Громов) объектом нового уголовного дела. В ходе следствия

¹ Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С.55.

² Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 200.

выяснилось, что многие дома столицы переполнены скопцами, которые абсолютно не боятся наказания, в результате в 1820 году происходит значительное ужесточение политики правительства и образуется особый секретный комитет¹.

На фоне этих событий отношение императора к скопчеству вскоре резко меняется. Причиной этому, вполне возможно, послужило не только критическое усиление религиозного сообщества в Петербурге, но и записка Еленского, направленная государю через его приближенного Н.Н. Новосельцева, в которой он предлагал переустройство страны в соответствии учением сектантов, по которому во главе государства должен стоять оскопленный правитель. Для Александра I сама такая идея была недопустимой, поскольку подвергала риску единство страны. Сразу после этого Еленский был арестован и выслан в Спасо-Ефимиевский монастырь. Это не остановило распространение скопчества: прекратив открытые молитвенные собрания в Москве и Санкт-Петербурге, религиозное движение подверглось децентрализации (особенно после смерти своего лидера Кондратия Селиванова в 1832 году в Суздале, куда он был сослан «под бдительный надзор»), после которой ключевую роль стали играть корабли в провинции².

Рассмотрев генезис мистического сектантства в Российской империи, можно констатировать сложность и многогранность социально-культурных, экономических и политических процессов, оказавших влияние на формирование и развитие двух первых мистико-экстатических движений – христоверия и скопчества. Проанализировав историю генезиса мистических религиозных сообществ во второй половине XVII – XVIII веке, можно выделить три наиболее значимых фактора, явившихся причиной возникновения и широкого распространения идей мистиков среди населения европейской части страны.

¹ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 207.

² Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 181.

Во-первых – глубокий кризис Русской Православной церкви как общественного института. Общественный кризис, связанный с резким падением авторитета Русской Православной церкви на фоне значительного роста потребности населения в реализации своих духовных потребностей под влиянием тех социально-политических потрясений, которые происходили в стране во второй половине XVII и начале XVIII века привел к массовому духовному поиску. В данном случае появление мистических сект являлось результатом «правдоискательства», поскольку нормы православия, сформировавшиеся после реформы Никона, были чужды широким массам населения и не могли удовлетворить духовные потребности «искателей истины». Однако это явление было в меньшей степени характерно для сельских жителей, которые в данный период времени в большинстве своем не знали грамоты, поэтому не могли самостоятельно читать и толковать тексты Священного Писания.

Во-вторых, одной из важных причин популярности религиозного учения христоверов среди населения империи стало присоединение к нему многих представителей духовенства. Церковная реформа середины XVII века и последовавшее за ней подчинение церкви светской власти через образование Синода значительно ухудшили положение низших чинов (в том числе черного монашества и приходских священников). В условиях, когда они не получали жалования, но при этом были вынуждены нести многочисленные повинности перед государством и духовным начальством, представители духовенства находили идеологию сектантов мистиков более привлекательной в сравнении с официальным православием.

Третьей предпосылкой укрепления позиций мистического сектантства в России можно считать наивность в вопросах восприятия сакрального мира среди сельского населения, которое легко поддавалось харизме «хлыстовских пророков». В сложившихся условиях, когда духовенство, в том числе приходские священники, были обременены многочисленными обязанностями, не имевшими ничего общего с ролью пастырей, официальная церковь не смогла предпринять

каких-либо эффективных действий в противовес набирающим популярность идеям мистического сектантства, что обусловило его закрепление на территории Центрального и Центрально-Черноземного региона империи.

Появление из христоверия нового более радикального религиозного сообщества скопцов во второй половине XVIII в. было связано, с одной стороны, с продолжением социального и духовного кризиса в российском обществе, а с другой – с некоторыми недостатками еще не до конца сформировавшегося религиозного учения «хлыстов». Популярность идеологии скопчества была обусловлена, прежде всего, максимально аскетичным образом жизни, который вели адепты данного сообщества. Они соблюдали строгие посты, отказываясь от мяса, спиртного и табака, а также искореняли в себе «плотское желание», что выделяло их на фоне христоверов, из числа которых скопчество регулярно пополняло свои ряды. Таким образом, сложившаяся в XVIII веке сложная внутривластная ситуация в России, связанная с сильными социальными потрясениями, явилась мощным катализатором для укоренения в народе идеологии христоверия и скопчества, сформированных в результате духовного кризиса второй половины XVII в.

1.2 Формирование общин сектантов-мистиков в Центрально-Черноземном регионе России

После масштабных следственных процессов середины XVIII века начался новый период в истории русского мистического сектантства, в котором ключевую роль сыграли отдельные общины в провинциях империи, имевшие собственных духовных лидеров. История развития мистического сектантства во второй половине XVIII века в России уже не связана с крупными общинами Москвы и Санкт-Петербурга под предводительством И.Т. Суслова и П. Лупкина, которые теперь почитались своими последователями как святые. В этот период в

Орловской губернии в среде христоверов формировался новый, более радикальный взгляд на специфику нравственных норм и правил, который, укрепляясь, находил много последователей и, в конце концов, привел к появлению скопчества. Пользуясь убежденностью властей в абсолютной победе над «хлыстовской ересью» adeпты двух мистических религиозных движений получили возможность «начать жизнь с чистого листа» в уездах Курской, Воронежской и Тамбовской губерниях.

На протяжении многих веков территории Центрального Черноземья были рубежными и больше остальных страдали от постоянных набегов кочевников. После татаро-монгольского нашествия курские, тамбовские и воронежские земли фактически опустели, «одни только бездомные казаки кое-где кочевали, укрываясь по лесам и подстерегая врага татарина»¹. Например, при путешествии Московского митрополита Пимена по р. Дону в 1389 году им не было встречено ни одного русского селения на всем пути следования². Те немногие жители, которые еще оставались, пытались укрыться от разорительных набегов за стенами городов-крепостей под защитой лесов и болот в стороне от татарских шляхов³. Основную часть населения данных территорий составляли «служилые люди», призванные охранять южнорусское порубежье. Из этих городов в необжитую местность, именуемую Диким Полем, «высылались отряды, которые должны были отыскивать татарские сакмы и следить за передвижениями врага»⁴.

Освоение южных пограничных земель началось еще во второй половине XVI века, но было прервано смутой, голодом 1601-1603 гг. и иностранной интервенцией. Новым этапом в процессе заселения Центрального Черноземья стало строительство Белгородской засечной черты, призванной защитить южные окраины Московского государства от набегов татар⁵. Возведение оборонительных

¹ История Тамбовской епархии. Третья полоса Тамбовской губернии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861. № 4. С. 93.

² Загоровский В.П. Белгородская черта. Воронеж, 1969. С. 21.

³ Там же. С. 20.

⁴ Зорин А.В. Степное порубежье. Курск, 2000. С. 3.

⁵ Загоровский В.П. Белгородская черта. Воронеж, 1969. С. 70-71.

укреплений в данном регионе также сопровождалось строительством новых городов, где селились по большей части «служивые люди», а в так называемых внутренних городах Суджа, Сумы и Острогожск преобладали «малороссияне», постепенно заселяющие эти земли¹. Численность населения будущих Курской, Воронежской и Тамбовской губерний с течением времени увеличивалась. Так, по приказу Петра I от 1696 года в данный регион было велено переселять «сведенных из разных украинских городов», в то же время освоение плодородных земель способствовало переселению на юг «жителей северных и других губерний. Этот процесс был наиболее интенсивным, особенно после строгого приговора, определенного раскольникам за Московские бунты»².

Итак, жизнь на рубежах Российского государства и высокая концентрация на территории Центрально-Черноземного региона вольнолюбивых людей из других областей страны, послужили причиной формирования особой ментальности, характерными чертами которой стали свободолюбие и самобытность народа³. Большую самостоятельность население Центрального Черноземья проявляло и в вопросах веры, что служило важной причиной распространения в данном регионе христоверия и того широкого размаха, которого оно достигло к началу XIX века.

Конфессиональная картина Центрального Черноземья к началу XIX века была крайне разнообразной и не ограничивалась противостоянием мистического сектантства и официального православия. Например, крупными центрами мистико-экстатических религиозных сообществ в Тамбовской губернии были Моршанский, Кирсановский и Борисоглебский уезды, в то время как старообрядчество было наиболее распространено в Спасском, Шацком и Борисоглебском уездах; молоканство в Тамбовском, Борисоглебском и

¹ Багaley Д.И. Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства. М., 1887, С. 201-203.

² Березнеговский С. История Тамбовской епархии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861. №9. С. 213.

³ Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. – Курск, 2014. С.58.

Моршанском уездах¹. В результате влияния исторических, социально-экономических и культурных факторов в данном регионе к началу XIX века формировался мощный очаг религиозного протеста, включающий в себя общины старообрядцев, мистических и рационалистических сект, православных жителей и иудеев, проживавших бок о бок в губерниях Центрально-Черноземного региона, оказывавших друг на друга взаимное влияние. Это выразилось в наложении одних религиозных догм на другие. Например, в Старооскольском уезде Курской губернии во второй половине XIX в. имеет место синтез православного и скопческого учения, выразившийся в полном сохранении обрядности традиционной религии и внедрением догмата об оскотлении².

Появление мистического сектантства в Центральном Черноземье было обусловлено культурными, социально-экономическими и политическими процессами общероссийского масштаба, и чаще всего в отечественной историографии датируется второй третью XVIII века, чему предшествовали скандальные следственные процессы над христоверами в Москве и Санкт-Петербурге. Опираясь на текст указа императрицы Анны Иоанновны от 7 июня 1734 года, можно сделать вывод о популярности христоверия не только среди крестьян, причем как помещичьих, так и государственных, но и среди «разных чинов людей». В этой «ереси были многие князья, бояре, боярыни и другие разных чинов помещики и помещицы; из духовных лиц архимандриты, настоятели монастырей». Там же там отмечается, что имелись целые монастыри, мужские и женские, поголовно уклонявшиеся в хлыстовщину³. Указ санкционировал самые жесткие и радикальные меры борьбы с мистическим сектантством, однако они оказались недостаточно эффективны. Вторая попытка искоренить мистическое сектантство была предпринята при императрице Елизавете Петровне. После следственных процессов 1733-1739 гг. и 1745-1757 гг. значительная часть адептов христоверия бежала из Москвы и столицы в ряд

¹ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 1388, л. 2-7.

² ГАТО, Ф. 32, Оп. 1, д. 2490, л. 6-24.

³ Пругавин А.С. Раскол внизу и раскол вверху. Очерки современного сектантства. СПб., 1882. С.333.

смежных южных и юго-восточных регионов, что дало толчок новому этапу в истории секты и дальнейшему распространению ее в Центральном Черноземье¹.

Советский историк А.И. Клибанов в распространении христоверия на юг видел важные социальные причины: «Как тень двигалось христоверие за распространением буржуазных форм хозяйства»². Исходя из этого утверждения, важным фактором интенсивного роста числа последователей мистических религиозных сообществ в Центральном-Черноземье (согласно исследованиям А.И. Клибанова) можно считать значительную долю крестьян-однодворцев в населении региона (например, в Воронежской провинции в 1721 г. проживало 20 150 человек, из которых: 11 268 однодворцев, 793 помещичьих крестьян, 420 нищих и 104 отставных солдата, крестьян монастырских, дворцовых 2700)³. Значимую роль социально-экономического фактора в распространении мистического сектантства подтверждает П.Г. Рындзюнский. По его мнению, именно однодворческая среда «породила формы так называемого духовного христианства, основой которому положило христоверие»⁴. В данном случае склонность однодворцев к различному роду религиозному инакомыслию выглядит вполне естественно. В отличие от крепостных крестьян они отличались большей склонностью к переосмыслению того, «во что они веруют, истина ли вера и каким путем вернее всего можно спастись»⁵.

Предпосылкой к дроблению христоверия и выделению из него скопчества стала крайняя нестабильность социально-экономической и политической сферы жизни общества. В результате постоянной смены правителей в череде дворцовых переворотов с 1725 по 1761 года экономическое положение большинства жителей России непреклонно ухудшалось, и в большей степени это касалось крестьянства.

¹ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. С.76.

² Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX век-1917). М., 1965. С.57.

³ Проторчина В.М. К вопросу о составе населения г. Воронежа в период первой ревизии// Из истории Воронежского края. Воронеж, 1969. Вып. 3. С. 274.

⁴ Рындзюнский П.Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII века. / Вопросы истории религии и атеизма. - М.,1954. С.190-191.

⁵ Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900. №48. С. 1072.

Ситуация усугубилась после таинственной смерти императора Петра III и последовавшим восшествием на престол его супруги Екатерины¹. В период ее правления был принят ряд законов еще больше усугубивший положение крестьянского населения, что дало толчок к появлению религиозного самозванства (основатель русского скопчества Кондратий Селиванов называл себя чудом спасшимся императором)².

Идентифицируя Центрально-Черноземный регион как один из первых центров генезиса скопчества, исследователи имперского периода так же получали сведения, что в 1764 г. здесь начал распространяться слух о том, что ожидаемый сектантами Христос – Петр III скрывается в Курске, но следственные мероприятия полиции эту информацию не подтвердили. По замечанию известного дореволюционного исследователя Ф.В. Ливанова, уже в 1760-е гг. Курский край был «переполнен хлыстами» (так в простонародье называли христоверов)³. Этот факт подтверждает, что мистическое сектантство, появившись в данном регионе еще во второй половине XVIII столетия, к началу XIX смогло найти себе множество последователей среди местного населения. Появление скопчества в Курской, Тамбовской и Воронежской губерниях по времени приблизительно совпадает с его генезисом в Орловской губернии⁴. Об этом свидетельствуют и записи православных миссионеров XIX в., исследовавших особенности эволюции мистического сектантства в Центральном Черноземье, они датируют этот процесс эпохой правления Екатерины II.

Интересным случаем, подтверждающим появление скопчества в Курской губернии во второй половине XVIII века, является история монахини Милеттины, проживающей с 1800 года в Курском женском монастыре⁵. Она была родом из семьи экономических крестьян с. Поныри Фатежского уезда. В 16 лет Милеттина

¹ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX век): В 2 т.—3-е изд. СПб., 2003. С 122.

² Хитров, Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 27.

³ Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. В 4 т. СПб, 1873, с. 481.

⁴ Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900. №48. С.1073.

⁵ Замечательное долголетие // Курские епархиальные ведомости. 1875. № 19. С. 944.

«по совету родственницы» вступила в скопческую секту; жизнь вела суровую, употребляла исключительно растительную пищу, «лишь изредка позволяя себе употребление молока, масла и яиц»¹. Таким образом, проникновение скопчества в Курскую губернию началось с уездов, граничащих с Орловской губернией, а затем уже его последователи стали появляться и в других городах и уездах.

Параллельно мистическое сектантство распространяется и в Тамбовской губернии: «Хлыстовская ересь из Алатырского уезда Симбирской губернии продвинулась далеко на запад в Саранский уезд Нижегородской губернии, откуда она откинулась в Моршанский уезд Тамбовской губернии»². В 1761 г. Св. Синод предписал местному епархиальному начальству собрать «верные сведения о раскольниках», «укрывавшихся по Хопру и Вороне»³. Донесения местных священников показали, что, кроме старообрядцев, в указанной местности были и «хлыстовцы». Количество таковых не было определено, но «открытое их появление и взаимные сношения на значительном расстоянии в половине XVIII столетия», - пишет составитель историко-статистического описания Тамбовской епархии Г. Хитров, - все это дает возможность возводить их происхождение, по крайней мере, к концу XVII в.»⁴. Хотя это заключение Хитрова можно считать крайне неточным, поскольку, как видно из первого параграфа, христоверы переселяясь в новый регион страны, крайне быстро находили новые знакомства среди местного населения, способствующие быстрым темпам распространения учения секты.

О популярности христоверия в тамбовских пределах говорит и тот факт, что именно сюда, спасаясь от ареста, перебрался К.Селиванов в середине 1770-х гг. В 1775 г. он с учениками побывал в селе Сосновка Моршанского уезда, где и началась история тамбовского скопчества⁵. Таким образом, одной из главных

¹ Там же, с. 945.

² Реутский Н.В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование. М., 1872. С. 49.

³ Хитров Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 9-10.

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Мельников, П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах // ЧтОИДР. 1872. Кн. 1. С. 112.

предпосылок появления мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе России можно считать внутренние миграционные процессы, в результате которых адепты христоверия, странствуя в образе нищих по различным губерниям и уездам, распространяли среди их населения свое религиозное учение.

Свободному распространению религиозного учения сектантов-мистиков среди местного населения способствовало ослабление преследования сектантов светскими властями, полагавшими, что эту «ересь» удалось искоренить после процесса 1745-1757 годов, который, по сути, стал последним масштабным следственным делом в истории секты. Таким образом, вторым значимым фактором появления мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе можно считать переселение последователей христоверия, бежавших от преследования полицией, из центральных областей страны на юг. С течением времени хлыстовство все более и более «заползало в подполье, углубляя свою доктрину и мало заботясь о расширении прозелитизма», при этом увеличивая армию своих последователей¹. Эта тенденция была характерна также и для регионов Центрального Черноземья.

Поскольку светские власти и духовенство в течение длительного периода времени не обращали внимания на донесения о появлении христоверия в различных губерниях Центральной части страны, уделяя больше внимания борьбе с расколом, то представители сообщества «Людей Божьих» и «Белых голубей» (так именовали себя последователи христоверия и скопчества) беспрепятственно смогли осуществлять свою деятельность в Центральном Черноземье. Этому способствовал один из ключевых элементов идеологии мистических сект – содержание в тайне ее существования и своей принадлежности к ней, что было основано на словах Данилы Филипповича: «Сии заповеди содержите в тайне, ни

¹ Андерсон В. Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб., 1908. С. 296.

отцу, ни матери не объявляйте»¹. Под действием всех этих факторов идеи мистического сектантства глубоко пустили корни в Центральном Черноземье: под наблюдение властей попадали все новые и новые сообщества, в канцелярию губернаторов поступали донесения местных исправников об открытии секты христоверов или скопцов в новых населенных пунктах. Итак, к началу XIX столетия в Центрально-Черноземном регионе России уже имелось достаточно большое количество последователей христоверия и скопчества, среди которых были как уроженцы губерний центральной части страны, так и местные жители.

Исторические особенности освоения курских, тамбовских и воронежских земель способствовали формированию определенного психологического типа местного населения, отличавшегося относительной самостоятельностью в вопросах веры². Ввиду значительного удаления от столицы авторитет официальной церкви в Центральном Черноземье был весьма невысок. По замечанию Г.Хитрова, «имелось для богослужения и христианского воспитания четыре деревянных храма, скудности которых, без сомнения соответствовала их утварь и духовенство»³. Исследователи-краеведы XIX – начала XX вв. (И. Хитров, И.И. Дубасов) традиционно объясняли популярность религиозного учения христоверия и скопчества в губерниях российской «глубинки» «невежеством, служившим проводником в простые и грубые сердца священнослужителей» и наивностью в понимании религиозных вопросов простыми крестьянами⁴.

В связи с этим многие жители российской «глубинки», достаточно чутко воспринимавшие религиозные вопросы, предпринимали попытки переосмыслить традиционную православную конфессиональную культуру, хотя по замечанию И.И. Дубасова и «понимали ее весьма узко и наивно»⁵. По мнению государственных чиновников и церковных иерархов, популярность идей

¹ Мельников, П.И. Белые голуби. М., 1963. С.11.

² Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. Курск, 2014. С. 55.

³ Хитров, Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 6.

⁴ Так же. С. 8.

⁵ Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883. С. 235.

сектантства среди крестьянского населения Центрально-Черноземного региона России можно было объяснить лишь грубым невежеством и низким уровнем образования этих слоев населения. Например, министр внутренних дел докладывал обер-прокурору Синода о «прискорбной шаткости значительной части сельского населения в принадлежности их к православию», якобы одного слуха о мнимом разрешении переходить в раскол достаточно, чтобы они «отпали от православия, будто были связаны одними полицейскими узами»¹.

Причиной такой «нестойкости» православной религиозной идеологии среди населения Курской, Воронежской и Тамбовской губерний можно считать значительную удаленность данных территорий от духовного центра патриархии, а, следовательно, менее жесткий контроль за состоянием епархий. В данном случае приходские священнослужители, на которых возлагалась наиболее важная роль в «окормлении» своей паствы, в большинстве случаев не справлялись с поставленными Святейшем Синодом задачами по борьбе с проявлением «религиозного инакомыслия» во вверенных им приходах. Хотя в ежегодных отчетах о состоянии Тамбовской епархии зачастую указывается, что во вверенных приходах «все в порядке, паства проявляет усердие и благочиние в христианской вере, священники образованы, прекрасно справляются со своими обязанностями и паства ими довольна»². Реальное состояние Тамбовской епархии (а также Курской и Воронежской) значительно отличалось от того, которое декларировало в своих отчетах приходское духовенство. В редких случаях на это обращало внимание даже епархиальное начальство, отмечая в приходах епархии множество недостатков как в содержании храмов, так и в низкой инициативности священнослужителей³. Однако это было скорее исключением из правил работы, поскольку в большинстве случаев оно было не настолько хорошо осведомлено о

¹ Далецкая В.Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII – XIX веках: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – М., 2004. С. 36.

² ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 1364, л. 18.

³ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 2550, л. 21-23.

положении дел на вверенной им территории, полагаясь в этом вопросе на приходских священников.

Укоренению идеологии христоверия и скопчества среди жителей Центрального Черноземья способствовало бездействие властей и духовенства в начале XIX века, в то время когда на территории региона шел процесс формирования религиозных общин сектантов-мистиков, катализатором которого была неэффективное исполнение своих обязанностей приходскими священниками. Помимо этого усугубляло ситуацию значительное падение нравственности среди местных священнослужителей. Об этом свидетельствуют материалы фонда Духовной консистории Государственного архива Тамбовской области. Согласно донесениям, поступающим епархиальному начальству в первой половине XIX века среди духовенства часто наблюдались случаи «нарушения духовных и гражданских законов»: пьянства, воровства, изнасилования и драк¹. Все это не способствовало формированию у местного населения приверженность к православной духовной традиции. Более того, жители региона, сопоставляя неблагоприятные поступки приходского духовенства с аскетичностью идеологии мистических сект, приходили к логичному заключению, что официальная церковь не способна удовлетворить духовные потребности прихожан. На это, в частности, обращает свое внимание протоиерей, доктор церковной истории Федор Иванович Титов: «Итак, вот первая и основная причина происхождения русского сектантства: отсутствие правильных ясных понятий о своей вере, недостаток надежных руководителей у русского человека, у которого пробудилось желание отдать себе отчет в том, во что они веруют, истина ли вера его и каким путем вернее всего можно спастись»².

Иными словами, кризис Русской Православной церкви, неспособной удовлетворить духовные потребности своей паствы в российской «глубинке» на фоне социально-экономических потрясений начала XIX века заставил многих

¹ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 904, л. 2-5.

² Титов Ф.И. О русском сектантстве вообще и в частности, о том, чем особенно опасно современное наше русское сектантство // Курские епархиальные ведомости. 1900. № 20. С.488.

жителей курских, воронежских и тамбовских земель обратиться к индивидуальному духовному поиску, вливаясь в ряды последователей новых религиозных сообществ, учение которых казалось им наиболее «праведными», или же пытаясь выработать собственную модель восприятия сакрального мира. На личный духовный поиск, однако, решались не все жители губерний Центрального Черноземья, поскольку для этого требовалось, по меньшей мере, быть обученным грамоте (в крестьянской среде это было редкостью), чтобы иметь возможность самостоятельно читать и толковать тексты Священного Писания. Ярким примером данного процесса, происходившего на территории региона в начале XIX столетия, можно считать случай отставного солдата с. Уварово Борисоглебского уезда Тамбовской губернии, произошедший 1820-х годах.

Яков Никулин, поступив на службу во Владикавказский корпус в двадцать один год (анализируя материалы дела, это событие можно датировать 1811 годом), прослужил там 18 лет¹. Учитывая сложную внешнеполитическую обстановку в этот период, Отечественную войну 1812 г. и начавшуюся позже Кавказскую войну, можно предположить, что приходилось ему нелегко. А после увольнения по причине «болезни ноги ниже колена» и вынужденного возвращения в дом отца он фактически столкнулся с тем, что из-за физического недостатка стал обузой для своей семьи². Таким образом, Я. Никулин уже не мог выполнять привычную для крестьян тяжелую работу на земле и, чтобы заработать средств себе на существование, вынужден был обучать детей грамоте. Все эти жизненные вызовы привели к тому, что он стал искать себе утешение в вере. Но традиционное православие, по-видимому, не могло дать ответ на возникшие у отставного солдата вопросы. Поэтому, будучи человеком грамотным, он решил, опираясь на текст Священного Писания, найти собственный духовный путь и в результате принял оскотление.

¹ РГАДА, Оп. 1, д. 3483, л. 4.

² Там же. Л. 5.

Рассказывая о причинах своего поступка, Яков Никулин показал, что произошло это около трех лет спустя после знакомства с Селиверстом Игнатовым, который пришел обучиться грамоте. В процессе обучения и толкования Священного Писания они якобы совместно пришли к выводу, что имеют одинаковые взгляды на необходимость оскпления ради «спасения души» согласно стиху 12 главы 19 Евангелие от Матфея¹. В отличие от православия в русском скопчестве фрагмент священного текста: «Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» – понимался в буквальном смысле, подразумевая, что только оскпленный может понять «слово Божье»². Необходимо отметить, что данный фрагмент Священного Писания часто использовался в конфессиональной культуре русского скопчества, чтобы подтвердить необходимость оскпления священными текстами³.

В отличие от Якова Никулина С. Игнатов, по его собственному признанию, оскпился еще до того, как поступил к нему в ученики⁴. Следовательно, можно предположить, что в данном случае решающую роль в «принятии малой печати» отставным солдатом сыграла скопческая конфессиональная культура. Однако специфика случая в с. Уварово состоит в том, что оскпление не служило последствием вступления в скопческую секту, а было результатом попытки самостоятельного осмысления христианских текстов. На это указывает то, что ни отец Никулина, ни его соседи даже не подозревали о совершенной операции, поскольку он никого «не склонял оскпиться», а также регулярно «бывал в церкви для исполнения молитв, исповедания и приобщения к

¹ Там же. Л. 5-6.

² Новый Завет. Евангелие от Матфея. М., 1993. С. 12.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная. М., 2004. С. 365.

⁴ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3483, л. 8-9.

святым тайнам»¹. После в учение к Никулину стали приходить однодворческие крестьянки, которые также желали обучиться грамоте и получить наставления в Священном Писании². С течением времени они, слушая толкования Священного Писания Яковом Никулиным и находя этому подтверждение при самостоятельном изучении священных текстов, принимали решение скопиться.

Однако не все жители Центрального Черноземья обладали достаточными знаниями, чтобы самостоятельно толковать строки Священного писания. Большая часть крестьянского населения региона была неграмотной, поэтому наиболее подверженной влиянию проповедников из различных мистических религиозных сообществ. В сложившихся условиях, когда на местное духовенство возлагались не только функции духовников, но зачастую и административные, нивелируя их значение как пастырей, а епархиальному начальству неоднократно поступали жалобы на приходских священников, уличенных в пьянстве и распутстве (свидетелями которым были прихожане), пророки и проповедники мистических сект, толкующие людям «слово Божье», ведущие аскетичный образ жизни заслуживали у провинциальных жителей большее уважение и доверие, нежели дискредитировавшая себя Русская Православная церковь. Все это привлекало в среду сектантов-мистиков все новых и новых адептов, которых ранее даже нельзя было заподозрить в принадлежности к религиозным диссидентам.

В данном случае показательным является дело крестьянина Сергея Канунникова, заключенного Курского тюремного замка. Согласно рапорту командира арестантской роты, в два часа ночи 13 ноября ему было доложено о том, что Сергей Антонов Канунников в своей камере совершил оскотление путем «отсечения себе ядер бритвою»³. Первоначально на вопрос командира Курской арестантской роты о причинах оскотления Канунников отвечал, что «ядра сильно чесались», однако впоследствии изменил свои показания, указав на то, что

¹ Там же. Л.10-14.

² Там же. Л. 6.

³ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 132, л. 3.

совершил это «по наущению скопца Прокофия» из Щигровского уезда Курской губернии, с которым он некоторое время содержался в Курском тюремном замке¹.

Анализируя материалы дела можно прийти к выводу, что Сергей Канунников был «типичным» крестьянином среднего возраста, не замеченным до своего попадания в арестантскую роту в интенсивных духовных исканиях. К скопчеству отношения не имел – об этом говорит хотя бы тот факт, что С. Канунников имел склонность к пьянству. Скопцы же, как известно, категорически не признавали спиртных напитков, равно как и старались не есть мяса, не участвовать в увеселениях, что абсолютно противоречило поведению арестанта. Согласно же показаниям его жены, Сергей часто находился в состоянии алкогольного опьянения, в результате чего у него случалось «ненормальное поведение» (мог дебоширить, ходить по улице голым и т.п.)². В арестантскую роту С.А. Канунников попал по подозрению в краже. Именно здесь ему было суждено переосмыслить свою жизнь.

«Скопческую веру» Сергей Антонов Канунников перенял от Прокофия Дмитрова, который уже ранее отбывал ссылку в Сибири за оскотление, следовательно, являлся убежденным последователем скопчества³. Именно от Дмитрова Канунников узнал об особенностях вероучения, а также месте операции оскотления в обрядовой практике скопцов. Методы пропаганды скопческого учения, подкрепленные приведением цитат из Священного Писания, оказались весьма эффективными в условиях заключения, о чем свидетельствует тот небольшой промежуток времени, который понадобился для того, чтобы привлечь в секту Сергея Канунникова. Вероятно, до заключения он уже что-то слышал о скопчестве и не считал принадлежность к нему пороком. Кроме того, сектанты-мистики в Центральном Черноземье зачастую не противопоставляли себя христианству как таковому, считая себя «истинными православными»⁴. После

¹ Там же. Л. 5

² ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 132, л. 112

³ Там же. Л. 6

⁴ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 557, л. 10

оскопления, в соответствии с идеологией скопчества, арестант всячески скрывал свою принадлежность к секте, утверждая, что совершил это из-за сильного зуда в паху. Впоследствии, при опросе сокамерников, выяснилось, что он неоднократно в разговорах упоминал о «своей вере»¹. Еще позже на допросе Сергей признался, что «отрезать ядра» научил его Прокофий в тюремном замке. Он так же дал ему бритву, которой и было совершено оскопление².

Итак, основной причиной перехода из «лона православной церкви» в различные мистико-экстатические религиозные сообщества Центрально-Черноземного региона России служил, прежде всего, индивидуальный духовный поиск жителей российской провинции, где влияние официальной церкви было весьма невелико. В результате наиболее образованные представители местного населения путем изучения и толкования священных текстов формировали собственное представление о сакральном мире, зачастую представлявшее собой синтез нескольких конфессиональных культур, распространенных в регионе. Большинство же «духовных искателей» Центрального Черноземья становились последователями тех или иных мистических религиозных сообществ, а впоследствии к ним присоединялись и их ближайшие родственники. Так происходило формирование общин сектантов-мистиков в начале XIX века.

Таким образом, из проанализированных региональных материалов можно сделать вывод, что формированию общин мистических сектантов в Центрально-Черноземном регионе России в начале XIX века способствовал ряд факторов. Во-первых, это специфика исторического развития курских, воронежских и тамбовских земель, население которых формировалось из «служилых людей», переселенцев из Малороссии, а также жителей центральной части страны, бежавших от преследования властей «за свою веру». В результате произошло формирование определенного психологического типа, отличавшегося свободомыслием и, как следствие, большей склонностью к осмыслению своей

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 132, л. 7-10

² Там же. Л. 21

религиозной культуры. Во-вторых, распространению идей мистического сектантства способствовало слабое влияние официальной церкви на данных территориях. В результате приходское духовенство либо концентрировало свое внимание на исполнении лишь административных функций, либо демонстрировало девиантное поведение, неподобающее служителям Русской Православной Церкви, что в корне не соответствовало роли пастырей, которую они должны были играть для своих прихожан. Все это отталкивало провинциальных жителей от православной церкви и заставляло их искать удовлетворение своих духовных потребностей, становясь адептами мистических сект. В-третьих, ряды христоверов и скопцов пополнялись так называемыми духовными искателями, которые стремились сформировать свой собственный взгляд на сакральный мир. В данном случае они не в полной мере перенимали конфессиональную культуру того или иного направления мистического сектантства, а их мировосприятие являлось синтезом религиозного и нравственного учения различных направлений христианства.

1.3 Мистическое сектантство на территории Центрального Черноземья в XIX – начале XX в.: распространение, численность, социальный состав

В начале XIX века завершается процесс формирования конфессиональной культуры мистико-экстатических религиозных сообществ, устанавливается определенная система нравственных норм и запретов, унифицируется ритуальная практика в общинах христоверов и скопцов. Благодаря значительной либерализации государственной вероисповедной политики все категории религиозных диссидентов получают возможность вести относительно вольный образ жизни. В этот период даже положение старообрядцев (борьба с которыми занимала центральное место в государственной политике второй половины XVII – первой половины XVIII века) значительно улучшается – происходит отказ от

преследования верующих за сам факт их принадлежности к староверию¹. Эти изменения приводят к незначительному увеличению числа, официально «записанных в раскол»². Хотя сектанты-мистики (в отличие от староверов) не прибегали к открытому признанию своих религиозных убеждений, изменения коснулись и жизни мистических сообществ.

Либеральные взгляды Александра I дали возможность некоторым последователям скопчества, не скрывая своей веры, занять в обществе весьма высокое положение. Христоверие же в это время ведет образ жизни достаточно закрытый, что объясняется, с одной стороны, отсутствием харизматичных лидеров, а с другой – опасениями повторения гонений и следственных процессов³. Мистические настроения, царящие при императорском дворе, дали толчок к смягчению государственной политики в отношении сектантов, освобождению лидера и основателя скопчества К.Селиванова⁴. Благоприятные условия, сложившиеся в данный период, способствовали проникновению скопчества во все слои населения: от крепостного крестьянства до купечества и дворянства. Мистические настроения также захватили и обер-прокурора Св.Синода князя А.И. Голицына. Церковный историк протоиерей В.Цыпин пишет об этом: «Пользуясь столь влиятельным покровительством, проповедники не церковного мистицизма с большим размахом развернули свою пропаганду. Мистицизм, заимствованный на Западе, причудливо сливался с доморощенным мистическим хлыстовством»⁵.

Так, начало XIX столетия охарактеризовалось значительными социальными изменениями в среде мистических сектантов, которые в большей степени коснулись скопческих сообществ. Данное религиозное движение, зародившись в крестьянской среде, в первой половине XIX века быстро

¹ Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. Курск, 2014. С. 128.

² Там же. С. 129.

³ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 398.

⁴ Соловьев И. Профессор П.В. Знаменский как историк Русской Церкви. М., 2000. С. 251.

⁵ Цыпин, В. История Русской Церкви (Синодальный период) Сергиев Посад, 2004. С. 64.

расширяло число своих последователей за счет представителей других сословий. П.М. Никольский по этому поводу писал: «Скопчество сделалось в начале XIX в. специфической религией купцов, фабрикантов и ростовщиков; но и оно первоначально зародилось в крестьянской среде ... Развитие же скопчества в определенную доктрину и религиозную организацию, происходило уже в связи с возникновением промышленного капитала»¹. В этот период христоверие, из которого выделились первые скопцы, находилось в тени, хотя и было широко распространено в Центральном Черноземье, где «условия крестьянского быта создавали особенно благоприятную почву для секты»².

Последователи христоверия и скопчества в Центральном Черноземье в это время получили возможность вести относительно спокойную жизнь, без каких бы то ни было преследований со стороны местных властей (об этом свидетельствует отсутствие масштабных следственных дел с участием сектантов мистиков в центральных и региональных архивах), поскольку центром мистического сектантства в начале XIX века считался Санкт-Петербург, где проживал лидер всего русского скопчества К.Селиванов, ведя активную пропаганду своего религиозного учения³.

Привилегии для скопцов неожиданно закончились в 20-х годах XIX века. Участились случаи появления сектантов-мистиков среди солдат петербургского гарнизона. А в 1819 году под слияние скопцов попали даже два племянника генерал-губернатора Санкт-Петербурга М.А. Милорадовича⁴. Ярая и неприкрытая пропаганда своей религиозной идеологии привела к тому, что государственная власть была поставлена перед необходимостью выработки жестких мер противосектантской политики. Это стало, некоторым образом, прологом к будущим преследованиям религиозных диссидентов во время правления Николая I. Таким образом, начало XIX века стало важной вехой в истории русского

¹ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 292.

² Там же. С. 293.

³ Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С. 63.

⁴ Соловьев И. Профессор П.В. Знаменский как историк Русской Церкви. М., 2000. С. 252.

мистического сектантства, поскольку, во-первых, в этот период завершилось формирование его конфессиональной культуры, во-вторых, произошла значительная либерализация вероисповедной политики, позволившая идеям сектантов-мистиков найти широкое распространение среди населения Центрального Черноземья.

Чтобы определить степень влияния идей мистического сектантства на население была предпринята попытка сбора статистических сведений об адептах христоверия и скопчества. Поскольку в начале XIX века к идеям мистического сектантства существовало весьма терпимое отношение, в данный период не проводилось глубокого статистического анализа численности сектантов-мистиков, хотя и имели место отдельные стремления определить численность «хлыстов и скопцов» в период правления Александра I.

После изменения курса государственной политики в отношении религиозных диссидентов в 1820-х годах Министерство внутренних дел и епархиальное начальство стали активно предпринимать попытки сбора статистической информации о численности последователей «вреднейших сект» в Центрально-Черноземном регионе России. Но отсутствие проработанной методики определения количества сектантов-мистиков в исследуемом регионе (с учетом их религиозной идеологии) не позволило получить полные и достоверные статистические данные. Например, согласно миссионерским запискам И. Дмитриевского в период 1805-1839 гг. в Курской губернии было обнаружено всего 102 скопца и 26 скопиц¹. В это число, по всей видимости, входили лишь те сектанты, у кого были найдены «явные признаки физического оскпления». Причиной широкого спектра проблем в сборе информации о религиозных диссидентах в Центрально-Черноземном регионе империи служило то, что адепты христоверия и скопчества не стремились афишировать свои религиозные убеждения, поэтому выделить их среди православного населения было задачей весьма затруднительной.

¹Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900, № 48. С. 1072.

Зарегистрированная численность последователей мистических религиозных сообществ в Тамбовской губернии в данный период находилась приблизительно на уровне курских мистиков, а в Воронежской в лучшем случае и вовсе исчислялась единицами (по официальным данным даже в 1850-м году скопцов насчитывалось 12 человек)¹.

Причинами столь большого затруднения определения численности адептов мистических сект стали, во-первых, существующая проблема разграничения сектантов и старообрядцев, которых зачастую объединяли под одной категорией «раскольники», во-вторых, отсутствие информации о конфессиональной культуре данных религиозных сообществ и, как следствие, невозможность выделения их среди православного населения, в-третьих, предпочтение сектантов не афишировать свои религиозные убеждения, называя себя при допросах православными. Например, в Тамбовских епархиальных ведомостях 1862 г. появление христоверия на территории губернии датируется 1820-ми годами, а в качестве основателя указывается Аббакум Иванов Копылов, хотя в более поздних исследованиях конца XIX века он указывается родоначальником постничества, а не христоверия². В соответствии с этим переход в лагерь «жаждущих Святого Духа» верующими не афишировался, что дополнительно не позволяло определить динамику численности религиозных диссидентов.

Вплоть до сороковых годов XIX века исчисление адептов мистического сектантства было крайне фрагментировано и базировалось исключительно на материалах следственных дел и донесений губернаторам, которые на их основании поручали местным властям провести проверку. Отображение более полной статистической информации стало возможным лишь с того момента, как органы государственной власти осознали, что невозможно осуществлять борьбу с религиозными диссидентами лишь ужесточением наказания: прежде всего, необходимо провести детальное изучение особенностей их религиозной культуры

¹ Военно-статистическое обозрение Российской империи. Воронежская губерния. Т. 13, ч. 2. СПб., 1850. С. 263.

² Учение Тамбовских хлыстов // Тамбовские Епархиальные Ведомости. 1862. № 5. С. 40.

и быта¹. Первым шагом на этом пути стала публикация исследования скопчества для узкого круга государственных чиновников. Однако к моменту выхода «Исследования о скопческой ереси» В.И.Даля (тираж составил всего двадцать экземпляров) фактически в каждом уезде Курской, Воронежской и Тамбовской губерний уже проживало по несколько последователей христоверия и скопчества².

Активная борьба с «религиозным инакомыслием» в период правления Николая I показала необходимость иметь точные статистические данные о количестве лиц, «отпавших» от православной церкви. Но собранные данные оказывались весьма далеки от истинного положения дел. Искажение статистических сведений было связано, прежде всего, с тем, что император желал видеть результатом своего правления полную победу над «раскольниками» и сектантами, поэтому органы государственной власти и духовенство, будучи подчиненным Святейшему Синоду, становились заинтересованными в занижении реальной численности религиозных диссидентов³. Результатом этого сокрытия стало, по выражению П.Н. Милюкова, «смехотворное противоречие официальных цифр с действительностью»⁴.

В Курской губернии на основании деятельности полиции по задержанию адептов мистико-экстатических религиозных движений удалось составить первую статистику численности скопцов. Необходимо отметить, что уличить удавалось лишь тех, кто имел явные физические признаки оскопления, и то лишь случайно. Согласно крайне неполной статистики в период 1840-1859 было обнаружено 111 скопцов и 23 скопицы, в 1860-1870 гг. – 283 скопца и 3 скопицы⁵. В середине XIX в. Курская губерния по числу выявленных скопцов находилась на первом месте в

¹ Белоножко, Е.П. Численный состав сектантства в российской империи на рубеже XIX – XX вв. (на примере губерний Центрального Черноземья) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 7. Т. 18. С. 147.

² Варадинов Н.В. История МВД кн.8. История распоряжений по расколу. СПб., 1858–1862. С. 506.

³ Апанасенок А.В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века. Курск, 2010. С. 93.

⁴ Милюков П.Н. П.Н. Очерки по истории русской культуры: в. 4-х т. СПб., 1896-1903. С. 146.

⁵ Апанасенок А.В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века. Курск, 2010. С. 95.

России¹. В 1907 г. Курский статистический комитет насчитал на подведомственной ему территории 430 приверженцев мистического сектантства (христоверов, скопцов и шалопутов), признав при этом неполноту своих данных². В целом, статистическая информация о численности последователей мистического сектантства не носила системного характера и была крайне разрозненной (Таблица 1).

Таблица 1 – Численность сектантов-мистиков в Центрально-Черноземном регионе России (таблица составлена автором на основе ежегодных обзоров Курской, Воронежской и Тамбовской губерний за 1883-1910 гг.)

	1861	1883	1892	1896	1897	1902	1904	1905	1906	1907	1910
Курская губерния	> 286	–	–	–	–	242	351	–	212	–	520
Христоверы	–	–	–	–	–	62	–	–	55	–	–
Скопцы	286	–	–	–	–	180	–	–	157	–	–
Тамбовская губерния	155	–	36	285	277	151	260	317	161	–	> 1500
Христоверы	–	–	31	–	–	–	–	–	–	–	–
Скопцы	–	–	15	–	–	–	–	–	–	–	–
Воронежская губерния	–	74	57	88	80	257	572	1220	1322	1124	1056
Христоверы	–	–	–	–	–	–	464	–	–	–	–
Скопцы	–	–	–	–	–	–	58	–	–	–	–

Небольшое (а в случае с Курской губернией – мизерное) количество зарегистрированных искателей «Святого Духа» не должно вводить в заблуждение. Ориентироваться на приведенные цифры официальной статистики, конечно, можно, но лишь в рамках изучения проблематики низкой эффективности

¹ Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900. №48. С. 1072.

² Обзор Курской губернии за 1907 год. Курск, 1908. С. 72.

государственных мер в борьбе с религиозными диссидентами. В остальных случаях необходимо иметь в виду, что реальная численность христоверов и скопцов в Центрально-Черноземном регионе России в XIX – начале XX века была значительно выше заявленной, что чиновники по особым поручениям и независимые исследователи имперского периода регулярно отмечали¹.

Таким образом, в Центральном Черноземье сложился мощный очаг русского мистического сектантства. В Курской, Тамбовской и Воронежской губерниях шел интенсивный процесс формирования общин «Людей Божьих» и «Белых голубей», а также трансформации учения в отдельных сообществах на фоне непрерывного появления новых адептов. Мистико-экстатические духовные движения стали заметной составляющей религиозного нонконформизма на территории Центрального Черноземья.

Причины недооценки количества сектантов-мистиков в Центрально-Черноземном регионе Российской империи кроются в самой политике властей и духовенства. Не одобряя религиозное инакомыслие и стремясь всеми силами побороть религиозный протест, власти вводили все более жесткие меры в отношении сектантов и ожидали постепенного сокращения их численности². Но на практике этого не происходило, поэтому те сведения, которые подавались с мест по требованию различных высших инстанций, и на которых основывалась статистика, часто сильно искажались в сторону уменьшения. В большей степени это наблюдается в отчетах приходских священников, которые указывали, что в порученном им приходе численность сектантов либо не растет, либо уменьшается³. Как видно из таблицы 1, во всех трех губерниях Центрального Черноземья происходит циклическое увеличение и уменьшение численности представителей различных мистических сект, что является еще одним доводом к тому, что собранная МВД статистическая информация была крайне

¹ Варадинов Н.В. История МВД кн.8. История распоряжений по расколу. СПб., 1858–1862. С. 157.

² Там же. С. 135.

³ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 2485, л.163-165.

недостовойной, поскольку была основана лишь на отчетах местных властей и приходского духовенства.

В Курской губернии, по данным Министерства внутренних дел, сектанты-мистики проживали преимущественно в Курском, Белгородском, Корочанском, Обоянском, Новооскольском, Суджанском, Старооскольском, Фатежском, Тимском и Щигровском уездах¹. В Тамбовской – в Кирсановском, Борисоглебском, Моршанском, Тамбовском и Усмановском уездах². В Воронежской губернии крупнейшим центром мистического сектантства на протяжении всего исследуемого периода был Бобровский уезд, где во второй половине XIX века образовалось новое религиозное движение под названием «Новый Израиль», а так же Коротоякский и Воронежский уезды (Приложение А)³.

Несмотря на то, что по официальным данным не во всех уездах были замечены адепты мистико-экстатических религиозных движений, можно с некоторой долей уверенности утверждать, что в таком крупном территориальном образовании, как уезд, могла существовать небольшая община неучтенных христоверов или скопцов. Доводом к данному предположению служит тот факт, что некоторые адепты мистических сект вели странствующий образ жизни, что в большей мере было характерно для скопчества (некоторые сектанты для осуществления операции оскопления отправлялись в другие уезды или даже губернии)⁴. Учитывая крайне закрытый образ жизни сектантов-мистиков и существующий у них запрет на посещение увеселительных мероприятий, небольшая община могла в течение длительного промежутка времени скрываться среди православных и не привлекать к себе подозрений⁵. Полученные сведения

¹ ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д.7558, л. 4-8.

² ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д.1265, л. 9-10.

³ Сергеев П. Миссионерские заметки // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1913 . № 1. С. 22.

⁴ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 605, л. 2-3.

⁵ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д.2216, л. 23.

оказывались далеки от реального положения сектантства в Центрально-Черноземном регионе империи.

На тамбовщине произошло оформление двух известных христоверческих толков – постничества (первая половина XIX в., основатель – А. Копылов) и шалопутства (середина XIX в., основатель – П. Катасонов). Являясь российским центром мистического сектантства (помимо хлыстов в данном регионе был крупный и достаточно старый очаг скопчества в г. Моршанске), Тамбовская губерния, естественно, была родиной тысяч последователей этого течения. Среди документов Тамбовской духовной консистории 1891 г. можно найти сведения о целой «агломерации» христоверов в Кирсановском уезде (с. Пересыпкино, с. Никольское, д. Рожкова), существование которой не отражалось в официальных публикуемых отчетах¹.

Тамбовское постничество сформировалось среди христоверов в первой четверти XIX века. Важным аспектом конфессиональной культуры постничества как и в христоверии были достаточно жесткие пищевые запреты, ограничивающие употребления мясного, спиртного, чая и даже картофеля². Однако адепты данного мистического религиозного учения вслед за своим лидером были обязаны фактически постоянно соблюдать посты, сами религиозные диссиденты объясняли это следующим образом: «Человек во грехе начинается и во грехе рождается. Для избавления от греха необходимо отрываться от мира, что делается постом и молитвою и удалением от соития мужчины с женщиной, самого тяжкого из грехов. Для этого запрещается есть мясо, рыбу, лук, картофель и пить вино, ибо в нем есть блуд»³.

Тамбовские постники после кончины своего основателя сформировали на территории Кирсановского и Борисоглебского уезда три «самостоятельных хлыстовских собрания»⁴. Лидерами первого были Филипп Абакумов и Меланья

¹ Там же. Л. 89-91.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л. 5.

³ Там же. Л. 75.

⁴ Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883.С. 258.

Захарова, второго - Перфил Катасонов, третьего - Анисья Копылова. Догматической разницы в их конфессиональной культуре не было: они все являлись последователями идеологии А. Копылова, но имело место некоторая разница в нравственном учении, зависящая от позиции главы корабля. Как отмечает по данному поводу И.И. Дубасов, «так, у Анисьи Копыловой собрания были чинные, а у Перфила Катасонова творили чудеса»¹.

В 1888-1889 годах в с. Старой Хворостани Коротоякского уезда Воронежской губернии было обнаружено более 170 лиц, так или иначе причастных к христовериям². В «явном» христоверии в с. Старой Хворостани было уличено 32 мужчины и 30 женщин, остальные оказались «сочувствующими»³. Другая община христоверов в Воронежской губернии была обнаружена в с.левой Россоши. Ее представители, как и христоверы Старой Хворостани, стремились жить по Евангелию, называли себя «избранными людьми Божиими», всячески подчеркивали свой благочестивый образ жизни, «для умерщвления плоти налагали на себя посты». В местный православный храм сектанты порой приходили, однако, по утверждению местных священников, «для виду» - «святой церкви, хотя они и не чуждаются, но только кажется для видимости, так как сами себя называют храмом Бога живого»⁴.

В Курской губернии определение количества последователей мистических сект было еще сложнее. Причина кроется в том, что на территории губернии больше было распространено скопческое учение, за «содержание» которого его последователи подвергались намного более жесткому наказанию (оскопление по уголовному законодательству империи в середине XIX века приравнивалось к самоубийству).⁵ Поэтому скопцы всеми способами пытались скрыть свою принадлежность к данному мистико-экстатическому религиозному движению, посещая храмы и принимая святыне таинства. А в официальную статистику

¹ Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883. С. 259.

² РГИА, Ф.797, Оп. 59, д. 147, л. 1.

³ Там же. Л. 1.

⁴ РГИА, Ф. 797, Оп. 55, д. 52, л.1-2.

⁵ Варадинов Н.В. История МВД кн.8. История распоряжений по расколу. СПб., 1858–1862. С. 243.

попадали лишь те, кто по тем или иным причинам попал под следствие и оказался оскоплен по результатам медицинского освидетельствования. Однако противосектантские миссионеры в своих отчетах отмечали тесную связь двух мистических религиозных сообществ Центрального Черноземья: «Скопчество там, где хлыстовщина, а хлыстовщина там, где скопчество»¹. Иными словами, представители «протестных» форм вероисповедания старались избежать полицейского надзора, особенно это касалось адептов «наиболее вредных ересей». Курский миссионер И. Дмитриевский писал о скопцах Корочанского уезда Курской губернии, что они старались быть еще более «православными», чем обычные прихожане: постоянно посещали богослужения, истово крестились, жертвовали деньги на нужды церкви². О своей религиозной принадлежности они никогда не сообщали посторонним – «тайна и тайна во всем – вот девиз этой ереси», - добавляет миссионер³.

Православные миссионеры, направляя отчеты о своей деятельности в Синод, зачастую были вынуждены скрывать реальную численность сектантов. Статистика по некоторым уездам не изменялась в течение десятков лет и, несмотря на естественное приращение населения, число «раскольников» показывалось, или одно и то же, или с каждым годом понемногу убавлялось, чтобы показать перед начальством «благополучие уезда и свое усердие к ослаблению раскола», который «тихо и грустно доживает свое»⁴.

Например, с. Щелоково Корочанского уезда Курской губернии, вплоть до конца XIX в. на уровне статистики считалось «нормальным» православным населенным пунктом⁵. Характеризуя эту ситуацию, священник И. Дмитриевский в 1900 г. писал: «Довольно тихо и безмятежно издавна жили щелоковские скопцы.

¹ Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900. № 48. С. 1074.

² Там же. С. 1076.

³ Там же. С. 1075

⁴ Отчет о деятельности Тамбовского епархиального противосектантского миссионера Дмитрия Боголюбова за 1897 г. Тамбов, 1916. С. 8.

⁵ Апансенко А.В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века. Курск, 2010. С. 95.

Обстоятельства им благоприятствовали – прежний священник держался мирной политики. Он взял с них слово не умножаться количественно. А поскольку даже самые известные скопцы называют себя православными, то и число скопцов как бы и не росло. Так продолжалось 35 лет...». А представители христоверия, как правило, вообще не регистрировались властями, так как не имели свойственных скопцам физических недостатков и периодически посещали православные церкви.

На территории Воронежской губернии мистическое сектантство обратило на себя внимание только в 1840-е годы, хотя, вероятнее всего, появилось там еще в XVIII веке. Центром воронежского христоверия в это время стала сл. Красная, где проповедовал видный мистик Александр Рудя. Впрочем, по официальным данным в Воронежской губернии и в 1850 г. официально числилось 12 скопцов и ни одного христовера, а в последующее время местные мистики стали фигурировать уже как представители новых религиозных движений¹.

Уже к концу XIX века фактически в каждом уезде Курской губернии сформировались полностью автономные общины скопцов. Что касается географии расселения и социального состава мистических сектантов, то эти сведения можно получить благодаря сохранившимся материалам из переписки курских губернаторов с Департаментом полиции МВД, в которых есть списки поставленных под полицейский надзор «опасных» сектантов-мистиков. Согласно им, в 1869-1873 гг. под полицейский надзор попали 58 человек из Белгородского, 36 из Щигровского, 16 из Обоянского, 9 из Старооскольского, 5 из Курского, 4 из Новооскольского, 3 из Корочанского уездов².

Широкое распространение «скопческой ереси» среди населения свидетельствует о непременном присутствии последователей христоверия, поскольку именно они, следуя путем основателя скопчества Кондратия Селиванова, оскопляли себя. К началу XX в. в Курской губернии уже насчитывалось 1272 христовера. Эти данные, по свидетельству православных

¹ Новохоперские сектанты // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1872. № 11. С. 496.

² ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д. 7558, л. 4-8.

миссионеров, были опять же заниженными: христоверы не имели свойственных скопцам физических недостатков и периодически посещали церковные богослужения, а потому идентифицировать их как таковых официально было сложно. «Постоянное посещение богослужений, истовое крестное знамение, видимое благочестие, жертва в церковь – их неотъемлемые добродетели», - писал один из курских православных служителей в 1900 г.¹ М.И.Третьяков писал: «Вследствие неразговорчивости и скрытности хлыстов нет возможности узнать все их учение. Только судебные дела и расследования устанавливают действительную сущность религиозного мышления их, а главное их кощунство и отрицательное отношение к православной вере»².

Итак, в Центрально-Черноземном регионе России в XIX столетии сформировалось множество скопческих общин, имеющих хорошо налаженные каналы коммуникации, позволявшие сектантам оперативно узнавать об аресте одноверцев по подозрению в самооскоплении или оскоплении других. Перекладывая ответственность на лиц, уже находящихся в заключении, используя традиционные легенды о «странниках, встретившихся на дороге», десятки скопцов избегали ссылок и прочих предусмотренных имперскими законами наказаний. Такое положение дел значительно усложняло процесс борьбы с распространением скопчества. Единственным неопровержимым доказательством принадлежности к «скопческой вере» оказывалось повторное оскопление, так называемая «большая печать».

Важным показателем обширности распространения мистического сектантства в Центральном Черноземье является и социальный состав его адептов. Представление об этом показателе можно получить благодаря сохранившимся материалам из переписки курских губернаторов с Департаментом полиции МВД, в которых есть списки поставленных под полицейский надзор верующих. Согласно им, в 1869-1873 гг. под полицейский надзор попали 106

¹ Третьяков М.И. Сектантство Тамбовской губернии. СПб., 1910. С.37.

² Там же. С.38.

крестьян и 26 мещан¹. Но среди последователей христоверия и скопчество были и представители высших сословий. Как отмечает священник Г. Хитров, «к концу XVIII века раскол разлившись в простом и торговом сословии, проник и в духовенство. Невежество служило проводником для него в простые или грубые сердца священнослужителей»². Эти данные указывают на крайне разнородный социальный состав мистического сектантства, что говорит о близости его учения различным слоям общества, а не только малограмотному крестьянству.

С момента своего появления в Тамбовской губернии христоверие неуклонно распространялось среди местного населения, охватывая все новые и новые уезды. Особенно «заражен» этой сектой оказался Кирсановский уезд, к началу XX в. в нем насчитывалось до 15 центров христоверия, всего же в епархии, по официальным сведениям, таковых было 31, а общее количество «учтенных» сектантов составляло 1500 человек обоего пола. При этом большинство общин, находящихся на значительном удалении друг от друга жили обособленно и зачастую имели своих собственных «христов» и «богородиц». Некоторые из них сыграли весьма значительную роль в истории мистических движений³.

В начале XIX столетия в селе Перевозе Кирсановского уезда появился новый «христос», крестьянин Аввакум Иванович Копылов. Он был вдов, вел строгий, как передавали его последователи, образ жизни и «умел читать церковную печать». Будучи от природы аскетом, он жил постоянно в уединенной комнате, где предавался разного рода «видениям и галлюцинациям». «Вообразив себя Христом, сыном Божиим», Копылов образовал около себя небольшое общество последователей, нашел «богородицу» в лице крестьянки села Перевоза Татьяны Черносвистой и начал проповедь о спасении. Именно благодаря Копылову за христоверами Тамбовской губернии закрепилось имя постников, так как они отличались от других наложением на себя строжайших постов, порой

¹ ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д. 711, л. 4-5.

² Хитров, Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 27.

³ Третьяков М.И. Сектантство Тамбовской губернии. СПб., 1910. С.35.

предполагавших многодневный полный отказ от пищи. Усилиями последователей Копылова Тамбовская губерния уже в середине XIX века стала одним из крупнейших «очагов» распространения секты, а христоверие постепенно трансформировалось в «постничество»¹.

В то же время скопчество в Центрально-Черноземном регионе составляло собой единую систему с центром в городе Моршанске Тамбовской губернии, которая также имела тесные связи с адептами в Санкт-Петербурге и Москве. Центральное место в данной общине занимал потомственный почетный гражданин Максим Плотинин, который сменил своего родственника Егора Плотинина. В доме моршанского купца в момент его ареста в рамках следствия по делу «Об обнаружении секты скопцов в г. Моршанске» 1868-1871 годов было обнаружено десять женщин (в том числе и сестра хозяина Татьяна), которые по результатам медицинского освидетельствования оказались осклоплены².

О степени влияния М. Плотинина говорит тот объем денежных средств, которые были изъяты при обыске в его доме (общая сумма составила несколько сотен тысяч рублей золотом, серебром и ассигнациями)³. Сам обвиняемый вел активную переписку с купцами первой и второй гильдии Санкт-Петербурга, а также лично следил за результатами следствия над скопцами Курской губернии. По всей вероятности в доме моршанского почетного гражданина хранилась казна скопцов Центрального Черноземья, которая тратилась на нужды последователей данного религиозного движения, в том числе и на взятки должностным лицам⁴.

В начале XX века в российском обществе происходит ряд социально-экономических и политических изменений, значительно затронувших сектантов-мистиков Центрального Черноземья. Это, прежде всего, касается законов 1905-1906 гг., объявивших в некоторой степени свободу вероисповедания. В Центральном Черноземье некоторая либерализация политики местных властей в

¹ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л. 31.

² РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3520, л. 14.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3523, л. 351.

⁴ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3521, л. 7.

отношении сектантов-мистиков началась еще в 1904 г., когда в Курской губернии из-под полицейского надзора были освобождены 131 человек, подозреваемых в принадлежности к скопческой секте, наибольшее число из которых проживало в Щигровском и Белгородском уездах (36 и 42 человека, соответственно)¹.

Анализируя динамику численности последователей различных мистико-экстатических религиозных сообществ в период 1905-1907 гг. в губерниях Центрального Черноземья, можно заметить, что в Воронежской губернии исследуемый показатель вырос более, чем в 2 раза². Как пишет сам составитель «Обзора Воронежской губернии», «заметное увеличение числа сектантов может объясняться отчасти тем, что при объявленной в последнее время свободе религиозного исповедания многие, прежде скрывавшие свое сектантство теперь стали исповедовать его явно и открыто отступили от православной Церкви»³. Однако в Курской и Тамбовской губерниях данной тенденции значительного увеличения зарегистрированной численности религиозных диссидентов не наблюдалось. Причиной этому, по всей видимости, служит, то, что последователи христоверия и скопчества фактически не попадали под законы о свободе вероисповедания, поскольку относились к разряду «вреднейших ересей», в то время как подавляющее большинство сектантов-мистиков Воронежской губернии представляли последователи «Нового Израиля»⁴.

Впоследствии под влиянием социально-экономических и политических изменений в российском обществе темпы развития мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе России значительно замедлились. На это явление обращали внимание и представители епархий, например, в донесении курскому губернатору от 1905 г. значилось следующее: «Что касается мистического сектантства, то таковое не обнаруживает себя успехами по

¹ ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д. 7558, л.4-74.

² Обзор Воронежской губернии 1905 г. Воронеж. 1906. С. 51.

³ Там же. С. 51.

⁴ Именной Высочайший Указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов». 1901.

сворачиванию православных и видимо с каждым годом слабеет, как не отвечающее запросам народного ума, стремящегося взвешивать рассудочно положения веры»¹. В то же время тамбовский епархиальный противосектантский миссионер Д. Богомоллов указывал в своем отчете: «В с. Атаманов угол «Святоши» тихо и грустно доживают свое. От сосланных вожаков они получили весть, что им на поселении живется плохо. Это их опечалило и заставило еще больше сжаться и крепче хранить тайны своей ужасной веры»².

Положение лубковцев (так именовали адептов «Нового Израиля» по имени его основателя) еще более осложнилось в 1910 году, когда, основываясь на доводах представителей духовенства о пропаганде адептами секты полового распутства и революционных идей, решено причислить «Новый Израиль» к числу сект «изуверских и безнравственных»³. Административное давление на религиозных диссидентов вынудило многих из них искать убежища за границей. После длительных поисков местом для нового поселения новоизраильтян был признан Уругвай, где в 1913 году было основано поселение Сан-Хавьер⁴.

Христоверие и скопчество в XVIII – начале XX века, несомненно, играли в жизни Центрально-Черноземного региона более значительную роль, чем это представлено данными официальной статистики. Для понимания этой роли необходимо учитывать, по меньшей мере, два фактора. Во-первых, многие сектанты оказывались «неучтенными», однако играли существенную роль в жизни своих населенных пунктов. Во-вторых, христоверие и скопчество являлись сектами, не чуждыми всем слоям населения. Среди их последователей достаточно часто встречались купцы, зажиточные крестьяне и даже священники и монахи, что оказывало ощутимое влияние не только на экономическую, но и на духовную сферу жизни Центрального Черноземья.

¹ ГАКО. Ф.4, оп.1, д. 163, л. 4.

² Отчет о деятельности Тамбовского епархиального противосектантского миссионера Дмитрия Боголюбова за 1897 г. Тамбов, 1916. С. 8.

³ Голубев С.Т. Секта «Новый Израиль». М., 2012. С. 4.

⁴ Петров, С.В. Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. №. 3/4. С. 67.

Таким образом, исходя из проанализированных фактов, можно сделать вывод о том, что мистическое сектантство было знаменательным явлением в социально-экономической и культурной сферах жизни Центрально-Черноземного региона России в XIX – начале XX века. Это подтверждается, прежде всего, статистическими данными о количестве последователей различных мистико-экстатических религиозных сообществ. Несмотря на чрезвычайно заниженные официальные показатели численности религиозных диссидентов в регионе, свидетельства местных миссионеров и некоторых чиновников указывают, что доля сектантов-мистиков в населении Курской, Воронежской и Тамбовской губерний была весьма значительной. Кроме того, существование общин христоверов и скопцов было характерно фактически для каждого уезда трех перечисленных губерний, что свидетельствует об обширном распространении религиозного учения мистических сект на территории Центрального Черноземья. В то же время неоднородный социальный состав, указывающий на популярность идеологии сектантов-мистиков фактически для всех сословий Российской империи, позволил создать эффективную внутреннюю организацию сообществ, основанную на материальной поддержке наиболее обеспеченных адептов наименее обеспеченных. Это выразилось не только в выделении материальной помощи своим одноверцам в повседневной жизни, но и в подкупе местных чиновников с целью отклонить от «братьев и сестер» подозрения в принадлежности к «вредным сектам». Все эти факты указывают на значительную степень влияния последователей различных мистических сект на социально-культурную историю исследуемого региона.

* * *

Подводя итоги первой главы диссертационного исследования, можно отметить, что мистическое сектантство в России прошло длинный путь своего развития от фактического отрицания его существования светскими и духовными

властями через ожесточенную борьбу с любым проявлением религиозного инакомыслия до относительной терпимости общества к проявлениям данного феномена. При этом на всех этапах его развития происходила постепенная эволюция как догматического учения, так и в целом религиозной культуры сектантов-мистиков. На раннем этапе генезиса мистического сектантства общины формировались вокруг харизматичных лидеров и достаточно быстро увеличивали численность своих последователей. Ключевыми факторами появления мистического сектантства в Центральном Черноземье во второй половине XVIII в. послужили, во-первых, исторические особенности развития данной территории, связанные с формированием особого психологического типа, отличавшегося свободомыслием и большей склонностью к осмыслению своей религиозной культуры. А, во-вторых, инициированные светскими властями следственные процессы 1733-1739 и 1745-1757 годах в Центральном регионе империи. Будучи вынужденными бежать от преследования властей, сектанты-мистики переселялись в Курскую, Воронежскую и Тамбовскую губернии, где к тому моменту уже сформировалась благоприятная среда для распространения религиозного учения христоверов. Этому процессу способствовала убежденность властей в том, что «вредную ересь» удалось искоренить, поэтому к тому моменту, как в органы государственной власти и духовенство всерьез обеспокоились, мистическое сектантство глубоко пустило корни в регионе.

Священники епархий Центрально-Черноземного региона, на которых возлагались основные функции в утлении духовных потребностей своих прихожан, зачастую не справлялись со своей ролью «пастырей». Несмотря на присутствие в ежегодных отчетах указаний на то, что паства проявляет «усердие и благочиние», реальное состояние дел значительно отличалось от задекларированного. Поэтому приходские священники не могли оказать значительного сопротивления распространению идеологии мистического сектантства в Центральном Черноземье.

Пытаясь определить численность последователей христоверия и скопчества, местные власти столкнулись с рядом проблем, среди которых отрицание сектантами-мистиками своей принадлежности к преследуемым религиозным движениям. По данным официальных источников, численность сектантов была просто мизерной по отношению к количеству православных жителей или даже старообрядцев.

Христоверие и скопчество в XIX – начале XX века, несомненно, играли в жизни Центрально-Черноземного региона более значительную роль, чем это представлено данными официальной статистики. Помимо значительной численности последователей для мистического сектантства в Центральном Черноземье была характерна популярность его религиозного учения фактически среди всех слоев населения. Среди последователей христоверия и скопчества достаточно часто встречались купцы, зажиточные крестьяне и даже священники и монахи, что оказывало ощутимое влияние не только на экономическую, но и на духовную сферу жизни Центрального Черноземья, расширяя прозелитизм мистического сектантства.

ГЛАВА 2 РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СЕКТАНТОВ-МИСТИКОВ В УСЛОВИЯХ ОБЩЕСТВЕННОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ XIX – НАЧАЛА XX В.

2.1 Трансформация конфессиональной культуры мистических сект в XIX веке

В XIX веке Центрально-Черноземный регион России, населенный большим количеством крестьян-однодворцев, купцов и прочих свободных людей, стал огромной площадкой для распространения религиозного учения мистических сект. Исторические особенности развития данных территорий в сочетании с политикой светских и духовных властей привели к формированию на территории Курской, Воронежской и Тамбовской губерний крупного центра мистического сектантства.

К середине XIX века лидером по численности «уличенных скопцов» становится курский регион, где, только по официальным данным, в середине столетия их насчитывалось около трехсот человек, что более чем в два раза превосходило показатели предшествующих лет¹. Христоверие также было широко распространено в Центральном Черноземье, особенно в Воронежской и Тамбовской губерниях. Однако определение численности его последователей было еще более затруднительно, поскольку адепты этого религиозного сообщества вели крайне закрытый образ жизни, регулярно посещали церковные службы и принимали Святые Таинства, что внешне не выделяло их среди местного православного населения, а явных «физических признаков» своей веры они не имели. В итоге в девятнадцатом столетии Центрально-Черноземный регион превратился в крупнейший центр мистического сектантства в Российской империи, где в дальнейшем происходила эволюция конфессиональной культуры различных мистико-экстатических религиозных сообществ.

¹ Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900, №48. С. 1072.

Впервые термин «религиозная культура» был введен в научный оборот американско-канадским историком Натали Земон Дэвис, которая рассматривала преимущественно католическую и протестантскую религиозные культуры, понимая их как «накладывающиеся друг на друга верования и практики»¹. Схожее представление о религиозной культуре имел и А.С. Лавров, ассоциируя ее с альтернативой «спорного и широкого понятия «народной религии»². В своей работе данный автор выделил три специфические религиозные культуры, существовавшие на территории России: православная, старообрядческая и сектантская³. Ключевой особенностью конфессиональной культуры ранней «хлыстовщины» стал полный отказ от печатных текстов, которые должны были заменить так называемые «роспевцы»⁴. Ведя подпольное существование, сектанты-мистики вынуждены были обращаться к атрибутам православной религиозной культуры, придавая им при этом абсолютно иное значение.

В то же время формирование специфического религиозного мировоззрения в среде мистического сектантства было процессом достаточно длительным и продолжалось вплоть до начала XIX века, когда завершилось конфессиональное оформление скопчества. Это событие было связано с возвращением основателя данного религиозного сообщества в 1797 г. из ссылки в Сибирь, где были написаны известные «Страды Кондратия Селиванова»⁵. В это же время происходило усовершенствование методов оскопления. Если самым ранним способом проведения данной операции являлось отжигание мошонки раскаленным железом, что ассоциировалось у сектантов-мистиков с огненным крещением, то впоследствии этот способ был заменен на простое отсечение семенников бритвой или остро наточенным ножом. Причем предварительно мошонка перевязывалась бечевкой с целью уменьшить потерю крови, а

¹ Davis Natalie Zemon From «Popular religion» to Religious Cultures // Reformation Europe. St.Louis, 1982. P.321-341.

² Лавров А.С. Колдовство и религия в России 1700-1740 гг. М., 2000. С. 40.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 50.

⁵ Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. С.86.

прижигание стало средством остановки кровотечения, данный способ назывался «малая печать», «первая чистота», «сесть на пегого коня»¹.

Однако некоторые авторы имперского периода отмечают, что формирование религиозной культуры мистико-экстатических религиозных сообществ происходило на протяжении всего XIX столетия. В частности, упоминание об этом встречается в работе Т.И. Буткевича, который отмечал: «Не смотря на то, что хлыстовская секта существует в России более 250 лет (1645-1908), ее вероучение не представляет собой вполне законченной и последовательно развитой системы: находится в постоянном брожении и колеблется между пантеистическим миропониманием и грубым атеизмом»². Опираясь на данное заключение в процессе исследования трансформаций религиозной культуры сектантов-мистиков, конечно, можно. Но необходимо иметь в виду, что оно крайне неточно, поскольку опирается на восприятие всей религиозной культуры мистического сектантства как совокупности взглядов «их лжехристов и лжепророков», не рассматривая при этом изначальную догматику христоверия, как основу религиозной идеологии всего мистического сектантства XIX – начала XX³.

Доказательством того, что на протяжении XIX века происходило не формирование, а трансформация и эволюция религиозной культуры мистических сект, служат архивные материалы второй половины XIX века, когда в Центральном Черноземье уже произошло разделение христоверия на постничество, шалопутство и «Новый Израиль». Поскольку данные религиозные сообщества имели в большей мере региональное значение (так как территорией их распространения было Центральное Черноземье и соседние губернии), то о тесной взаимосвязи ритуалистики общин сектантов-мистиков в различных губерниях империи может свидетельствовать случай совместного проведения молитвенного собрания в общине христоверов Тамбовской губернии их

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3482, л. 9.

² Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 28.

³ Там же. С. 29.

кормщиком Яковом Поповым и пензенским пророком Ксенофонтовым¹. Об активном участии гостя в радельном ритуале говорит, присутствующий на собрании Стефан Дронов: «Они вдвоем [кормщик и пророк] стали посередине горницы и начали кричать «Дай нам Господи, выйди к нам или мы недостойны». Ксенофонтов, сильно размахнувшись, ударил руками по столу так, что я от испуга отскочил с места к окну...Пророки встали. Яков Попов потребовал образок с полки и велел подходить всем»². Следовательно, можно сделать вывод, что базовые элементы религиозной культуры сектантов-мистиков были сформированы к началу XIX века, поскольку сохранялись на протяжении всего исследуемого периода фактически во всех общинах религиозных диссидентов. А впоследствии их заимствовали новые религиозные течения при дроблении различных мистико-экстатических сообществ.

В целом, вся конфессиональная культура мистического сектантства на протяжении XIX – начала XX века в той или иной степени была подчинена двенадцати заповедям Данилы Филипповича, созданным еще в XVII веке:

1. Аз есмь Бог, пророками предсказанный, сошел на землю для спасения душ человеческих. Несть другого бога, кроме меня.
2. Нет другого учения. Не ищите его.
3. На чем поставлены, на том и стойте.
4. Храните божьи заповеди и будете вселенные ловцы.
5. Хмельного не пейте, плотского греха не творите.
6. Не женитесь, а кто женат, живи с женою как с сестрой. Неженимые не женитесь, женимые разженитесь.
7. Скверных слов и сквернословия не говорите.
8. На свадьбы и крестины не ходите, на хмельных беседах не бывайте.

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3575, л. 38.

² Там же. Л. 41.

9. Не воруйте. Кто единую копейку украдет, тому копейку положат на том свете на темя, и когда от адского огня она растопится, тогда только тот человек прощение примет.

10. Сии заповеди содержите в тайне, ни отцу, ни матери не объявляйте, кнутом будут бить и огнем жечь — терпите. Кто вытерпит, тот будет верный, получит царство небесное, а на земле духовную радость.

11. Друг к другу ходите, хлеб-соль водите, любовь творите, заповеди мои храните, бога молитесь.

12. Святому духу верьте ¹.

Появление этих «заповедей» в религиозной культуре мистического сектантства было обусловлено пониманием человеческой природы в дуалистическом смысле, откуда и проистекает пренебрежительное отношение к потребностям плоти, над которым превалируют потребности духа². Особенно важную роль среди них играло подавление плотских желаний. Например, первое, что требовалось от неофитов, это воздержание от половых отношений, причем такие ограничения накладывались, не только на блуд, но и на супружеское сожитие, которое каждый адепт должен прекратить и «жить с женой, как с сестрой»³. Гласного расторжения брака при этом не происходило, и «хлыст» продолжал жить со своей женой для того, чтобы не выдать своих религиозных убеждений⁴. Ярким примером применения этой догмы мистического сектантства можно считать случай семьи Чичкановых. На допросе по делу о принадлежности к «секте хлыстов» Мартын Чичканов показал: «Мы с покойной женой больше не родили детей, так как не жили с ней супружеским соединением, считая это грехом. Дочерей своих не выдали замуж, так как они пожелали быть девственными до гроба»⁵. Но не для всех последователей мистического сектантства исполнение данной догмы было столь легко. В частности, сын

¹ Мельников П.И. Тайные секты. Полн. собр. соч. М., 2011. С. 17.

² Розанов В.В. Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы). СПб., 1914. С. 6.

³ РГИА, Ф. 796, Оп. 84, д.671, л. 1-2.

⁴ Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883. С. 253.

⁵ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3575, л. 16-17.

Мартына Чичканова на одном из молитвенных собраний вместе со своей женой «каялись» в том, что «трудно им живется»¹.

Помимо запрещения половых связей на адептов мистических религиозных сообществ накладывались жесткие пищевые запреты в виде отказа от употребления мясной пищи, хмельных напитков и табака, а также указывалось на необходимость частого исполнения постов, которая в XIX века достигла своего апогея при появлении постничества. Согласно региональным архивным материалам практически на каждом допросе подозреваемый в принадлежности к христоверию или скопчеству указывал, что не ест мяса, не употребляет хмельные напитки, а в некоторых случаях даже чай². Вместе с тем сектантам-мистикам запрещалось посещать праздничные гуляния, свадьбы, крестины православных, дабы избавиться от многочисленных искушений, которые те себе позволяют. Чтобы оградить от искушения нарушить заповеди, пророки и Христы стремились ограничить их общение с местным православным населением, руководствуясь при этом восьмой заповедью, запрещавшей посещать свадьбы, крестины и прочие «хмельные беседы». Эти близкие русской культуре празднества у христоверов должны были заменить молитвенные собрания, или, как их еще называли радения: «Друг к другу ходите, хлеб-соль водите, любовь творите, заповеди мои храните, бога молитесь»³.

Данную особенность в поведении адептов мистико-экстатических религиозных сообществ Центрального Черноземья неоднократно отмечали противосектантские миссионеры и приходское духовенство, уже во второй половине XIX столетия. Например, в 1877 г. дьякон церкви с. Правые Ламки Моршанского уезда Тамбовской губернии, говоря об одном из скопцов данного села, указывал на то, что совсем не посещал сельские гуляния, не женился и не соглашался быть крестным отцом, когда ему предлагали, а также жизнь вел

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3575, л. 40.

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 557, л. 10.

³ Мельников, П.И. Белые голуби. М., 1963. С. 21.

замкнутую¹. Противосектантский миссионер М.А. Кальнев также во второй половине XIX века отмечал: «Питая отрицательные чувства к браку, хлысты не только никогда не посещают свадебных пиров, но их взгляд на христианский брак, как на скверну, естественно порождает у хлыстов и скопцов брезгливое чувство отвращения к рождающимся детям»². Несмотря на то, что эти материалы относятся в более позднему периоду истории мистического сектантства в Центральном Черноземье, можно предполагать, что данная религиозная догма существовала в неизменном виде в течение всего исследуемого периода.

В целом сформировавшаяся к началу XIX века конфессиональная культура мистического сектантства имела множество схожих элементов с христианской религиозной идеологией, поскольку именно она лежала в ее основе, что подтверждается, по меньшей мере, использованием сектантами-мистиками христианских текстов, в частности различных Евангелие. Мистико-экстатические религиозные движения помимо того, что сохраняли некоторые атрибуты религиозной культуры православия, также стремились аргументировать новые догмы, используя собственную трактовку некоторых фрагментов Священного Писания, зачастую в буквальном смысле. Например, необходимость оскпления для спасения души и очищения от грехов в идеологии русского скопчества обосновывалась стихами 11-12 главы 19 Евангелие от Матфея: «Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит»³. Но в отличие от православия в русском скопчестве этот фрагмент понимался в буквальном смысле, то есть только оскпленный может понять «слово Божье», а следовательно, и спастись.

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3572, л. 30-31.

² Кальнев М.А. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам. Одесса, 1911. С.16.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная. М., 2004. С. 365.

Значительным сходством конфессиональной культуры православия и мистического сектантства в России может объясняться его широкая популярность среди духовенства (в особенности среди черного монашества), которое играло важную роль в формировании религиозной идеологии сектантов-мистиков¹. Интересным фактом, указывающим на значение черного монашества на раннем этапе генезиса мистического сектантства в Центрально-Черноземном регионе России является сформировавшийся в его конфессиональной культуре в XIX веке образ «неизвестного оскопителя». Например, в Тамбовской губернии (где мистическое сектантство стало появляться несколько раньше, чем, например, в Курской) «мифологический оскопитель» принимал образ монаха или монахини.

В 1877 году в Моршанском уезде отпускной унтер-офицер Петр Парамзин и его сын Егор явились к судебному следователю и объявили о своем оскотлении, дав при этом следующее описание своего оскопителя: «Увидел перед закатом странника в монашеской одежде, который попросился ночевать. Он с нами пил чай и говорил только о своих путешествиях по святым местам», а на утро отец и сын проснулись уже оскотленными². А в 1879 году крестьянка с. Крюково Моршанского уезда, которая также была под следствием в деле о принадлежности к скопческой секте, в качестве своего оскопителя указала «проходящую богомолицу Ольгу Ивановну», которая говорила, что вечно странствует и не имеет постоянного места жительства. При этом Акулина Ивановна дает следующее описание ее внешнего вида: «Приметами она лет шестидесяти, худощавая, проходила через село в Петров пост и попросилась ночевать как странница. На другой день, когда я провожала ее по селу, она предложила мне оскотиться для спасения души»³. Исходя из проанализированных фактов, можно утверждать, что тесная связь конфессиональной культуры мистического сектантства с христианской религиозной идеологией определило дальнейшее направление ее эволюции и трансформации с абсолютизацией аскетизма в

¹ Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883. С. 235

² РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3573, л. 28.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3574, л. 5.

нравственном учении. Это выразилось как в формировании скопчества во второй половине XVIII в. (религиозного сообщества в идеологии которого апогея достигла догма полового воздержания), так и в дальнейшем дроблении христоверия и выделении постничества, поставившего на первое место пищевые запреты.

Несмотря на использование некоторых элементов христианской догматики, существовал ряд принципиальных отличий между учением мистических сект и традиционным православием. Особенностью религиозной идеологии мистико-экстатических религиозных сообществ Центрального Черноземья в первой половине XIX века являлось восприятие личности Иисуса Христа. Согласно данному взгляду Христос родился обычным человеком, «таким же обыкновенным образом, как рождаются и все люди», но по достижении тридцатилетнего возраста в него вселился Святой Дух «ради беспорочности его жизни, чистоты сердца и святости дел»¹. В соответствии с таким пониманием роли Христа религиозные диссиденты утверждали, что он не был искупителем в традиционном христианском понимании. Его роль заключалась в том, чтобы показать людям путь спасения души и научить их, как нужно жить, чтобы достигнуть нравственного совершенства, дающего право сделаться самим Саваофом². Иными словами, Христом мог сделаться любой член корабля, проявивший усердие в исполнении духовных подвигов, чтобы стать достойнымместилищем для Святого Духа. Соглашаясь с восприятием христоверов Сына Божья, как нравственного учителя, в то же время адепты скопчества считали, что главной его целью было распространить между людей оскотление. Избегая догмы христоверия о множественности воплощений Сына Божья скопцы верили и в его второе пришествие, которое, по их убеждению, произошло в XVIII веке, когда и обособилось от христоверия русское скопчество. В это время Христос явился в

¹ Третьяков М.И. Сектантство Тамбовской губернии. СПб., 1910. С. 38.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л. 28.

лице основателя скопчества Кондратия Селиванова, который также отождествлялся с личностью государя императора Петра III¹.

Существование мистического сектантства в Центральном Черноземье на протяжении всего исследуемого периода было тесно связано с проводимой государственной вероисповедной политикой. В начале царствования Александра I даже в отношении признаваемой наиболее «вредной» скопческой секты светской властью не принималось слишком жестких мер по ограничению прав и свобод. Например, согласно Императорскому указу от 1808 года, виновных в «оскоплении себя» постановлялось отдавать на военную службу, что, конечно, являлось более мягким наказанием, чем ссылка². Но после относительного затишья, длившегося двадцать лет, в 1820-х годах вновь возобновились преследования сектантов-мистиков. Поскольку в этот период произошло значительное ужесточение наказания для последователей различных рационалистических сект, можно предположить, что положение адептов мистико-экстатических религиозных сообществ ухудшилось еще в большей степени. А уже после восшествия на престол Николая I в 1825 году было принято решение всех уличенных в принадлежности к скопческой секте ссылать на поселение в Сибирь³.

В начале XIX века мистическое сектантство было широко распространено среди крестьянского населения Центрально-Черноземного региона России. Существовавшая в регионе система хозяйства фактически приводила к «порабощению» крестьян, что еще более усугублялось в процессе социально-имущественного расслоения в среде однодворцев, когда формировались две группы «богатеев и безземельных»⁴. По мнению известного историка церкви Н.М. Никольского, данный процесс в совокупности «с ожиданием земли и воли,

¹ Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 183.

² Собрание постановлений по части раскола. Постановления Министерства внутренних дел. Лондон, 1863. С. 26.

³ Там же. С. 64.

⁴ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 296.

которыми жило в эту эпоху крестьянство» приводит к формированию постничества во главе с Аваакумом Копыловым.

Согласно существующей у постников (последователей Копылова) легенде, Аваакум еще в молодости после сорокадневного поста, во время которого он абсолютно ничего не ел и не пил, поддерживая жизнь свою одной молитвой, был «взят на седьмое небо двумя ангелами, оставившими его плоть на земле», где говорил с Богом «из уст в уста». В этой беседе ему было велено в соответствии с написанным в священных книгах «дойти» до способа, которым можно было бы избавиться от греха и спасти душу человека, а после того, как сам Копылов найдет такой способ, он должен обучить ему и ближних своих. После возвращения в свою телесную оболочку Аваакум отправился к епископу тамбовскому Афанасию, с которым поделился своей историей и дарованным ему видением. Выслушав Копылова, Афанасий сказал, что ему так же было подобное видение, но в течение своей жизни он не смог выполнить повеление Господа, поскольку не соблюдал данного ему указания и «та благодать от него отпала»¹.

Согласно этой легенде и дальнейшему развитию постничества, ключевым элементом его эволюции стало ужесточение его аскетических запретов и ограничение воплощений Христа в общине исключительно кругом ближайших родственников Копылова, что коренным образом противоречило основному догмату христоверия о множественности воплощений². И поскольку родоначальник постничества был первым, кому был открыт истинный путь к спасению, то именно он и стал единственным воплощением сына господа, в результате чего к нему переходила вся полнота власти над его единомышленниками, что послужило ограничением более демократичных традиций раннего христоверия³.

Впоследствии, в связи с участвовавшими случаями сожительства среди адептов скопчества в его религиозной культуре произошло углубление догмата об

¹ Мельников, П.И. Белые голуби. М., 1963. С. 29.

² Третьяков М.И. Сектанство Тамбовской губернии. СПб., 1910. С. 36.

³ Кельсиев В.Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. С. 58.

оскоплении, выраженное в появлении «большой печати»¹. Царская печать появилась значительно позже, по мнению самих скопцов, не ранее 1816 года в Петербурге, и была операцией более сложной, требовала тщательного послеоперационного ухода за оскопленным, поскольку существовал значительный риск зарастания мочеиспускательного канала².

Начиная со второй трети XIX века мистическое сектантство, как явление общественно-вредное в понимании светских властей, обращает на себя пристальное внимание ввиду своего широкого распространения. В этот период устанавливается жесткая вероисповедная политика Николая I, тесно связанная с идеологией «официальной народности», которая была разработана графом С.С. Уваровым для укрепления существующего государственного строя³. Согласно данной доктрине, православие провозглашалось основой «духовной жизни русского народа», а, следовательно, все отступления от «официальной» религии государства признавались вне закона. В связи с этим адепты мистических сект, и так имевшие в религиозной идеологии принцип неразглашения тайны своей веры, были вынуждены прилагать еще больше усилий, чтобы оставаться незамеченными среди местного населения Центрального Черноземья. Это достигалось путем тщательного отбора неофитов, среди которых можно было выделить несколько категорий. К первой (низшей) принадлежали те, кто участвовал только в простых беседах; ко второй (средней) – те, кто допускался на обыкновенные радения; к третьей (высшей) – те, кто допускался на все вообще богослужебные собрания⁴.

Подробное описание всех этих этапов приобщения неофитов к культовой практики, существовавшей в общинах сектантов-мистиков Центрального Черноземья, дает Стефан Дронов, житель с. Верхоценье, который вместе со своей

¹ РГИА, Ф. 1005, Оп. 1, д. 70, л. 89.

² Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. М., 2012. С. 125.

³ Шевченко М. М. Понятие теории официальной народности и изучение внутренней политики императора Николая I // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2002. № 4. С. 89–104.

⁴ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С.464-465.

женой «сблизился с хлыстами»¹. Поскольку новые последователи мистических сект не сразу допускались на молитвенные собрания, с ними были проведены так называемые «беседы», которые были призваны планомерно подготовить будущих адептов к изменению их мировосприятия, связанного с концептуальными особенностями религиозного учения сектантов-мистиков. Во время этих бесед мистиков с неофитами воспроизводились отдельные элементы радельной практики, такие как исполнение хлыстовских песен, имеющих определенный ритм и призванных оказывать некоторое психосоматическое воздействие². При исполнении этих молитвенных песнопений новые «братья и сестры» под воздействием определенного ритма не могли сдержаться и, вскочив со своих мест, долго кружились.

Подтверждает данные сведения и крестьянин Тамбовского уезда Тафинцев, который «побуждаемый материальной нуждой сблизился с хлыстами»³. Позже он рассказал приходскому священнику, через что потребовалось ему пройти, чтобы стать полноправным членом хлыстовской общины. Помимо уже упомянутых бесед, которые посещают неофиты непосредственно перед тем, как смогут быть допущены к радению, от них главой корабля также требовалось в течение семи дней соблюдать строжайший пост: ничего не есть и не пить⁴. Настолько строгое воздержание от еды и питья в значительной степени ослабляло организм, чем подготавливало «нервно-мозговую систему к нереальным мистическим восприятиям»⁵. Поэтому после своего первого посещения хлыстовской беседы Тафинцев, по словам приходского священника, «молитвы и распевы привели его в состояние экстаза и галлюцинаций, а, вернувшись домой около двенадцати, он открыл бешенную хлыстовскую пляску, чем перепугал жену и детей»⁶.

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп.1, д.3575, л.8.

² РГИА, Ф. 821, Оп. 1, д. 776, л. 1-2.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп.1, д.3575, л.10.

⁴ Там же. Л.7.

⁵ РГИА, Ф. 821, Оп. 150, д. 776, л. 2.

⁶ РГАДА, Ф.1431, Оп.1, д. 3575, л.7.

В ноябре 1838 года был издан указ «Об открытии секретных совещательных комитетов по делам о раскольниках». Согласно данному нормативно-правовому акту, было необходимо объединить усилия губернского и епархиального начальства в борьбе с «сектаторами, раскольниками и отступниками от Православия»¹. Все это вынудило адептов мистико-экстатических религиозных сообществ стараться еще более скрыть внешние признаки своей религиозной принадлежности. Радения, которые были событием достаточно масштабным и привлекали адептов, живших в близлежащих населенных пунктах, стремились скрывать наиболее тщательно. Именно этой цели было подчинено строение домов последователей мистических сект, чтобы никто из посторонних не мог ничего услышать и ничего увидеть. Для этого дома и усадьбы со стороны улицы обносились высоким забором с «глухими» воротами и калитками, а само жилое строение находилось в глубине двора, как можно дальше от улицы².

В вечернее время дома сектантов-мистиков запирались на крепкие засовы, а во время молитвенных собраний во дворе расставляются караульные с цепными собаками, призванные не пустить в дом никого из посторонних. На случай внезапного обхода сельских и полицейских властей в домах устраивается несколько выходов в задней части двора в огород, сад, либо к соседу-одноверцу: «На улицу выходит плетневый забор, внутри же двора устроена губа. Свидетели полагают, что это сделано для того, чтобы не было видно, что происходит внутри»³. Отличительные особенности планировки жилища мистических сектантов не оставались без внимания местных православных жителей. В свидетельских показаниях, данных в рамках уголовного делопроизводства в

¹ Собрание постановлений по части раскола. Постановления Министерства внутренних дел. Лондон, 1863. С.217-218.

² Кальнев М. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам. Одесса, 1911. С.9.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д.3574, л. 4.

Тамбовской губернии, соседи скопцов указывали, «что устройство избы Дуракова отличается от других»¹.

На внутреннее убранство домов христоверов и скопцов большое влияние оказывает и их культовая практика, а именно проходящие молитвенные собрания, для которых выделяется отдельная нежилая комната. Обычно для радений выделялось просторное помещение, способное вместить всех гостей, и именовалось у сектантов «сионом» или сионской горницей. Пол в таких помещениях был дощатый, в редких случаях паркетный и предназначался для совершения раденьных плясок, по периметру были расставлены длинные скамьи для экономии места². В таких комнатах имелись тюфяки по размеру окон для того, чтобы уменьшить слышимость шума от проходящего радения снаружи.

Порой для молитвенных собраний сектанты устраивали тайные помещения в подвале дома, чтобы даже проходящий мимо наблюдатель не мог услышать шума «радельной пляски». Так, при осмотре дома скопцов в с. Сосновка Моршанского уезда Тамбовской губернии под дощатым полом был обнаружен потайной ход, который вел в отдельную комнату без окон с хорошей звукоизоляцией. В этом помещении могло поместиться около десяти человек, а черный ход из нее «вел к завалинке»³.

Первые шаги на пути освобождения крестьян от крепостной зависимости в 1830-е годы, связанные с институциональной подготовкой реформы, выраженной в создании Министерства государственных имуществ⁴. Изменения в жизни казенных крестьян дали толчок новой волне слухов о близящейся отмене крепостного права. Ожидание «грядущей свободы» дало толчок к новому расколу мистического сектантства. В 1830-х годах среди тамбовских постников, лидером которых стал сын Аваакума Копылова Филипп сформировалось

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д.3574, л. 4-5.

² Кальнев М. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам. Одесса, 1911. С. 9.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3522, л. 247.

⁴ Христофоров И.А. От Сперанского до Столыпина: крестьянская реформа и проблема землеустройства // Российская история. 2011. № 4. С. 27-43.

направление, носившее название шалопутства, или «Старого Израиля», во главе с Перфилом Катасоновым, государственным крестьянином, работавшим в течение долгого времени у Копылова¹.

Строго придерживаясь аналогичного взгляда на учение о Христе, который мог найти свое воплощение лишь в избранных, а не в любом «истинно верующем», Катасонов, с другой стороны, ослабил ряд пищевых запретов и значительно уменьшил проявления мистического экстаза в молитвенных собраниях сектантов, но при этом не отменил обет безбрачия, твердо закрепившийся в первой половине XIX века среди христоверов, которых ранее упрекали в «свальном грехе», происходившим на радениях². В XIX веке последователи Катасонова в научных исследованиях сектантства получили название шалопутов, которым ранее обозначались все сектанты (в литературе XVIII века; им называли людей «сбившихся с прямого пути», вставших на «шалый путь», не следующих общепринятым правилам жизни)³. Учение Катасонова получило наибольшее распространение в своем историческом центре – в Тамбовской губернии, а впоследствии перекинулась и в соседнюю Воронежскую, в чем важную роль сыграли усилившиеся после реформ 60-х годов миграционные процессы внутри страны⁴.

Во второй половине XIX века новые религиозные учения в рамках мистического сектантства появляются и в других губерниях Центрального Черноземья. Помимо постничества и шалопутства, родиной которых стала Тамбовская губерния, населенная огромным количеством христоверов, центром зарождения нового религиозного учения стала Воронежская губерния, где появилась секта «Новый Израиль». Мощным катализатором этого процесса явилась масштабная либерализация всех сфер общественной жизни в результате реформ Александра II.

¹ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л. 31.

² Там же. Л. 80.

³ Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 92.

⁴ Там же. С. 95.

В отечественной историографии существует несколько точек зрения на проблему генезиса данной секты. Согласно одной из них, «Новый Израиль» принято считать ответвлением христоверия или других сект, выделившихся из нее (А.И. Клибанов, А.А. Панченко). Согласно другой, данное религиозное движение называют самостоятельной ветвью «русского религиозного разномыслия» (Юджин Клэй)¹. Но, проводя исследования вопроса генезиса «Нового Израиля», необходимо учитывать, что возникновению секты предшествовал весьма продолжительный период эволюции религиозного учения мистико-экстатических религиозных сообществ². При этом В.Д. Бонч-Бруевич, собравший значительное количество материалов, касающихся «новоизраильтян», отмечает, что многие общины сектантов, несмотря на общие основы учения и морали, имели собственную обрядовую практику, обычаи и традиции, что послужило одной из главных причин раскола в религиозном движении израильтян³.

Окончательное дробление «Израиля» на отдельные общины произошло в 1880-х годах, когда его духовным лидером был В.Ф. Мокшин, один из последователей Перфила Катасонова. Он «выделившись из среды пророков своей проникновенностью и искренностью, однако, был слаб характером, крайне уступчив и не мог выдерживать того натиска других приближенных Катасонова», что также послужило причиной «большого смущения в «Израиле», и поле его жизни устлало мертвыми костями, т.е. частями организации, отколовшимися от целого»⁴. Те немногие последователи, которые остались верны В. Мокшину, и образовали «крепкую организацию» названную «Новым Израилем», но, несмотря на этот факт, основателем данного религиозного объединения принято считать последователя В.Ф. Мокшина В.С. Лубкова, уроженца г. Боброва Воронежской

¹ Петров, С.В. Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. №. 3/4. С. 67.

² Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 32.

³ Там же. С. 31.

⁴ Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 55.

губернии, в честь которого новоизраильтян часто называют лубковцы. Именно благодаря ему в 1894 году, по мнению Н.М. Никольского, было определено «окончательное устройство и линия ее успешного развития»¹.

Формируясь в крестьянской среде второй половины XIX века, религиозная культура новообразованного мистического религиозного сообщества испытывала на себе значительное влияние социально-экономических изменений произошедших в этот период. Первоначальные религиозные традиции, сближавшие учение «Израиля» и постничества, по мнению исследователя С.В. Петрова, со временем вовсе ослабли, в частности, были ослаблены аскетические аспекты вероучения, упразднены многодневные строгие посты и запрет на деторождение². Иными словами, в «Новом Израиле» русское мистическое сектантство второй половины XIX столетия стало обретать необходимые для своего дальнейшего существования черты рационализма.

Согласно вероучению секты «Новый Израиль», Бог являлся первоначалом всей вселенной, но после того, как был створен человек, «Бог избрал себе жилищем человека, а место пребывания – разумную душу», этот аспект религиозного учения свидетельствует о весьма тесной связи с христоверием³. Вместе с тем сектанты признают несовершенство человека и необходимость его нравственного, духовного и физического развития, чтобы в определенный момент он стал равен Богу. И после так называемого возрождения человек приобретает двойственную природу «из земли и с небеси», в нем умирает только плоть, а дух его живет вечно, в отличие от «невозрожденных», чьи души «покроются вечным мраком»⁴.

Кроме того, на схожесть христоверия и «Нового Израиля» указывают некоторые моменты автобиографии Лубкова: «Когда я вернулся в дом отца моего

¹ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 398.

² Петров, С.В. Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. №. 3/4. С.70.

³ Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 41.

⁴ Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 44.

и матери, я сказал, что возрожденный от Бога не может называться сыном вашим...Отец во мне, а Я в Нем»¹. Такой прием отождествления себя с Богом весьма характерен для учения христовщины, в основе которого лежит предание о Даниле Филиповиче, крестьянине Владимирской губернии, объявившем себя воплощением «Господа Бога Саваофа» и начавшем проповедь «истинной веры».

Со временем вокруг нового апостола образовалась большая группа «сестер и братьев», многие из которых ранее исповедовали православие. И для того, чтобы полностью разорвать их связи с Русской Православной церковью, Лубков не оспаривал детали культовой практики членов своей общины, а позволял им на бытовом уровне самим разрешать возникшие у них вопросы, однако в соответствии с общей религиозной концепцией новоизраильтян.

К концу XIX века конфессиональная культура секты «Новый Израиль» стала трансформироваться, внедряя главные ценности и идеалы социализма в свое учения, что привлекло на сторону сектантов некоторых представителей большевиков, считавших, что религиозные диссиденты смогут стать важным звеном в распространении социалистических идей в крестьянской среде.

Это подтверждают, во-первых, данные о численности последователей христоверия в Воронежской губернии в 1880-х годах: к 1889 году, только по официальным данным, насчитывался 171 адепт секты, в то время как реальное число сектантов могло превосходить это значение в несколько раз².

Постепенный отказ «Нового Израиля» от основных аскетических запретов христоверия, разрешение деторождения и употребления мяса и алкоголя вызвало многочисленные споры в вопросе генезиса секты: появились различные версии возникновения «Нового Израиля» из духоборов, постников, иконоборцев, стригольников и жидовствующих. Однако уровень распространенности христоверия в Воронежской губернии и особенности учения на раннем этапе

¹ Там же. С. 64.

² РГИА, Ф. 797, Оп.59, д.174, л.1.

существования секты свидетельствуют о принадлежности секты именно к мистическому сектантству, несмотря на значительные изменения идеологи.

«Великие реформы» Александра II коснулись и официальной церкви. Постепенная либерализация общественной жизни и формирование различных общественно-политических движений дали толчок к началу дискуссий о реформе «духовного ведомства»¹. В свою очередь, сами представители Русской Православной церкви в этот период стремились к ослаблению существовавшего жесткого ведомственного контроля над деятельностью официальной церкви. Вместе с тем, святейшим Синодом в лице обер-прокурора К.П. Победоносцева проводился курс на укрепление авторитета духовенства в обществе, выражавшейся, в частности, в жестком контроле над деятельностью приходского духовенства². В результате эти процессы послужили причиной эволюции конфессиональной культуры самого консервативного направления мистического сектантства – скопчества.

В последней трети XIX века среди последователей данного религиозного сообщества в Центрально-Черноземном регионе России происходило частичное соединение православной и скопческой религиозных культур. Вероятно, отдельные случаи данного явления происходили и раньше, но именно «оттепель» в государственной противосектантской политике способствовала уменьшению противопоставления мистического сектантства и православной идеологии.

Ярким примером данного социально-культурного явления является биография жителя с. Истобное Владимира Яковлева. Согласно материалам судебного следствия, Владимир и его отец Иосиф принадлежали к скопческой секте и имели «явные признаки физического оскпления», за что были, по их словам, ранее судимы, но, тем не менее, оправданы, поскольку оскпление было проведено против их воли. Они регулярно посещали приходскую церковь и принимали Святые Таинства, что, с одной стороны, должно было характеризовать

¹ Далецкая В.Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII – XIX веках: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Москва, 2004. С. 76.

² Письма Победоносцева к Александру III. Т. 1. М., 1926. С. 23.

их как добропорядочных прихожан, не имеющих никакого отношения к религиозным диссидентам. Тем не менее, с другой стороны, необходимо отметить, что для идеологии скопчества в целом такое поведение является достаточно типичным, поскольку большинство адептов стремились сохранить в тайне свои религиозные убеждения от властей, притворяясь прилежными прихожанами православных храмов¹. Но случай Владимира Яковлева является скорее исключением из сложившейся в течение столетия модели поведения скопцов. Он демонстрирует, что не все религиозные диссиденты стремились в храм, чтобы снять с себя подозрения, некоторые, среди которых был и сам житель села Истобное, не испытывали презрения к православным обрядам, говели, исповедовались и причащались, поскольку «желали навсегда присоединиться к православной церкви и исповедовать христианские обряды»².

Для понимания такой позиции «православного шалопута» необходимо проанализировать причины его присоединения к скопчеству и последующего «принятия малой печати». Итак, если учитывать тот факт, что отец Владимира, Иосиф, не просто был оскотлен, но и стойко придерживался скопческого учения, в отличие от своего сына, то с уверенностью можно утверждать, что именно от него он перенял эту веру, а впоследствии подвергся оскотлению. Это подтверждают и материалы допроса, которому были подвергнуты Яковлевы после своего обращения в консисторию: «Иосиф Яковлев настолько уверен в правоте этого учения, что даже оскотился согласно ему для спасения души. Владимир хоть и не признал добровольность своего оскотления, но факт его заявления об этом лишь через год указывает на это» – так в своем рапорте сообщает Михаил Булгаков, направленный в село для допроса³. Однако он не берет в расчет тот факт, что оскотление Владимира могло быть не в полном смысле «добровольным», а произошло исключительно по причине того, что в соответствии со сложившейся столетиями системой социальных норм и правил в

¹ Мельников, П.И. Белые голуби. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1963. С. 45 .

² ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.2490, л.6.

³ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.2490, л. 33.

крестьянской среде, он не смел подвергать сомнению религиозные убеждения отца и тем более открыто выступать против.

Однако сам Владимир в действительности, даже будучи скопцом, не отделял себя от православия, стремясь ходить в церковь, причащаться и исповедоваться, это также подтверждает его многочисленные прошения в Курскую духовную консисторию. В отличие от других шалопутов села Истобного, Яковлев никогда и никого не стремился привлечь в ряды скопческой секты, а, даже наоборот, предупреждал своих односельчан во что бы то ни стало не вступать в ряды шалопутов и не посещать их радения. По рассказу Авдотьи Проскуриной, земельный участок которой находился возле участка Яковлева, Владимир как-то во время жатвы подошел к ней и завел разговор, во время которого сказал ей: «Чтобы я в ни сама не вступала в их веру, ни детей своих в их веру не пускала и при этом сказал, что если бы он был православный, то он бы имел большую силу и выразил сожаление, что он скопец»¹.

Таким образом, на основании проанализированных архивных материалов, можно сделать вывод, что основой религиозной идеологии всех мистико-экстатических религиозных сообществ в XIX – начале XX в. служили двенадцать заповедей раннего христоверия, которые сохранялись в той или иной степени в учении всех мистических сект. Они включали в себя ряд пищевых запретов, запрет на сквернословие, разглашение своей веры, а так же запрет на вступление в брак и «плотский грех». Конфессиональная культура русского мистического сектантства имела множество схожих элементов с христианской идеологией. Причиной этому было то, что именно православная догматика лежала в основе, как нравственного учения, так и культовой практики сектантов-мистиков, что подтверждается, по меньшей мере, использованием сектантами-мистиками христианских текстов в частности различных Евангелие и некоторых культовых предметов. А мистико-экстатические религиозные движения помимо того, что сохраняли некоторые атрибуты религиозной культуры православия, также

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.2490, л. 119.

стремились аргументировать новые догмы, используя собственную трактовку некоторых фрагментов Священного Писания, зачастую в буквальном смысле.

О схожести конфессиональных культур православия и русского мистического сектантства свидетельствует и широкая популярность христоверия и даже скопчества среди черного монашества. Рассматривая религиозную культуру и культовую практику сектантов-мистиков в Центральном Черноземье, был сделан вывод, что в губерниях Центрально-Черноземного региона России мистическое сектантство представляло собой некую вариацию «народной религии», представлявшей собой некий синтез православной ритуалистики и мистического понимания сакрального мира.

Эволюция конфессиональной культуры мистико-экстатических религиозных сообществ в Центральном-Черноземном регионе России в XIX в. происходила под влиянием социально-политических изменений. В первой половине XIX столетия ее трансформация была тесно связана с судьбой крестьянства, поскольку большую часть последователей мистических сект составляли именно представители данного сословия. Так, появление постничества в 1820-х годах было обусловлено, с одной стороны, появлением среди крестьянства новых надежд на скорое освобождение, а с другой – резким поворотом курса государственной вероисповедной политики в направлении ужесточения контроля над религиозными диссидентами, в том числе и в Центральном Черноземье. Продолжение данного курса в период правления Николая I способствовало выработке определенных правил поведения в среде сектантов-мистиков, связанных с необходимостью сокрытия своей религиозной принадлежности. С либерализацией общественно-политической жизни российского общества в результате реформ Александра II и религиозная культура мистического сектантства в Центральном Черноземье претерпела важные изменения. Прежде всего, происходило значительное ослабление проявления религиозного экстаза, а также ликвидировались некоторые пищевые запреты и запрет на брачные связи. Все это находило свое отражение в новом мистическом

религиозном сообществе «Новый Израиль», которое более всех приближалось к рационалистическим сектам.

2.2 Внутренняя организация и религиозный культ мистико-экстатических сообществ в условиях модернизации

Мистическое сектантство, возникшее во второй половине XVII века как феномен народной религиозности, с течением времени приобретало характер сложного общественного явления с весьма специфической идеологией. Процесс модернизации, начало которого датируется второй половиной XIX века привел к закономерной необходимости согласовать религиозную идеологию мистико-экстатических религиозных сообществ, культовую практику и внутреннее устройство с новыми социальными потребностями. Культовая практика и внутренняя организация общин сектантов-мистиков Центрально-Черноземного региона Российской империи на протяжении всего исследуемого периода были тесно связаны с особенностями конфессиональной культуры мистических религиозных сообществ, распространенных на территории Курской, Воронежской и Тамбовской губерний. Хотя, в отличие от религиозной культуры, которая весьма чутко реагировала на любые общественные преобразования, подстраиваясь под новые социальные реалии, их трансформация под влиянием социально-экономических и политических изменений происходила значительно медленнее: на протяжении всей первой половины XIX века оставалось фактически неизменным, и лишь во второй половине столетия под влиянием масштабной модернизации в ней произошли некоторые изменения.

Структура общин сектантов-мистиков Центрально-Черноземного региона России отличалась жесткой иерархией. Об этом факте так же говорит в своем исследовании Ю. Юзов: «Ни в одной из существующих христианских религий нет

такого уважения к своей иерархии, как у них»¹. Внутреннее устройство мистико-экстатических религиозных сообществ в первой половине XIX века отличалось крайней патриархальностью и имело множество общих черт с христианской религиозной культурой, из которой на раннем этапе генезиса мистического сектантства религиозные диссиденты черпали правила построения своей жизни. В этом случае закономерным представляется то, что центральной фигурой в общинах христоверов или скопцов, согласно вероучению и мировоззрению сектантов-мистиков, становится так называемый Христос². Его образ, указывающий на связь с христианской догматикой, в русском мистическом сектантстве приобретает несколько иное значение и ассоциируется в большей степени с духовным лидером общины сектантов - корабля. В соответствии с конфессиональной культурой христоверия Христом мог стать абсолютно любой адепт данной секты, кто, благодаря своей праведной жизни и самоотречению, был удостоен стать вместилищем Святого духа.

В то же время в скопчестве, учение которого имело еще больше общих черт с христианской догматикой, Христом признавался только его основатель Кондратий Селиванов³. Духовная власть этих представителей мистического сектантства была фактически абсолютной, поэтому все их повеления и приказания исполнялись безоговорочно, поскольку только Христос знал «путь к спасению души каждого члена общины»⁴.

В начале XIX века в среде христоверов наблюдался относительный застой после следственного процесса во время правления Елизаветы Петровны и смерти П. Лупкина и И. Сулова. По мнению Н.М. Никольского, «оживление хлыстовщины замечается только в первой половине XIX в., когда, быть может, в

¹ Юзов И.И. Русские диссиденты, староверы и духовные христиане. СПб., 1881. С. 175.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д.1265, л.76.

³ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 557, л. 45-47.

⁴ Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 72.

связи с ожиданием земли и воли, которыми жило в эту эпоху крестьянство, появляется ряд новых Христов»¹.

Одним из этих трех Христов Н. Никольский называет основателя тамбовского постничества Аваакума Копылова. Став лидером общины и заручившись поддержкой множества христоверов, он стал постепенно возвращаться к необходимости использования Священных книг. Такой неожиданный поворот был подкреплён мифом о «беседе с Богом» после сорокадневного поста — Бог якобы велел ему «доходить по книгам», как спастись². Кроме того, А.Копылов ограничил круг Христов только своими кровными родственниками, что, по-видимому, было результатом формирования в сообществах мистических сектантов социальной модели, которая бы больше походила на общественное устройство России с принципом единоначалия и более органично вписывалась в мировоззрение неофитов.

Несколько меньшей значимостью в общинах мистических сектантов Центрального Черноземья обладала Богородица. Это наименование носила та последовательница секты, которая в понимании христоверов «родит по духу Христа»³. Несмотря на то, что Богородица оказывала значительное влияние на дела всей общины (например, многие адепты обращались к ней за помощью, ее повеления исполнялись беспрекословно и не могли подвергаться критике, ей отводилась функция принятия в общину новых членов), но по сравнению с Христом ее значение было второстепенным. Иными словами, в первой половине XIX века устройство общин сектантов-мистиков носило исключительно патриархальный характер, согласно которому во главе сообщества религиозных диссидентов стоял Христос, а при нем уже существовали Богородицы или пророчицы.

Что касается скопчества, то в XIX веке право возглавлять каждую общину перешло к пророкам и пророчицам, игравшим и ранее важную роль в жизни

¹ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 296.

² Там же. С. 297.

³ Третьяков М.И. Сектантство Тамбовской губернии. СПб., 1910. С. 36.

каждого корабля. А уже со второй трети XIX века (после смерти Христа К.Селиванова) они заняли центральное место во внутренней структуре общин сектантов-мистиков, и, становясь кормщиками скопческих кораблей, получили в свои руки неограниченную духовную власть. В общинах христоверов, не входящих в ряды последователей А.Копылова, после 1820-х годов так же центральное место заняли не Христы, а пророки. Причиной такого изменения внутренней иерархии в общинах сектантов-мистиков, по-видимому, служило то, что Христы и Богородицы оставались явлением достаточно редким, ввиду того, что в их число могли войти лишь адепты, совершившие значимые духовные подвиги и сыгравшие важную роль для своей общины¹. В таких условиях Христы и Богородицы становились не просто духовными лидерами какой-то общины, а распространяли свое влияние порой на несколько уездов, воплощая в себе скорее образ учителя, нежели лидера. Например, в начале XX века в Тамбовской губернии в качестве Богородицы была известна некая Евдокия Иванова Енговитова, которая почиталась в селах трех уездов губернии Усмановском, Борисоглебском и Тамбовском².

В этих условиях место лидеров общины занимают «наиболее способные и смышленные» из религиозных диссидентов, которые отличаются знанием «слова Божья, аскетических творений и даже мистических произведений прошлого века»³. Это объясняется тем, что для успешного толкования христианских текстов, которые использовались сектантами-мистиками для аргументации своего религиозного учения, кормщик корабля должен был быть человеком грамотным и со знанием предмета вступать в спор. В противном случае представители духовенства, призванные вести борьбу с религиозным инакомыслием, или последователи других нетрадиционных религиозных учений, а также старообрядчества могли с легкостью продемонстрировать несостоятельность их

¹ Сергеев П. Миссионерские заметки // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1913 . № 1. С. 24.

² Третьяков М.И. Сектантство Тамбовской губернии. СПб., 1910. С. 36.

³ Добротворский И. М. Люди Божьи. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 38.

доводов. В материалах Государственного архива Курской области сохранилось описание случая посещения «хлыстовскими проповедниками» в 1840-х г. д. Самодуровки, д. Красавки и с. Никольского Фатежского уезда, где проживали старообрядцы¹. Согласно рапорту на имя Курского губернатора, некие И.И. Базин и С.Н. Кривошеин посещают данные населенные пункты, «собирают православных в дома своих единоверцев и толкуют им писание»². По показаниям местных властей, «первый пользуется для раскольников деревни Самодуровки хорошим почетом, Кривошеин же мало кому там известен, и только по слухам, как пособник Базина»³. Когда около двух лет назад они собрались в доме начетчика Ивана Болотова и стали обсуждать Священное Писание, беседа зашла о безбрачии. Собравшиеся староверы д. Самодуровки не согласились с доводами И. Базина, поэтому было решено послать «за грамотным старовером в деревню Подсобуровку», который, в итоге, выгнал «их из деревни»⁴.

Во второй трети XIX века руководство скопческими общинами Центрально-Черноземного региона России осуществлялось потомственными почетными гражданами г. Моршанска семьей Плотичиных. Если в начале данного периода скопцов Центрального Черноземья возглавлял известный в регионе меценат Егор Плотичин, то после его смерти в 1841 году это место занял его племянник Максим Плотичин. Для понимания степени влияния семьи Плотичиных на жизнь Центрального Черноземья необходимо отметить, что в 1838 г. Егор Иванович привлекался в качестве обвиняемого по делу о принадлежности к скопческой секте, однако, благодаря своему положению в обществе (а по большей части своим связям в Министерстве внутренних дел) был оправдан, несмотря на то, что найденные улики прямо указывали на его виновность. Одной из таких улик было письмо к своему преемнику Максиму

¹ Апанасенок А.В. Старообрядческий мир Центрального Черноземья в XIX начале XX в.: численность, расселение, социальный состав/ Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2009. № 9. С. 146.

² ГАКО, Ф.1. Оп. 1, д. 6781, л. 1-2.

³ Там же. Л. 2.

⁴ ГАКО, Ф.1. Оп. 1, д. 6781, л. 3-5.

Плотицину: «Поклонись от меня комиссионеру Шеметову да благодари его за хлопоты по делу Аристова, хотя я по следствию и не доказан был, но ты сам знаешь я с ним поддерживал нашу секту. А теперь меня тревожит уездный суд на счет вновь открытых скопцов-девок, которые живут в Моршанске у Кулагина. Все они оскоплены по нашему обряду, мною продуманному. Попроси освободить их от суда, иначе все мы пропали и нашей секты не будет больше в Морше»¹.

Анализируя данные факты, можно прийти к выводу, что скопческая секта в исследуемом регионе в первой половине XIX века имела упорядоченную организацию и четкую иерархичную структуру с единым лидером, под покровительством которого находились все общины региона. По всей видимости, это было связано с жесткой репрессивной государственной политикой именно в отношении скопцов, вину которых в принадлежности к мистическим сообществам было доказать намного проще из-за физического оскопления. Поэтому религиозным диссидентам во второй трети XIX века необходимо было консолидировать свои усилия, чтобы как можно больше адептов данного религиозного сообщества смогли избежать ссылки.

Однако деятельность Максима Плотичина как лидера кораблей Центрального Черноземья была недолгой. В 1859 году ему было предъявлено первое обвинение в оскоплении крестьянина Холопова². А уже через десять лет в 1868 году последовало наиболее резонансное дело «моршанских скопцов», в результате которого М. Плотичин и его сестра Татьяна были признаны виновными в принадлежности к скопческой секте и отправлены в ссылку. О степени влияния М. Плотичина на духовную сферу жизни Центрального Черноземья говорит тот объем денежных средств, которые были изъяты при обыске в его доме (общая сумма составила несколько сотен тысяч рублей золотом, серебром и ассигнациями)³. В то же время сам обвиняемый вел

¹ Секта скопцов на Тамбовщине [Интернет-портал]. [URL:http://morshansk.ru/content/view/769/37/](http://morshansk.ru/content/view/769/37/) (дата обращения 15.05.2015).

² ГАТО, Ф. 795, Оп. 1, д. 169, л. 12.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3523, л. 351.

активную переписку с купцами первой и второй гильдии Санкт-Петербурга, которые являлись последователями русского скопчества, а также лично следил за результатами следствия над скопцами Курской губернии. По всей видимости, в доме моршанского почетного гражданина хранилась «казна» всех скопческих общин данного региона, которая тратилась на нужды последователей данного религиозного движения, в том числе и на взятки должностным лицам, а сам он осуществлял общее руководство¹.

Одну из наиболее значимых ролей в скопческих общинах Центрального Черноземья играли оскопители, главной функцией которых являлось проведение операции кастрации над адептами данного мистико-экстатического сообщества. При этом наибольший вес они имели на раннем этапе генезиса этой мистической секты, однако впоследствии (ближе к середине XIX века) многие сектанты проводили операцию самостоятельно и былая роль оскопителей несколько поблекла.

В связи с непреложной догмой греховности плоти, от которой необходимо избавляться и особенностями самой операции, в структуре общины оскопитель занимал особое место, зачастую его социальное положение было даже выше, чем у «кормщика корабля», поскольку к опытному «хирургу» съезжались адепты скопчества со всей округи. В то же время нередки были случаи, когда роль оскопителя принимал и сам лидер общины, в этом случае этом он считался носителем абсолютного знания, которым был наделен через Святого Духа в связи с этим его авторитет оказывался непререкаем.

«Малая печать», а тем более «Большая» были операциями достаточно трудными, поскольку существовала значительная доля риска летального исхода из-за потери крови или инфицирования раны с последующим заражением крови. Поэтому новообращенным скопцам после оскопления требовался длительный реабилитационный период, во время которого они были вынуждены скрываться от глаз «непосвященных». Но, несмотря на все меры предосторожности,

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3521, л. 7.

призванные скрыть совершение операции, многие из адептов секты со временем становились фигурантами уголовных дел по обвинению в принадлежности к скопческой секте, а в этом случае физическое оскопление служило прямым доказательством виновности и каралось ссылкой в отдаленный край Сибири¹.

Есть все основания полагать, что именно угроза сурового наказания за добровольное оскопление стала отправной точкой для формирования мифологии вокруг фигуры оскопителя. Согласно существовавшему в XIX в. уголовному законодательству, у адептов скопчества оставалась возможность избежать наказания и быть полностью оправданными, если во время следствия они указывали своих оскопителей. В результате в скопческой среде сформировалась определенная модель поведения в условиях следствия. Если один из адептов секты подвергался аресту по подозрению в оскоплении себя или других, то другие мистики, оказавшиеся под угрозой обнаружения, добровольно являлись к властям и указывали арестованного как своего оскопителя. Если же подходящей кандидатуры на роль оскопителя не находилось, то на роль оскопителя выбирался либо умерший человек, неизвестный старец, оскопивший свою «жертву» во время путешествия к святым местам.

Основываясь на документальных материалах допросов последователей скопчества, можно проследить социально-культурные и исторические особенности, оказавшие влияние на формирование образа «неизвестного оскопителя» в XIX веке. В частности, множество интересных сюжетов можно найти в протоколах допросов, хранящихся в делах фонда Курского окружного суда и фонда Судебных следователей Курского окружного суда Государственного архива Курской области, в фонде Дел местных судебных учреждений о старообрядцах и сектантах Российского государственного архива древних актов.

В предыдущем параграфе уже приводились два случая, произошедшие в Тамбовской губернии, где «неизвестный оскопитель» принимал вид монаха или монахини. Причиной этому служит то, что скопчество распространилось в данном

¹ ГАКО, Ф. 616, Оп. 1, д. 13, л. 9.

регионе несколько раньше, чем в Курской и Воронежской губерниях. А поскольку в этот период важную роль в данном религиозном сообществе играло духовенство, то и сложившийся собирательный образ предстал в виде лица, принадлежащего к данному сословию. На курской же земле, где скопчество нашло широкое распространение уже несколько позже «неизвестный оскопитель» являлся в образе крестьянина, поскольку именно это сословие стало плодотворной почвой для распространения религиозного учения данного мистико-экстатического сообщества.

Так, в 1868 году крестьянин м. Злынки Елизаветградского уезда Херсонской губернии Григорий Иванов Соловьев явился в следственную квартиру г. Курска и объявил, что был оскоплен крестьянином Василием Тюнниковым, который тогда содержался в тюремном замке по подозрению «в оскотлении себя и других». Согласно материалам дела, Соловьев, получив от волостного правления «свидетельство на жительство в разных местах», через некоторое время отправился из дома в «путешествие по святым местам». Под Курском он повстречался с Василием Тюнниковым: «Я оскопил Соловьева без его согласия, должно быть, чем-нибудь обманул, но чем именно я не помню. Я оскопил его во сне. Усыплял я всех по-разному, кому давал водку, настоянную на табаке, кому – сонный порошок в воде или хлебе»¹. Как видно из показаний Тюнникова, его слова носят весьма обобщенный характер, сохраняя лишь основные направления сюжета легенды об оскопители, что дает возможность предполагаемым жертвам широкие возможности для дополнения своих свидетельств определенными подробностями, с которыми позже и согласится обвиняемый. Показания «жертвы» оскотления в данном случае также не содержат каких-то конкретных деталей, всесторонне описывающих происшествие.

Немногим более подробно описывают оскопителя Константин Савельев Крючков и Филипп Андреев Крючков, крестьяне Фатежского уезда Курской губернии, подозревавшиеся в самооскотлении. Филипп, вспоминая историю

¹ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 196, л. 1-7.

своего оскпления, рассказывает, что в 1864 г. они с братом ехали на подводе в Курск, и, не доезжая города, встретили в лесу неизвестного человека, с которым остановились вместе на привал и дали ему воды. «Давал ли он нам что-то из своего не помню», но утром, «проснувшись, я увидел немного крови на портах и почувствовал небольшую боль в яйцах, посмотрев, я увидел, что не только яиц нет, но и ствола», - говорится в показаниях Филиппа Крючкова. Аналогичную историю рассказал и Константин ¹.

Подробное описание внешнего вида оскпителя встречается в деле об оскплении московского купца второй гильдии Андрея Кудрина крестьянином с Любостань: «На Кащавцеве были одеты ситцевая рубаха, синие шаровары и простые сапоги, на голове – шапка. Лицо круглое, бороды не имел, то есть волос на бороде» ². Оскпление купца, согласно показаниям подозреваемого, опять же было совершено во сне, в который он погрузился после употребления предложенного незнакомцем питья.

На формирование образа «неизвестного оскпителя», несомненно, повлияли и культурно-психологические факторы. Мистические секты, как и прочие религиозные сообщества, активно эксплуатировали в своей конфессиональной культуре существующие в коллективном бессознательном архетипы, перешедшие из христианского религиозного учения. При рассмотрении христианской религиозной культуры через призму теории архетипов К.Г. Юнга, исследователями выделяются образы Матери и младенца, Анимы и Христа, а также некоторые другие, которые, «формулируя коллективное бессознательное, замещают его догмами» ³. Однако, как отмечал сам родоначальник аналитической психологии, существование архетипов в коллективном бессознательном характерно не только для мировых религий, но и для всех тайных учений, стремящихся «уловить невидимые душевные события» и выразить их с помощью «величественных образов». Причиной этому, прежде всего, служит тесная связь

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.769, л. 11-13.

² ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 854а, л. 16-18.

³ Юнг, К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 69.

скопчества с христианством, благодаря которой в первом сохранились многие традиционные для православия образы, просто несколько видоизмененные.

Как известно, в рамках своей теории К.Г. Юнг выделил шесть базовых архетипов, один из которых он назвал «anima» или «дух». «Дух» может принимать различные формы, но само психическое понимание указывает на его архетипическую природу образа, который «присутствует в предсознательной структуре человеческой души»¹. Зачастую архетип духа реализуется через образ «мудрого старца», который приходит в бессознательный мир человека по средствам сновидений, где он может воплощаться в волшебника, доктора, учителя, священника и т.д. В архетипе «мудрого старца» персонифицируются такие черты пожилых людей, как самоконтроль, ответственность, систематичность, мудрость, консерватизм. Именно этот архетип нашел свое отражение в религиозной культуре русскогоскопчества и был выражен в образе оскопителя, как носителя абсолютного знания.

Безусловно, сформировавшийся «легендарный образ» значительно отличался от того, как в действительности выглядел оскопитель. Это видно хотя бы из обстоятельств, сопутствовавших осклоплениям и фиксировавшимся следственными органами. В одном из документов, например, говорится: «Соловьев был оскоплен под Курском и после осклопления самостоятельно добрался до ближайшего селения. Чтобы осклопление могло быть произведено на большой дороге или в другом подобном месте, чтобы оскопленный мог обойтись без всякой посторонней помощи невозможно»². Реально операция осклопления обычно проводилась в доме одного из членов общины, причем не обязательно той, к которой принадлежал сам оскопленный. Например, согласно показаниям крестьянина Василия Кузнецова, оскопленного в 1864 г., он, возвращаясь с богомолья из Коренной пустыни, в районе Селиховых постоялых дворов встретил какого-то человека, после чего заснул, а проснувшись,

¹ Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., 2005. с. 296.

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 196, л. 9.

увидел, что оскоплен¹. При этом его соседи указали при допросе, что Кузнецов часто бывал на хуторе Кривецке у «распространителя скопчества» Аксиона Коновалова, где также собирались другие скопцы для моления². Очевидно, Кузнецов, как и многие другие мистики, воспроизвел «каноническую» легенду своей среды, дабы не выдать одноверцев. В действительности роль оскопителя в общине скопцов обычно исполнял ее духовный лидер, игравший также ключевую роль в культовой практике сектантов-мистиков³.

Что касается ритуалистики мистического сектантства, то в первой половине XIX века основным ее элементом являлись радения, которые по своим некоторым элементам напоминали православные богослужения, но, в то же время, в корне отличались от них. Например, в своих научных работах К.В. Кутепов отмечает, что значение радений в религиозной жизни хлыстов и скопцов было весьма велико. Оно не только составляло основу культа в мистическом сектантстве, но, по мнению самих сектантов, «имело фундамент на котором держится все благосостояние обеих сект, все настоящее и будущее процветание»⁴. Так же автор указывает на то, что хлысты и скопцы свое «кружение и бегание» основывали на примере и заповедях апостолов, приводя, другие основания, вполне доказывающие будто законность и разумность употребления при богослужении молитвы в форме того или иного «кружения и бегания» распространена «на небе в жилищах праведных людей», поэтому хлысты и скопцы «продолжая бегать уподобляются ангелам»⁵.

В отечественной историографии неоднократно рассматривался вопрос структуры ритуала радения. Многие авторы имперского периода (Барсов, Добротворский, Кутепов и др.) сталкивались с проблемой отсутствия возможности выстроить какую бы то ни было структуру данного ритуала, что связывали с отсутствием у религиозных диссидентов общепринятого катехизиса и

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.604, л. 7.

² Там же. Л. 14.

³ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 561, л. 120-125.

⁴ Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов. СПб., 1882. С. 500.

⁵ Там же. С. 501.

символов веры¹. В организации молитвенного собрания сектантов-мистиков ключевую роль играют их Христы и пророки, от «откровений» которых зависит место, время, продолжительность радения, а также выбор молитвенных песнопений². После того, как кормщиком устанавливается время и место собрания, начинается основательная подготовка к нему. Основной задачей при этом становится обеспечение безопасности и незаметности проходящего радения.

Сама структура ритуала радения подразумевала в первую очередь исполнение особых песнопений, что являлось начальным этапом самого радельного ритуала³. После исполнения радельных песен начиналась непосредственно радельная пляска, призванная в сочетании с молитвенными песнопениями ввести участников радения в более глубокое состояние религиозного экстаза⁴. В процессе эволюции мистического сектантства на территории России сформировалось несколько форм радельных плясок. К наиболее ранним из них можно отнести одиночное и корабельное радения, которые и были наиболее распространены в Центральном Черноземье⁵.

Для исполнения своих молитвенных собраний адептам мистико-экстатических религиозных сообществ были необходимы специальные культовые предметы. Поскольку мистическое сектантство Центрального Черноземья в некоторой степени сохраняло связь с христианской духовной традиции, то в ритуальной практике религиозных диссидентов зачастую могли использоваться иконы и кресты, характерные для православной религиозной традиции. Об этом свидетельствуют материалы следственных дел в Курской губернии, датируемые 1910 годом. Согласно им при обыске у курских скопцов было найдено «две большие иконы Спасителю и Божьей Матери с младенцем без подписи, небольшая икона с изображением Николая Угодника, изображения трех святых

¹ ГАТО, Ф. 4. Оп. 1, д.2109, л. 1.

² Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 42.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная. М., 2004. С. 245.

⁴ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 2009, л. 3.

⁵ РГАДА, Ф.1431, Оп.1, д.3575, л. 40.

Андрея Первозванного, Св. Власия и Евдокии»¹. По-видимому, данный вид культовых предметов в конфессиональной культуре сектантов-мистиков сохранился еще со времени формирования их конфессиональной культуры, в отличие от предметов специфических. К данной категории можно отнести портреты Петра III, К. Селиванова, А. Шилова, а также иконы Иоана Предтечи, обнимающего агнца, и Георгия Победоносца на большом коне².

Вторая половина XIX – начало XX века в историографии принято считать временем стремительной модернизации России, которая была призвана ускорить социально-экономическое развитие страны и приблизить его к уровню ведущих европейских государств³. Великие реформы дали мощный толчок к изменению мировоззрения широких народных масс. Крестьянская реформа бросила вызов традиционной ментальности всех сословных групп, но тяжелее всего к новым условиям жизни приспосабливались крестьяне: часть их находилась в состоянии хронического недоедания⁴.

В этот же период началось постепенное отчуждение провинциального населения, где ранее авторитет Русской Православной церкви был значительно выше, чем в Москве и Санкт-Петербурге, от духовенства⁵. В отчетах о состоянии епархий Центрально-Черноземного региона России также содержатся весьма негативные оценки «состояния паствы». Даже некоторые приходские священники отмечали, что в последователях мистических сект наблюдается большая прилежность в посещении храмов, нежели у православных. Данный факт отмечали даже некоторые приходские священники. Так, Алексей Альтов, священник д. Крюково в 1879 году удостоверил: «Скопцы скрыто исповедуют свою веру и стараются исполнять все обряды православной церкви. Указанные подозреваемые ходят в храм каждое воскресенье даже рачительнее, чем многие

¹ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 561, л. 7-8.

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 557, л. 46.

³ Алексеев В.В. Опыт российских модернизаций XVIII–XX вв. М., 2000. С. 247.

⁴ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 1: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997. С. 286.

⁵ Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. Курск, 2014. С. 292.

православные, исповедаются и причащаются ежегодно, с молебном принимают в свои дома»¹.

Иными словами, переход к капиталистическим отношениям во второй половине XIX – начале XX вв. сопровождался в российском обществе тотальной трансформацией мировоззрения всех слоев населения. Модернизация привела к разрушению традиционных ценностей, а провинциальное население уже не стремилось к объяснению действительности каким-то сакральными категориями, но наоборот, старалось рационализировать свой повседневный опыт, что привело к резкому падению роли церкви в жизни населения Центрального Черноземья.

К периоду социальной модернизации также принято относить и начало эмансипации женщин в Российской империи². В данном процессе во второй половине XIX столетия значимую роль играли западные идеи эмансипации женщин. Становится актуальным изучение «женской истории», особенно социально-правового и семейного статуса женщин³. Например, С.М. Соловьев в своем главном труде «История России с древнейших времен» привел интересные сведения об участии женщин привилегированного сословия в общественно-политической жизни княжеств и земель в эпоху средневековья. Последующее закрепощение женщин в семье, минимизацию их роли в общественной жизни, он объяснял стремлением князей сохранить нравственную чистоту своих жен и родственниц в условиях ожесточенной междоусобной войны. Причем, Соловьев подчеркивал, что затворничество женщин, «бывшее следствием огрубления нравов, само в свою очередь производит еще большее огрубление»⁴.

Вопрос эмансипации женщин также нашел свое широкое освещение в публицистических работах второй половины XIX века. Во второй половине XIX века в периодике появилось большое количество материалов по женской

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3574, л. 27

² Е.А. Иванова. Эмансипация женщин: история вопроса [Электронный ресурс] // Архивы Красноярского края [Офиц. сайт]. URL:http://xn----7sbbimrdkb3alvdfgd8eufwc.xn--p1ai/articles/stati_arhivistov/96 (дата обращения 18.11.2014).

³ Куприна И.В. «Женский вопрос» в государственной думе в начале XX века // Актуальные проблемы современной науки. 2014. № 2. С. 16-19.

⁴ Соловьев С.М. Сочинения: в 18 Кн. М., 1988. Кн. 2. Т. 3/4. С. 601.

проблематике. Значительное место женскому вопросу уделяли общественно-политические и литературные журналы «Современник», «Отечественные записки», «Рассвет», а также специализированные журналы, посвященные феминистской проблематике «Женское дело», «Женский вестник»¹. Проблема прав женщин нашла свое отражение и в русской литературе. Большое влияние на развитие российского женского движения второй половины XIX века оказал известный роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?», в котором нашел отражение новый образ женщины, имеющей собственные интересы, а не находящейся в тени мужчины (будь то отец или муж)².

К началу процессов модернизации исключения из патриархального устройства общин сектантов-мистиков Центрального Черноземья встречались крайне редко. Протекающие в стране процессы социально-политические ломки традиционного общества неизбежно коснулись и сообществ сектантов-мистиков Центрального Черноземья, которые хотя и стремились вести максимально обособленный образ жизни, так или иначе были вынуждены поддерживать отношения с внешним миром. В данных условиях одной из первых женщин-лидеров общины сектантов-мистиков стала жена Филиппа Копылова, Анисья³. Согласно рапорту уездного исправника, она пользовалась огромным авторитетом среди своих последователей и часто раздавала деньги нуждающимся односельчанам. А после ее ареста и ссылки в Олонецк постники приложили огромные усилия для ее возвращения на прежнее место жительства в 1880 году⁴.

Мистико-экстатические религиозные сообщества постепенно отходили от традиционных своих догм, которые были сформированы еще в XVII в., поскольку этого требовали те настроения, которые царили в обществе во второй половине XIX века. Православные миссионеры давали процессам, происходящим в среде

¹ Куприна И.В. «Женский вопрос» в государственной думе в начале XX века // Актуальные проблемы современной науки. 2014. № 2. С. 16.

² Моисеева Л.П. Проблема женской эмансипации в русской литературе 30-40-х годов XIX века // Общественные науки и современность. 2004. № 4. С. 166.

³ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д.1265, л. 74.

⁴ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д.2009, л. 103.

мистического сектантства губерний Центрального Черноземья, следующую характеристику: «В современном русском сектантстве в последнее время наблюдается сильная склонность и стремление к тому, чтобы превратиться из чисто религиозного движения русской народной жизни в социально-политическое брожение, иногда с самым крайним характером»¹.

Под влиянием либерализации общественной жизни в Российской империи во второй половине XIX века происходило значительное снижение проявления религиозного экстаза в ритуальной практике адептов мистических религиозных сообществ. Ритуал радения в структуре молитвенных собраний христоверов и скопцов в предшествующий период их истории имел важное практическое значение, которое теперь стало ослабевать. Его главная функция заключалась в приведении организма человека в возбужденное состояние по средствам соматического влияния песнопений и ритмичных движений с целью подготовки сознания религиозных диссидентов к так называемому «восприятию в себе Святого Духа» и произнесения пророчеств. Подробное описание психофизиологического влияния радельного ритуала дает Д.Г. Коновалов в своей магистерской диссертации «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве». Автор отмечает, что, приходя в экстатическое состояние, многие сектанты-мистики испытывают и «возбуждение полового инстинкта», что зачастую приводит к появлению в радельных фигурах различных конвульсивных движений: «Художественное делание молитвы Иисусовой иного ввергает в прелесть мечтательную, а иного, дивно сказать, в постоянное похотное состояние»².

В новых реалиях для привлечения в свои ряды новых адептов мистические религиозные движения Центрального Черноземья были вынуждены значительно смягчать свою религиозную идеологию и, в некоторой степени,

¹ Титов Ф.И. О русском сектантстве вообще и в частности, о том, чем особенно опасно современное наше русское сектантство // Курские епархиальные ведомости. 1900. №20. С.503.

² Коновалов, Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Физические явления в картине сектантского экстаза // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1, вып. 1. С. 72.

рационализировать ритуалистику. В частности, это выразилось в формировании особой культовой практики в общинах «Нового Израиля», который к началу XX века постепенно занял главное положение среди всех толков мистического сектантства. Это было непосредственно связано с преобразованием конфессиональной культуры и ее так называемым «умиротворением»¹. Этот процесс происходил непосредственно под влиянием модернизации российского общества, связанной с необходимостью перехода от традиционной системы хозяйства к рыночной. Поскольку основой всех мистических сект XIX - начала XX века являлось крестьянство, то отмена крепостного права в 1861 году поставила данное сословие перед необходимостью тотального изменения своего мировоззрения². Такие масштабные изменения неизбежно коснулись и среды религиозных диссидентов. В связи с этим к вопросам духовного характера добавились еще и социально-экономические проблемы крестьянства пореформенного периода, что привело к интеграции принципа социального равенства в религиозную культуру мистических сообществ, и, как следствие, изменение их ритуалистики.

В культовой практике последователей «Нового Израиля» радельные пляски были заменены воскресными молитвенными собраниями, на которых женщины и мужчины, сидя «в рядах друг напротив друга, слушали чтение и толкование Библии или сочинений Лубкова, пели псалмы»³. В принципе обрядовая практика в рядах новоизраильтян сведена к минимуму. Исследователь истории «Нового Израиля» В.Д. Бонч-Бруевич в своей работе приводит цитату одного из последователей данного религиозного сообщества: «Никаких обрядов наша община не признает, отвергая все пошлое измышленное учение, все легендарное, хитросплетенное, мифическое божество, противоречащее Христовой

¹ Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М., 1999. С. 14.

² Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX век). Т. 1. СПб., 2003. С. 470.

³ Лубков В.С. Книга жизни и положение христианской истины // ОР ГМИР. Ф. 2. Оп. 12. Д. 1048.

истине, признавая одно лишь за божество – учение здравого смысла, которое суть дух жизни»¹.

Не избежало данной судьбы и скопчество. В 1872 году в Румынии происходит образование так называемого «новоскопчества», создателями которого явились К. Лисин и Волошинов². Концептуальное отличие новоскопчества заключалось в том, что для спасения души вовсе не было необходимости подвергать себя физическому оскотлению сразу после вступления в ряды адептов скопчества, а для начала достаточно «оскотиться духовно», а уже «малую печать» можно будет принять перед смертью³. К концу XIX века эта идеология распространилась и среди скопческих общин Центрального Черноземья. Например, крестьянин Моршанского уезда Косьма Малин согласно показаниям его отца «не хотел жениться, а теперь с женой живет, как с сестрой», при этом в процессе следствия в 1891 году на медицинском освидетельствовании признаков оскотления у него не выявлено⁴.

Итак, источники Центрально-Черноземного региона заставляют думать, что процессы социальной модернизации, ускорившиеся в Российской империи во второй половине XIX – начале XX, сильно отразились на внутренней структуре и ритуальной практике сектантов-мистиков Центрального Черноземья. Если в первой половине XIX века мистико-экстатические религиозные сообщества Курской, Воронежской и Тамбовской губерний имели четкую иерархию с традиционным патриархальным устоем, а основным элементом культовой практики являлся ритуал радения с многочисленными проявлениями религиозного экстаза, то во второй половине XIX столетия произошли значительные изменения. Они были связаны, прежде всего, с превращением мистических сект в некие социально-экономические объединения с внедрением идеологии всеобщего социального равенства. Вследствие рационализации

¹ Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. СПб., 1911. С. 108.

² Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 184.

³ Там же. С. 185.

⁴ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3581, л. 23.

ритуальной практики значительно уменьшились проявления религиозного экстаза во время молитвенных собраний. В общинах «Нового Израиля» радельные пляски были полностью заменены чтением молитв и проповедью. В то же время и скопчество значительно смягчило основополагающую догму, требующую физического оскпления, заменяя его оскплением духовным. В процессе модернизации также в среду мистического сектантства проникали идеи эмансипации женщин, что позволило некоторым из них возглавить общины сектантов мистиков.

* * *

Таким образом, религиозная культура мистико-экстатических религиозных сообществ Центрально-Черноземного региона России была сформирована к началу XIX столетия и имела в своей основе двенадцать «заповедей» раннего христоверия. На протяжении всего исследуемого периода данные постулаты оставались неизменными, составляя основу всей религиозной идеологии мистического сектантства. Под влиянием эндогенных и экзогенных факторов в XIX веке происходила постепенная трансформация некоторых элементов учения сектантов-мистиков. Значительное влияние на этот процесс оказывала политика светских и духовных властей в отношении нетрадиционных религиозных сообществ.

Если на раннем этапе генезиса мистическое сектантство пыталось в полной мере противопоставить себя традиционной религии в России, то уже в середине XIX века многие из сектантов-мистиков Центрально-Черноземного региона России фактически не отделяют себя от православных, за исключением того, что считают свой образ жизни более праведным, а себя «истинными христианами». Согласно этому взгляду, православные священники не могли проводить Святые таинства, так как не соблюдали строгих постов и в целом не придерживались религиозной аскезы. О схожести конфессиональных культур православия и русского мистического сектантства свидетельствовала и широкая

популярность христоверия и даже скопчества среди черного монашества. Рассматривая религиозную культуру и культовую практику сектантов-мистиков в Центральном Черноземье, можно сделать вывод, что к середине исследуемого периода разница между религиозной культурой мистического сектантства и православного христианства начала уменьшаться. Этот процесс нашел свое отражение в формировании нового мистического религиозного сообщества «Новый Израиль», в общинах которого радельные пляски были полностью заменены чтением молитв и проповедью, хотя ключевой идеей оставалась догма «прямого» общения с Богом, которая и указывает на принадлежность «Нового Израиля» к мистическим сектам.

С этого момента выделяется ряд фактов, указывающих на то, что мистическое сектантство вступило на последний этап эволюции религиозной культуры, по окончании которого оно должно превратиться в полноценную «вероучительную традицию». Но специфической особенностью этого процесса следует считать то, что эволюция конфессиональной культуры происходила не в рамках одного религиозного сообщества (например, христоверия как наиболее ранней формы религиозного протеста), а осуществлялась за счет дробления уже существующих мистико-экстатических религиозных движений на новые толки. Вследствие отсутствия всеобщей консолидации последователей мистического сектантства и сильной разобщенности сторонников разных толков русское мистическое сектантство не смогло трансформироваться в полноценную религию.

ГЛАВА 3. МИСТИЧЕСКОЕ СЕКТАНТСТВО В СИСТЕМЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ XIX – НАЧАЛА XX В.

3.1 Мистическое сектантство Центрального Черноземья как объект государственной вероисповедной политики

В Центрально-Черноземном регионе Российской империи мистико-экстатические религиозные сообщества в XIX - начале XX вв. получили достаточно широкое распространение как среди крестьянского населения (на первых этапах генезиса среди государственных крестьян и крестьян однодворцев, а позже и среди крепостных), так и среди купечества, мещанства и даже дворянства. Так, в Курской губернии в 1869-1873 гг. под полицейский надзор попали 58 человек – из Белгородского, 36 – из Щигровского, 16 – из Обоянского, 9 – из Старооскольского, 5 – из Курского, 4 – из Новооскольского, 3 – из Корочанского уездов¹. Большую часть из них (106 человек) составляли крестьяне, меньшую (26) – мещане. При этом наибольшее количество «уличенных» в скопчестве мещан (11 человек) проживало в то время в г. Белгороде². Несмотря на то, что большинство из сектантов-мистиков скрывали свою религиозную принадлежность, некоторых все-таки удавалось обнаружить. По мнению известного исследователя О.М. Новицкого, уже к 1882 году «хлысты и скопцы распространены почти повсюду, особенно же держаться в губерниях Орловской и Курской... Общую их цифру трудно определить, но, по некоторым мнениям, число их простирается за 110 тысяч»³. Учитывая столь высокую предполагаемую численность религиозных диссидентов в Центральном Черноземье да и в целом по стране, перед государством, которое было тесно связано с Русской

¹ ГАКО. Ф. 1, оп. 1, д. 7558, л. 4-8.

² ГАКО, Ф. 1. Оп. 1, д. 7558, л. 4-5.

³ Кориков Д.Г. Государство, церковь и сектантство в России во второй половине XIX - начале XX вв.: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Челябинск, 2011. С.174.

Православной церковью, встал вопрос о необходимости законодательного регулирования проблемы сектантства с целью прекращения его дальнейшего распространения.

На раннем этапе своего существования сектанты-мистики, как де-факто, так и де-юре не отделялись от других групп религиозных диссидентов: все они обозначались единственным термином «раскольники» и, соответственно, нормы правового регулирования применялись общие. После религиозной реформы Никона середины XVII века основное внимание в государственной политике было уделено вопросу ограничения роста численности старообрядцев, поэтому зачастую христоверы, попадающиеся светским властям, классифицировались как старообрядцы. Можно выделить несколько причин недооценки проблемы мистического сектантства в Российской империи. Во-первых, наибольшие усилия прилагались к ограничению роста численности старообрядцев, которые считались главной угрозой для господствующей церкви, в отличие от малочисленных сект. Во-вторых, мистические секты включали в свой устав обязательный пункт неразглашения информации о «своей вере» и в целом поддерживали образ прилежных православных прихожан.

Существовавшее положение изменилось только в первой половине XVIII века, когда христоверие впервые было открыто во время первой следственной комиссии и обособлено в самостоятельное религиозное движение¹. Но законодательная база была представлена небольшим числом нормативно-правовых актов, касающихся сектантов-мистиков, и были основаны на прецедентном праве, формировавшемся по результатам вынесения приговора в рамках конкретных судебных процессов².

Для понимания принципов законодательной политики в отношении мистических сектантов в XIX - начале XX века необходимо проследить эволюция правового регулирования в данной сфере. Первый следственный процесс по

¹ РГАДА, Ф.301, Оп.1, д. 14, л. 37.

² РГАДА, Ф. 302, Оп. 1, д. 7, л. 11-34.

делам христоверов начался в России при Императрице Анне Иоановне в 1733 году, продолжался до 1739 года и привел к кардинальному изменению государственной политики в отношении мистического сектантства. Поскольку именно в этот период сектанты-мистики впервые стали рассматриваться обособленно от остальных религиозных диссидентов, то началось постепенное формирование нормативно-правовой базы и единого комплексного подхода к социальному и правовому статусу сектантов-мистиков¹. Иными словами, до 1733 года в Российской империи фактически не существовало не только единого правового подхода к проблемам государственной политики в отношении христоверов, но и единичных нормативно-правовых актов, закрепляющих правовой статус сектантов-мистиков. Это приводило к тому, что решение по каждому следственному делу выносилось Святейшим Синодом и Императрицей в индивидуальном порядке и представляло в современном понимании своего рода судебный прецедент.

Однако существовали и некоторые общие нормы в государственной вероисповедной политике. Так, согласно постановлению Ее Императорского Величества Анны Иоановны, все местные духовные правления и канцелярии в 1733 году обязывались незамедлительно сообщать об открывшихся «еретических собраниях синоидальному собранию», а лица, подозревающиеся в причастности к оным должны доставляться в кандалах в Святейший Синод для вынесения приговора².

Яркую характеристику отношения светской власти к адептам христоверия или, как их тогда называли, квакерства, дает и общий тон нормативно-правовых актов, касающихся расследования случаев обнаружения религиозных диссидентов в различных населенных пунктах центра России. В постановлении № 2707 от 4 мая 1733 года по ведомству православного исповедания религиозные убеждения христоверов неоднократно называются «богопротивной и мерзостной

¹ РГАДА, Ф. 301, Оп. 1, д. 14, л. 64.

² Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869-1915. С. 32.

ересью»¹. Данное определение происходит из тесной взаимосвязи светской и духовной власти в империи, существовавшей в тот период. Ведь, несмотря на проведенную Петром I реформу и последующее подчинение духовенства государственному аппарату через создание Синода, процесс этот требовал длительного времени для изменения духовного мировоззрения людей, для которых религия была стержнем их мировосприятия. Это подтверждает и тот факт, что следственные дела первой комиссии по христоверам 1733-1739 гг. рассматривались совместно Сенатом и Синодом, который, как мы видим, оказывал значительное влияние на формирование государственной политики в отношении сектантов.

После первого следственного процесса большинство уличенных в принадлежности к мистическому сектантству было отправлено в ссылку, но уже в 1744 году некоторые из них были помилованы Елизаветой Петровной. А в 1745 году начался новый следственный процесс, продлившийся до 1757 года. В состав новой комиссии вошли как светские власти, так и духовные начальники, задачей которых было увещевание отпавших от православной церкви для дачи признательных показаний. Если же успеха это не приносило, то обвиняемые передавались для проведения дальнейших допросов светским властям, которые и выносили вердикт². Новая комиссия в своей деятельности также руководствовалась и результатами работы следствия 1733-1735 гг., поэтому большое внимание уделялось тем лицам, которые уже обвинялись в «квакерской ереси». В итоге в решениях по делам комиссии 1745-1757 гг. были вынесены следующие приговоры:

– «за бытие по прежде бывшей в 733 году Комиссии, в богопротивных сборищах согласниками, а потом в нынешних возобновленных богопротивных злодеяниях прелестниками и учителями, из коих иные не явились с повинною,

¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869-1915. С. 58.

² Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствования Императрицы Елизаветы Петровны. Т.4. СПб., 1912. С. 252.

иные же, являсь, да за обязательством своим, чтоб того не чинить, в эту ересь вступили ... за чинение в домах своих богопротивных соборищ и злодеяний и за обучению такому злодеянию разных чинов людей, за укрывательство от нынешнего следствия до будущего о осужденных к смертной казни колодниках, учения жестокое наказание кнутом, а после определить на фабрики и употреблять в тяжкие работы»;

– «за вступление в богопротивную ересь и за бытие на неоднократных соборищах в давних годах от прежнего следствия светским мужчинам и женщинам учинить наказание кнутом и сослать в Рогорвик, а стариц расстричь и отправить в дальние монастыри в труд, где их содержать скованными безысходно»;

– «за вступление в богопротивную ересь по прельщению лжеучителей после прежнего следствия, чтобы они никого такому же злодеянию не учили, по приводе к присяге освобождены на поруки и на прежние жилища разсланы»¹.

Как видно из приведенных выдержек, спустя десять лет после первого следственного процесса над христоверами отношение государственной власти к ним не изменилось – они по-прежнему воспринимались как «еретики», а учение их как «богопротивное». В соответствии с данной позицией светских властей выносились приговоры и по делам религиозных диссидентов, согласно которым они фактически полностью лишались прав и могли использоваться только как рабочая сила. Жесткому наказанию подверглись и духовные лица, уличенные в принадлежности к хлыстовщине, которых было немало среди людей обоего пола. Они должны были быть сосланы в отдаленные монастыри и использоваться там для тяжелых работ. В то же время тех, кто явился с повинной и под присягой дал обещание более не придерживаться религиозного учения христоверов оставили без преследования и разрешили вернуться на прежнее место жительства.

По мнению властей, таких жестких мер было вполне достаточно, чтобы полностью искоренить очаги мистического сектантства. Однако в

¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствования Императрицы Елизаветы Петровны. Т.4. СПб., 1912. С. 252-254.

действительности дело обстояло иначе: большинство христоверов не изменили своих религиозных убеждений, а лишь были вынуждены проявлять большую скрытность и осторожность в вопросах веры. В частности, это выразилось в децентрализации мистического сектантства, проявлявшейся в росте общин хлыстов в регионах Центрального Черноземья. В связи с этим последующие после 1757 года несколько десятилетий прошли в относительном спокойствии для адептов мистических сект, но поворотным моментом стало появление и распространение радикального скопческого учения, которое уже к XIX веку оттесняет христоверие на второй план.

Начало правления императора Александра Павловича характеризуется умеренными либеральными взглядами, нашедшими свое отражение и во взаимоотношениях светской власти и сектантов-мистиков, на что так же накладывает отпечаток слияние либерализма и мистицизма молодого правителя. Программа, которую определил для себя молодой император по отношению к религиозным диссидентам и которой он руководствовался вплоть до 1820-х годов, по словам самого Александра I заключалась в том, «чтобы не делая насилия совести и не входя в разыскания внутреннего исповедания веры, не допускать однако же никаких внешних оказательств отступления от Церкви и строго воспрещать всякие в сем соблазны не в виде ереси, но как нарушение общего благочиния и порядка»¹.

Красной нитью во всех указах проходила мысль о веротерпимости, снисходительности и «кроткого обращения» с религиозными диссидентами, при этом особой благосклонностью государя пользовались «духоборцы и молокане»². Однако в начале XIX века даже скопчество чувствовало себя в России «крайне вольготно», хотя первоначально и предписывалось сдавать его адептов в солдаты³. Кондратий Селиванов, предполагаемый родоначальник данного религиозного сообщества, еще во время правления Павла I был помещен в

¹ Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С. 45.

² Е.Р. Русский раскол и законодательство // Вестник Европы. 1880. № 5. С. 521-522.

³ Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С. 46.

Обуховскую больницу, главным врачом которой был мистик-масон Г.Г. Эллизен. После посещения в 1802 г. Александром I Обуховского дома Селиванов сначала был переведен в богадельню при Смольном монастыре, а затем передан на поруки Алексея Елянского, известного своей симпатией скопчеству.

Одной из первых мер Александровской эпохи противодействия распространению сектантства стал проект по образованию специальных колоний, в которых должны были переселяться представители духоборческой секты¹. В результате чего духоборам было разрешено переселяться в Мариупольский уезд с предоставлением земли, а так же они освобождались от присяги при поступлении на воинскую службу, хотя и не могли избираться на общественные должности. Даже к скопческой секте было весьма терпимое отношение со стороны органов государственной власти, в 1801 году императорским указом было велено отпустить всех скопцов, содержащихся под стражей (за исключением оскопителей)².

В 1804 году камергер и статский советник А. Еленский передал Александру I записку, в которой вносил предложения об обустройстве империи. По этому проекту, страна должна была стать огромным скопческим кораблем, которым управлял бы оскопленный государь³. Вероятно, именно это послужило причиной ужесточения наказаний за принадлежность к мистическим сектам, и в 1806 году вектор государственной политики был в некоторой степени изменен: всех скопцов было велено отдавать на военную службу, а не способных к ней отсылать на казенные заводы. Сама операция оскпления с 1816 также стала уголовно наказуемой. Но Александр I еще в течение длительного периода времени не решался вводить жестких мер по отношению к религиозным диссидентам, произошло это только в двадцатые годы девятнадцатого столетия, когда скопчество настолько широко распространилось в Петербурге, что под его

¹ Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С. 45-46.

² Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С. 69.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная. М., 2004. С. 189.

влияние попала значительная часть солдат городского гарнизона¹. В 1819 году было издано высочайшее повеление, согласно которому самооскопившиеся до 4 августа 1816 года оставались без преследования при условии, что они не склонили никого к вступлению в секту². За этим последовали многочисленные ссылки сектантов-мистиков в различные районы империи. В целом законодательная политика Российского государства в отношении мистико-экстатических религиозных сообществ в начале 1820-х годов не имела какой-либо системной основы, представляя собой совокупность разрозненных нормативно-правовых актов.

Первые следственные процессы над сектантами-мистиками Центрального Черноземья также можно датировать 1820-ми годами. Например, одним из первых уголовных дел в Тамбовской губернии был случай в с. Вирятино в 1823 году «оскопления помещичьих крестьян»³. Согласно региональным архивным материалам, крестьянин Стародубов оскопил себя около 10 лет назад, за что был приговорен судом к наказанию плетьюми и «сослан в работу с зачетом за половину рекрута»⁴. Кроме того, в этом же населенном пункте в 1817 году так же проходило следствие об оскопившихся крестьянах, однако до завершения оно не было доведено⁵.

Хотя после 1820 года скопцы и утратили свое былое привилегированное положение, правоприменительная практика в Центрально-Черноземном регионе России значительно медленнее адаптировалась к новой вероисповедной политике, занимая в некоторых случаях достаточно мягкую позицию в делах о принадлежности к различным мистико-экстатическим религиозным сообществам. В 1821 году мещане Моршанского езда Тамбовской губернии были признаны виновными в «оскоплении себя в давние времена», но при назначении приговора

¹ Соловьев И. Профессор П.В. Знаменский как историк Русской Церкви. // в кн. Знаменский П.В. История Русской Церкви. М., 2000. С. 251.

² Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С. 57.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3481, л. 2-3.

⁴ Там же, л. 6.

⁵ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3474, л. 1-3.

местные власти использовали Указ от 8 октября 1808 г. и манифест от 30 августа 1814 г., по которым скопцы имели возможность получить свободу, если «моршанское мещанское общество пожелает взять их под свой присмотр, чтобы те не имели возможности к распространению их противной ереси»¹.

После восшествия на престол императора Николая I политика относительной лояльности сменилась активной борьбой с сектантством, основой чему послужила приверженность императора жесткому стилю управления и требования беспрекословного подчинения. Большое влияние на выработку мер противодействия распространению мистического сектантства имел митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) – некоторые работы его вошли в собрание постановлений по расколу Министерства Внутренних Дел и Святейшего Синода, – он также играл важнейшую роль при выборе курса борьбы с религиозным инакомыслием как в период правления Николая I, так и Александра II².

В целом противосектантская политика Николая Павловича совпадала с общей тенденцией к упорядочению и систематизации работы всего ведомства православного исповедания. Это выразилось во введение правил осуществления хозяйственной деятельности церкви, материальному обеспечению духовенства, а также возвышению его духовно-нравственного авторитета³. Одним из результатов систематизации имеющихся сведений о различных религиозных движениях в России становится создание классификации, в рамках которой выделялись секты вреднейшие, вредные и менее вредные⁴. В соответствии с этой классификацией все мистико-экстатические религиозные сообщества Центрального Черноземья определялись как «вреднейшие», это означало, что их адептам грозило наиболее суровое наказание.

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3480, л. 10.

² Далецкая В.Ю. Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII – XIX веках: диссертация канд. ист. наук: 07.00.02. – Москва, 2004. С. 98.

³ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Царствование государя Императора Николая I. Т.1. СПб., 1915 С.3.

⁴ Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С. 152.

Согласно существовавшему в 1828 г. Уголовному положению христоверы, скопцы и постники (хотя в правоприменительной практике они так же указывались как «хлысты»), обнаруженные на территории Российской Империи, должны были быть преданы суду. По его результатам признанные виновными немедленно зачислялись на военную службу в Кавказский корпус, а «неспособные к оной», как и женщины, отправлялись в ссылку в Закавказские провинции (необходимо заметить, что до 1830 года в качестве места для организации поселений сектантов использовался так же Новороссийский край)¹. Однако, если дело касалось сектантов, совершивших ритуальное убийство или намеревавшихся совершить самоубийство, то наказаны они должны были по законам «за смертоубийство или намерение самоубийства», кроме того в отношении всех раскольников отменялся вид наказания, подразумевающий лишь церковное покаяние, в таких случаях оно заменялось исправительным или уголовным.

Ярким примером применения данных норм в Центральном Черноземье является случай крестьянина с. Русское Тамбовской губернии. Согласно региональным архивным материалам, в 1830 г. А. Кунинов «пришел со двора в избу, согнувшись, немного в крови и сказал, что лошадь его ударила в коленку отчего он теперь очень болен»². Уездный исправник вместе со старостой Яковом Коротеевым пошли в означенный дом, где «по приходе увидели вырезанные детородные уды неизвестно кем». Позже крестьянин признался, что оскопил себя сам, поскольку не хотел жениться. В результате, согласно действующим законам, был приговорен к отдаче на военную службу, «а в случае неспособности к оной» - к ссылке на поселение в Сибирь³.

В то же время имели место случаи, когда религиозные диссиденты, подозреваемые в принадлежности к мистическим религиозным сообществам,

¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Царствование государя Императора Николая I. СПб., 1915. С. 246.

² РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3482, л. 7-8.

³ Там же. Л. 11-14.

благодаря, с одной стороны, своим связям и финансовому состоянию, с другой – несовершенству в правоприменительной практике в отношении сектантов-мистиков, оказывались на свободе. Так, в 1849 г. по следствию «О возникновении хлыстов в Борисоглебском и Кирсановском уездах» было задержано и посажено в острог 5 человек, но позже все заключенные были отпущены и «сектанты, поощренные снисхождением, с новым рвением принялись за распространение своей веры»¹.

Такая законодательная политика в отношении сектантов сохранялась в течение всего периода правления Николая I. В 1854 году согласно Циркуляру Министерства Юстиции № 11907 было ужесточено наказание для скопцов, обличенных в сокрытии своей принадлежности к скопческой секте и «достигших приписки к городским обществам в тех местах, в которых им это воспрещается, или же вступивших в должность по общественным выборам». Сектантам-мистикам, попадающим под указанное выше определение, устанавливалось наказание в виде зачисления в Кавказский корпус, либо ссылка в отдаленные районы Восточной Сибири².

При этом сектанты, раскаявшиеся в своих заблуждениях и изъявившие желание вновь «обратиться к православию», возвращались на прежнее место жительства, если они «обратились» еще в процессе суда, или же с них снималось ограничение на возможность возвращения во внутренние губернии. Но при выявлении повторного «обращения в сектантство» виновный отправлялся в ссылку уже безвозвратно. Некоторые из сектантов, содержащихся при монастырях, изъявляли желание обратиться в православие, для этого духовенством проводилась специальная процедура, (установленная Святейшим Синодом, при которой новообращенный должен был подтвердить свои намерения отречения от вероучения секты³.

¹ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д.1265, л. 27.

² ГАКО, Ф. 616, Оп. 1, д. 13, л. 9.

³ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Царствование государя Императора Николая I. СПб., 1915. С.464.

Основой выработки законодательной политики в отношении мистического сектантства в 1825-1855 годах стало его тщательное исследование и систематизация уже имеющихся сведений о сектах. Именно к периоду правления Николая I относятся первые научные публикации, касающиеся проблемы распространения мистического сектантства, однако эти исследования носили преимущественно ведомственный характер, что неминуемо приводило к исследователей к выводам об опасности существующих сект и необходимости борьбы с ними. Иными словами, отношение светской власти к сектантам-мистикам продолжало жесткую политическую линию императора во всех направлениях социальной политики. Но усиление репрессивных мер не дало ожидаемых результатов, во второй трети XIX века продолжилось распространение сектантства по территории России, а также происходило увеличение численности сектантов в различных губерниях.

Жесткость государственной противосектантской политике также проявлялась и в правоприменительной практике в губерниях Центрально-Черноземного региона России. Свидетельством крайне нетерпимого отношения светской власти в регионе к адептам христоверия и скопчества могут служить фрагменты переписки губернского начальника с Министерством Внутренних дел относительно обнаруженных в некоторых уездах сектантов-мистиков. Тамбовский губернатор сообщает в министерство, что «заблуждение их [христоверов] настолько велико, что они верят, будто неграмотная крестьянка читает даже на нерусском языке».¹ Но более всего восприятие сектантов-мистиков как варваров подчеркивает описание их радельного ритуала: «Собрания их происходят в долгие темные ночи, где они читают книги и поют стихи. Ставят посередине комнаты бочку с водой и ходят вокруг нее: одни поют, другие кричат и хохочут, подражая голосам животных и птиц»². Необходимо отметить, что попытки демонизировать адептов мистических сект наблюдались и ранее. Они

¹ ГАТО, Ф. 1, оп. 1, д.1265, л.6.

² Там же. Л.5.

были выражены в присваивание христоверам, во-первых, свального греха (который, вероятно, имел место в некоторых небольших общинах, но явлением массовым в конфессиональной культуре сектантов-мистиков не был), во-вторых, ритуала кровавого причастия¹.

Ввиду резко негативного отношения местных представителей власти в большинстве случаев судебных разбирательств по делам сектантов-мистиков в Центральном Черноземье выносился обвинительный приговор. Примером презрительного отношения к адептам мистико-экстатических религиозных сообществ служит достаточно частое упоминание в отчетах местных властей фактов, представляющих молитвенные собрания сектантов-мистиков Центрального Черноземья практически не иначе как шабаш, с многочисленными оргиями и подражанием голосам диких зверей². При этом доказательства принадлежности к мистическому сектантству можно разделить на три группы: признаки физического оскпления (считалось прямым доказательством принадлежности к скопчеству); культовые предметы и предметы быта; показания свидетелей.

При расследовании уголовных дел о принадлежности к скопческой секте в губерниях Центрально-Черноземного региона одним из ключевых вопросов доказательства вины можно считать указание на предполагаемое время оскпления. Причиной этому служит то, что зачастую сектанты мистики датировали свое оскпление временем, когда они уже находились под следствием по данному обвинению и были оправданы, как указавшие своего оскопителя. Согласно заключениям судмедэкспертов существовало два способа определить приблизительное время оскпления, во-первых, по состоянию рубцовой ткани, во-вторых, по так называемым физиологическим признакам (отсутствие бороды, усов и т.д.).

¹ Нечаев, В.В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства Юстиции. М., 1889. С. 137.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л.5.

Например, в деле о распространении скопческой секты в Щигровском уезде Курской губернии было задержано несколько подозреваемых, имеющих явные признаки физического оскпления. В качестве предмета сравнительной характеристики возьмем заключения эксперта в результате медицинского освидетельствования Ермолая Бухарина, оскпленного приблизительно в возрасте 25 лет, и Дмитрия Меркулова, оскпленного в возрасте 12 лет (Таблица 2) ¹.

Таблица 2 – Описание физиологии скопцов при медицинском освидетельствовании

Ермолай Бухарин, 45 лет (полное оскпление)	Дмитрий Меркулов, 56 лет (неполное оскпление)
Высокого роста, телосложения крепкого. На лице бороды и усов не имеет, на губах и подбородке очень редкие мелкие волосы длиной около 2 мм. Половой член около сантиметра в длину, покрыт сморщенной подвижной кожей. На крайней плоти кожа синевато-белого цвета, гладкие рубцовые растяжения. Мошонка отсутствует. По длине промежности усматриваются рубцовые растяжения. Волосы на лобке умеренной длины и густоты.	Телосложения слабого, лицо сморщенное желтого цвета. Усов и бороды никаких признаков нет. Рубцов на половом члене не имеется, волосы на лобке полностью отсутствуют. На промежности имеется идущий вдоль ее, тонкий, слабоотличительный, беловатый рубец длиной около 5 см.

На основании заключения судмедэксперта можно сделать вывод, что между скопцами, подвергшимся операции в разном возрасте, существуют некоторые различия, которые могут служить важным фактором при оценке достоверности показаний на допросах, проводимых в ходе следствия.

Таблица 3 – Медицинские средства, используемые скопцами

Название медицинского препарата	Фармакологические свойства
Бакаутовое дерево	Стимулируют мочевыделение, препятствуют затягиванию мочеиспускательного канала
Раскрошенный воск	Используется для остановки заживления

¹ ГАКО, Ф. 421 Оп.1, д. 561, л. 61-62.

	ран, препятствует образованию рубцов
Смесь из окиси и закиси железа и квасцов	Кровоостанавливающее средство
Перечная мята	Обладает антисептическими свойствами
Серноокислая медь	Обладает антисептическими свойствами

Помимо медицинских препаратов, необходимых для обработки ран и рубцов после принятия малой или большой печати, при обыске в домах сектантов часто находили фотографии их Христов и Богородиц, а также портреты основателя секты Кондратия Селиванова и императора Петра III, которого adeпты скопчества почитают за государя-искупителя¹. Что же касается культовых предметов, находящихся в домах у сектантов-мистиков, то к таким вещам можно отнести прежде всего некоторые иконы, кресты, но прежде всего длинные белые рубашки у христоверов и скопцов, белые платки у скопцов, которые хранятся в их домах в больших количествах, для того чтобы во время проведения радений все пришедшие на молитвенное собрание могли переодеться в радельное облачение².

Во второй половине XIX в империи уже была сформирована некоторая законодательная база: существовала классификация сект, были проведены исследования, направленные на обобщении уже имеющейся информации о сектантах. Реформы общественной жизни, которые были проведены в 60 – 70-е годы XIX века, указывали на необходимость пересмотра государственной политики в отношении сектантов-мистиков, что выразилось в доработке уже имеющихся законов относившихся к сектантству, а также в поиске мер борьбы с религиозными диссидентами. Все больше сторонников появлялось у идеи свободы вероисповедания, однако большое влияние на разработку законодательных актов, относящихся к проблеме сектантства, имел обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев, который был сторонником более жесткой законодательной политики.

Во время правления Александра II победа над мистическим сектантством не была первостепенной задачей государственной власти, что выразилось в

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3520, л. 15.

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 561, л. 54.

сравнительно небольшом количестве нормативно-правовых актов, касающихся сектантов-мистиков. При этом в 1856 году представителям всех сект было разрешено «нанимать за себя в рекруты только из среды себя», то есть представители сект не могли нанимать кого-либо вместо себя в рекруты из числа православных. Вероятнее всего, это было обусловлено материальным благополучием адептов, в особенности мистико-экстатических религиозных сообществ. Но несколько позже указами императора представителям вредных сект были предоставлены льготы в платеже податей, при условии обращения их в православие, однако это не касалось скопцов, для которых существовали наиболее жесткие правовые нормы.

В начале правления императора отмечалась необходимость продолжения систематизации сведений об истории мистических религиозных движений на территории России, их статистических данных, что в связи со значительными разногласиями между позициями светских и духовных властей приобретает все более возрастающую необходимость. С целью выработки единой политики государственных органов в отношении сектантов-мистиков по представлению государя-императора было принято решение провести детальное изучение «догматического их учения, так в особенности и их числа в разных сектах»¹. При этом было отмечено, что если сведения первого рода при «должном знании дела и усердии» могут быть объединены в единую систему и служить руководством правительству в принятии мер, то «что касается числа раскольников разных сект, то хотя, по недостаточности средств полиции, умышленному нередко сокрытию настоящего их числа и неточности духовных росписей, нет возможности составить полной и совершенно верной статистики»².

Борьба с мистическим сектантством во второй половине XIX века не была столь масштабной, как в период правления Николая I, в то время в обществе, в том числе и среди представителей высших сословий, постепенно стали набирать

¹ Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императора Николае и Александре II. Лейпциг, 1882. С. 44.

² Там же. С. 46.

популярность идеи либеральные, навеянные духом Великих реформ Александра II, коснувшиеся и понимания феномена сектантства. Рост популярности демократических идей о свободе слова, собраний и вероисповедания заставил многих общественных и политических деятелей пересмотреть свою позицию относительно мистического сектантства. В.И. Кельсиев, один из сподвижников А.И. Герцена, в своих публицистических работах, касающихся истории раскола, высказывал мысль, что «все веры следует терпеть, но скопцов надо гнать, не останавливаясь ни перед какими человеколюбивыми убеждениями»¹.

Это выражение можно в полной мере применить и к ситуации, складывающейся в этот период в губерниях Черноземного центра. Несмотря на значительную либерализацию законодательной базы вероисповедальной политики государства, правоприменительная практика значительно расходилась с принятыми нормами веротерпимости. В отличие от законодателей, опиравшихся на общие принципы модернизации российского общества, местные власти руководствовались прежде всего многолетним опытом активной борьбы с религиозными диссидентами. Иными словами, несмотря на все либеральные настроения, мистическое сектантство признавалось религиозным движением, имеющим крайне опасное влияние на граждан империи и угрожающим ее безопасности.

Прежде всего, это касалось наиболее радикального религиозного движения Центрально-Черноземного региона – скопчества. Вторая половина XIX века ознаменовалась для этого религиозного сообщества крупным (даже по меркам всей страны) упоминавшимся в предыдущих главах судебным процессом над почетным гражданином г. Моршанска Тамбовской губернии Максимом Плотичиным и его сестрой Татьяной Плотичиной². Учитывая социальное положение обвиняемого и большой общественный резонанс, проводить расследование был назначен полицмейстер Иосиф Алексеевич Тришатный,

¹ Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. С. 5.

² РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3520, л. 1.

которому, по мнению современников, принадлежит наибольшая заслуга в том, что дело было доведено до обвинительного приговора¹.

Как отмечается в материалах дела, о принадлежности к «скопческой секте» почетного гражданина свидетельствовали следующие доказательства: показания Архиповой («признанной скопчихи»), которая показала, что знает о его принадлежности к скопцам; показания кухарки, которая указывала на «тайную жизнь в доме» и посещение его скопцами; уклончивые объяснения самого Плотичина; упорство при допросе («на все вопросы даны ответы «не помню»); неправдоподобные объяснения насчет обнаруженного при обыске портрета К. Селиванова². Иными словами, либерализация вероисповедной политики во второй половине XIX века не коснулась скопческого религиозного сообщества: все нормативно-правовые акты, улучшающие положение сектантов, имели единственное ограничение (не распространялись на скопцов), а правоприменительная практика сохраняла традиции времени правления Николая Павловича.

В целом же, реальное положение скопчества Центрального Черноземья с началом общественной модернизации в России подверглось незначительным изменениям. Религиозные диссиденты, которые по тем или иным причинам оказывались оскопленными, но называли себя православными, не были замечены в исполнении обрядов данного религиозного сообщества и не склоняли «в свою веру» православных, теперь имели шанс избежать наказания. Например, в 1870-х годах в Курской губернии оскоплению подвергся Дмитрий Азаров в возрасте 13 лет³. Согласно приговору Курского окружного суда вместо ссылки в Сибирь он подлежал отдаче родителям или «благонадежным родственникам для домашнего исправления»⁴.

¹ Лесков, Н.С. Сборник статей. М., 2011. С. 7.

² РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д.3522, л. 177.

³ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 605, л. 10.

⁴ Там же. Л. 323-324.

Сложнее дело обстояло с другими мистико-экстатическими религиозными сообществами. На фоне проведения либеральных реформ, в том числе отмены крепостного права, в Российской империи все большую активность стали проявлять общественно-политические движения. Многие революционные деятели второй половины XIX века стали воспринимать мистическое сектантство как форму «политического протеста народных низов»¹. Безусловно, нельзя отрицать влияния политических процессов в стране на религиозную сферу жизни общества, что в постничестве, Старом и Новом Израиле выразилось в применении новых форм общественной организации, призванных устранить социально-имущественное неравенство. Все это требовало немедленных мер, препятствующих преобразованию религиозных движений в революционные, для этого требовалось значительно расширить права религиозных диссидентов.

Убеждение некоторых либералов в том, что мистическое сектантство является одной из форм народного протеста против тяжелых социально-экономических условий, еще более осложнило жизнь религиозных диссидентов Курской, Воронежской и Тамбовской губерний. Согласно источникам губерний Черноземного центра вредность мистического сектантства состояла не только в уменьшении народонаселения и отвержении таинств Православной церкви, но и в пропаганде «духа всеобщего равенства и братства»². Иными словами, если раньше сектанты-мистики были угрозой для государственной безопасности по причине того, что противопоставляли себя Русской Православной церкви, по сути являвшейся государственным ведомством, то после либеральных реформ 1860-х годов они воспринимались как угроза, потому что рассматривались в качестве революционных народных масс³.

Период правления Александра III характеризовалось более активной законодательной политикой в отношении мистического сектантства. В 1883 году Высочайшим утвержденным мнением Государственного Совета «раскольникам»

¹ Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. М., 1965. С. 60.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л. 81-82.

³ Никольский, Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 366-368.

были дарованы «некоторые права гражданские и по отправлению духовных треб», что законодательно закрепило государственную политику терпимости по отношению к старообрядцам и представителям различных сект. Религиозные диссиденты с того момента были вправе:

- получать внутренний паспорт, что давало им возможность беспрепятственно перемещаться по территории Российской империи,
- производить торговлю и промыслы;
- вступать в иконописные цехи;
- занимать общественные должности;
- совершать богослужения по их обрядам;
- исправлять и возобновлять принадлежавшие им часовни¹.

Но многие дарованные права ограничивались условием «разрешения Министерства Внутренних Дел», это означало что фактически религиозные диссиденты Центрального Черноземья, учитывая отношение к ним местных властей, «дарованными правами» воспользоваться они не могли². При этом государственные власти стремились ограничить взаимодействие адептов сект и православного населения, поэтому «последователям раскола» воспрещалось «публичное оказательство оного», то есть запрещались крестные ходы, публичное ношение икон, пение на улицах и площадях³.

Скопчество по-прежнему не имело легального положения. Для наблюдения за скопцами, предупреждения оскотления молодых людей и открытия оскотителей «в разных видах и свидетельствах», выдаваемых скопцам, обязательно указывалось на приметы оскотления, в противном случае, они подлежали суду, как вновь оскотленные. Также осуществлялся жесткий контроль за наймом скопцами работников или «принятии к себе в дом на житье» с целью предотвращения вовлечения в секту и последующего оскотления: «За оскотление

¹ Скоров А.Ф. Законы о раскольниках и сектантах. М., 1903. С. 87-90.

² Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями правительствующего Сената и Святейшего Синода. СПб., 1899. С.76.

³ Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Том XV. С. 23.

других по заблуждению фанатизма, хотя и без употребления насилия, виновные в том раскольники приговариваются к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу на время от четырех до шести лет, за оскотление самого себя, изблнченнь в оном подвергается лишению всех прав состояния и ссылке на поселение в отдаленный край Восточной Сибири, с поручением его строжайшему надзору тамошнего гражданского начальства»¹.

Если доказать виновность сектантов-мистиков в принадлежности к скопческой секте было весьма нетрудно при наличии признаков физического оскотления, то уличить христоверов, постников и шалопутов было значительно сложнее. Но, согласно региональным архивным материалам в Воронежской губернии, в 1888 году некоторые христоверы были осуждены к ссылке за «оскорбление Императора»². Данный факт выглядит вполне закономерным, если учитывать то, что религиозные диссиденты абсолютно не признавали авторитета светской власти, подчиняясь лишь собственным лидерам.

Наряду с этим усиливались противоречия между светской властью и церковью, которая формально была вынуждена подчиниться решениям правительства, однако осуществляла самостоятельную политику в отношении сектантов-мистиков и всячески добивалась отмены закона 1883 г. Такое положение вещей было закономерным, поскольку с каждым новым adeptом мистических сект Православная церковь теряла своего прихожанина, которого зачастую уже было невозможно вернуть.

Но, несмотря на все усилия Синода, направленные на ужесточение государственной политики в отношении сектантов, в Российской империи происходила постепенная демократизация общества, требовавшая от светских властей законодательного закрепления равных прав для всех религиозных учений. Следующим шагом на пути к веротерпимости стал Именной Высочайший указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о

¹ Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями правительствующего Сената и Святейшего Синода. Спб., 1899. С.96.

² РГИА, Ф. 797, Оп. 59, л. 2.

правилах и обязанностях, входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов», изданный в 1906 году¹. Указ впервые устанавливал правовой статус общин сектантов, их членов.

Помимо этого была создана специальная процедура образования сектантской общины: сектантам, желающим создать общину, необходимо было подать заявление в местное губернское или областное правление, подписанное не менее чем пятьюдесятью лицами, в котором нужно было указать наименование секты, допускает ли секта наставников, местонахождение молитвенного дома, личные данные подписавшихся под заявлением. Многие представители мистического сектантства, в особенности скопчества, были освобождены из-под полицейского надзора в 1904 году. Но это вовсе не значило, что сектанты получили полную свободу и были избавлены от преследования властей. В начале XX века продолжались судебные процессы над скопцами в различных губерниях Российской империи.

Переломным моментом в нормативно-правовом регулировании проблемы мистического сектантства стало издание Указа «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. Согласно данному законодательному акту признавалось, что «отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий»². Хотя данный указ и не коснулся жизни скопцов и христоверов Центрального Черноземья, он предоставил возможность адептам «Нового Израиля» начать вести более открытую жизнь. Это выразилось в официальной

¹ Именной Высочайший Указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов». СПб., 1901.

² Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т. XXV: 1905. СПб., 1908. С. 237-238.

регистрации общины в 1906 году и созывом съезда в г. Таганроге, на котором было решено создать в Закавказье коллективные хозяйства¹.

В то же время религиозные диссиденты не уравнивались в правах с православными гражданами Российской империи, кроме того для них по-прежнему сохранялась ответственность за «совращение и склонение кого-либо в раскол свой»². Иными словами, тот правовой статус, который устанавливался законами империи для адептов мистического сектантства, отличался от того, который имели исповедовавшие «традиционную» религию, а де-факто они продолжали оставаться гонимой религиозной группой с правами, не признаваемыми ни местной светской властью, ни духовным начальством.

В среде просвещенной интеллигенции, в которой были и представители политических движений, набирающих размах с 1860-х годов, и государственные чиновники, и деятели культуры, отношение к христоверам и скопцам оставалось неприязненное. Примером этого может служить записка И. Гофштеттера 1907 года, посвященная особенностям христоверия. Автор отмечал, что человеческая природа сама по себе «боится пустоты и пытается заполнить ее всем без разбора», что в совокупности с «разочарованием в революции» приводит к тому, что все большее количество членов высшего общества «обращаются к оккультизму и мистически-религиозному миропониманию»³. Рассматривая психологические аспекты мистического сектантства в России, Гофштеттер связывал трудности борьбы с тем, что вступление в ряды адептов христоверия приводит к фактическому «подавлению и убийству личности галлюцинирующим пророком», который также подвергается гнетущему воздействию своих пророчеств⁴.

Такая точка зрения либеральной интеллигенции свидетельствует о том, что, несмотря на законодательную закрепленную политику веротерпимости и

¹ Антонова, Н.В. Из истории секты «Новый Израиль» (первая треть XX века) // Вестник Московского университета. 2011. № 4. С. 135.

² Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями правительствующего Сената и Святейшего Синода. СПб., 1899. С.79.

³ РГИА, Ф.821, Оп. 150, д. 776, л.1.

⁴ Там же. Л. 4.

расширение прав и свобод адептов различных религиозных сообществ, мистическое сектантство по-прежнему в глазах общества воспринималось как форма девиантного поведения, а не как попытка «русского человека отдать себе отчет в том, во что он верует»¹. В то же время последователи сект, признаваемых «вреднейшими», продолжали подвергаться уголовному преследованию. Например, в Курской губернии в 1910 году было начато следствие по распространению «скопческой секты в Щигровском уезде»². И хотя четырнадцать человек были задержаны и отправлены в Курск на дознание, некоторые подозреваемые были отпущены ввиду недостаточности улик, что, вероятнее всего, является следствием постепенного смягчения государственной политики в связи с внедрением принципа веротерпимости.

Исходя из проанализированных фактов, можно считать, что государственная вероисповедная политика с XIX до начала XX в. претерпела ряд значительных изменений. Смягчение мер в начале царствования Александра I, позволившее мистическим сектам (а в особенности скопчеству) значительно расширить круг своих последователей, к двадцатым годам XIX столетия сменилось значительным ужесточением противодействия распространению идеологии религиозных диссидентов. После смерти императора Александра Павловича данный вектор нашел свое продолжение: в период царствования Николая I был объявлен курс на всестороннюю борьбу с мистико-экстатическими религиозными движениями. В результате уличенные в принадлежности к христоверии или скопчеству, согласно приговорам суда, отправлялись в ссылку (сначала на Кавказ, а после в «отдаленный край Сибири»). Единственным способом избежать наказания было добровольное признание своего оскопителя.

Со второй половины XIX столетия начался процесс постепенной либерализации вероисповедной политики, благодаря чему адепты некоторых религиозных сообществ получили значительно расширенные права и свободы, а в

¹ Титов Ф.И. О русском сектантстве вообще и в частности о том, чем особенно опасно современное русское сектантство, Курские епархиальные ведомости, 1900 №20, с. 488.

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 561, л. 1.

начале XX века большинство из них уже формально не должны были подвергаться преследованию властей. Однако правоприменительная практика Центрального Черноземья имела значительные отличия от законодательных норм того времени. Христоверы и скопцы, как и при Николае I, не имели легального положения и подвергались всяческому преследованиям, но причиной этому уже служило не явное противопоставление православной идеологии и религиозного учения мистического сектантства, а приписываемый религиозным сообществам революционный характер, основу которого составлял постепенно внедряющийся в общины сектантов-мистиков принцип социального равенства. Иными словами, несмотря на эволюцию государственной политики в отношении мистического сектантства, его последователи в Центрально-Черноземном регионе России не ощутили в своей жизни каких-либо значительных перемен, поэтому были вынуждены даже в начале XX века скрывать свою религиозную принадлежность.

3.2 Русская Православная церковь и мистические секты в имперский период истории России: региональные особенности взаимоотношений

В отличие от государственной вероисповедной политики в XIX – начале XX века, официальная позиция Русской Православной церкви по отношению к мистическому сектантству, как и любому другому отклонению от господствующей веры, на протяжении всего указанного периода оставалась неизменной. Несмотря на значительные изменения в духовной жизни империи после реформ Петра I, фактически превратившего церковь в «ведомство православного исповедания», приходское духовенство продолжало играть важную роль в повседневной жизни населения губерний Центрального Черноземья. В свою очередь, мистико-экстатические религиозные сообщества с момента своего появления на территории России неизбежно противопоставлялись официальному православию, но, как мы можем увидеть из предыдущего

параграфа, в отличие от Русской Православной церкви светская власть была вынуждена со временем пересматривать свои отношения с религиозными диссидентами. При этом единый вектор в противосектантской политике светских и духовных властей возможно проследить лишь в период правления Николая I: именно тогда была начата жестокая и непримиримая борьба со всеми формами «религиозного инакомыслия». Последовавшая за этим либерализация правовых норм и принятие курса веротерпимости в условиях социальной модернизации вынудили представителей Русской Православной церкви изыскивать собственные способы противодействия росту численности и распространению учения мистико-экстатических религиозных сообществ в Центрально-Черноземном регионе. Но, в отличие от государственного аппарата, представители духовенства проводили более жесткую политику в отношении все сектантов-мистиков. А с широким распространением сектантства в южной и юго-западной частях империи в середине XIX века и резким увеличением численности его последователей появляется специализированная группа священников и богословов, полностью ориентированных на противодействие любым проявлениям мистического сектантства в Курской, Воронежской и Тамбовской губерниях, где к середине XIX века сформировался самый крупный очаг скопчества и христоверия.

На ранних этапах генезиса мистико-экстатических религиозных сообществ в Российской империи одним из способов противостояния его распространению среди населения различных регионов страны стало использование так называемых монастырских тюрем. Заточение в монастырские тюрьмы лиц «провинившихся против церкви и религии» преследовало несколько целей: во-первых, наказание заключенного, во-вторых, лишение его возможности проповедовать «свои заблуждения», которые церковь признавала еретическими, в-третьих, их исправление и раскаяние в религиозных заблуждениях. Необходимо отметить, что заключению в монастырскую тюрьму подвергнулся и родоначальник русского скопчества Кондратий Селиванов. В 1820 году он был помещен по указу Александра I в Спасо-Евфимьевский монастырь, где прожил до своей кончины в

1832 году¹. При содержании опасного арестанта в тюрьме архимандриту и местному городничему были даны специальные указания, в числе которых было наблюдение за передвижениями последователей религиозного учителя и запрет на употребление в секретной переписке даже его имени².

Специальные тюрьмы с давних времен существовали при многих русских монастырях. Например, широкой известностью пользовалась в обществе тюрьма Соловецкого монастыря, куда ссылались не только религиозные, но и государственные преступники, а позже к «тюремным» монастырям прибавился и Спасо-Евфимиев в городе Суздаль Владимирской губернии, который считался одной из древнейших обителей наряду с Троице-Сергиевой лаврой³.

В Центральном Черноземье также находилось несколько монастырей, в которые отправлялись те, кто был уличен в принадлежности к христоверию и посещении молитвенных собраний «хлыстов» для возвращения их на путь праведных православных⁴. В частности, местами ссылок для сектантов-мистиков служили Курская и Воронежская губернии, где находились Курский Рождество-Богородицкий монастырь и Алексеево-Акатов монастырь⁵. Но условия, в которых там находились сектанты-мистики, значительно отличались от монастырских тюрем Центральной России. Предполагая, что адептов данного религиозного движения еще возможно вернуть к православной вере, их отправляли в монастыри в различных регионах страны⁶. Но покинуть монастырь они могли только в случае своего обращения в православие, которое должно было быть подтверждено положительными отзывами «о раскаянии» от настоятелей, направлявших рапорты в Святейший Синод⁷.

С узниками монастырских тюрем все обстояло значительно сложнее. Несмотря на то, что необходимым и неотъемлемым условием освобождения из

¹ Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С. 55.

² Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905. С. 46.

³ Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905. С. 10.

⁴ РГИА Ф.796, Оп. 118, д.1291, л.10.

⁵ Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России. М., 1964. С. 76.

⁶ РГИА, Ф.796, Оп. 118, д.1291, л.88.

⁷ Там же. Л.90-540.

монастырского заключения было полное раскаяние и чистосердечное отречение от всех «еретических заблуждений», абсолютное большинство арестантов ввиду их радикальных религиозных убеждений де-факто были приговорены к пожизненному заключению и остаток своих дней проводили в тесной тюремной камере, а после были похоронены на специальном кладбище возле обители.

Одним из таких заключенных был крестьянин, помещенный в монастырскую тюрьму за принадлежность к скопческой секте еще в конце XVIII век. О нем архимандрит писал: «От роду имеет 81 год. Заключен навсегда. Выпускается из кельи для прогулки в коридоре, а летом на дворе арестантском. Неграмотен и книги слушает только при чтении другими, в церковь Божию не ходит. Понятий скрытных, рассудком здоров. Увещения делаются, но им не принимаются, и безнадежен к раскаянию; ведет себя смиренно. По его ереси, опасной другим, должен оставаться в заключении»¹.

В общей сложности данный крестьянин провел в заключение 65 лет, после которых архимандрит все же решил освободить его, однако бывший арестант был уже настолько стар и такой длительный период времени провел в монастырской тюрьме, что, даже получив свободу, у него не осталось возможности ею воспользоваться. Аналогичную судьбу имели и другие арестанты, помещенные в русские монастыри по приговору Святейшего Синода. Но некоторые дворяне и мещане, арестованные по подозрению в принадлежности к христоверию и сосланные в монастыри Центрально-Черноземного региона на «перевоспитание», со временем меняли свои религиозные убеждения, даже несмотря на то, что они не помещались в жесткие условия монастырской тюрьмы, а лишь жили при монастыре².

В то же время в первой половине XIX века сохранилась тенденция перехода некоторых представителей духовенства, в особенности черного монашества, в мистическое сектантство. Например, священник К. Иванов в 1803

¹ Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905. С. 50.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 118. д. 1291, л. 120.

году на допросе указывал, что «вступил в секту, потому что в ней учат вина не пить и с женой не сожительствовать, что ему и понравилось, ибо он весьма беден, а воспитание детей и употребление хмельного его совсем разорили»¹. Наиболее широко распространен переход представителей духовенства в мистические секты был распространен в начале XIX века, а уже к середине столетия свидетельства о таких случаях в Центральном Черноземье практически отсутствуют, что, вероятно, связано с жесткой позицией официальной церкви в борьбе с мистическими религиозными сообществами.

В Тамбовской же губернии, по замечанию известного краеведа И.И. Дубасова, «формально-аскетическая жизнь практиковалась крестьянками, немалое число которых составляло всегда особый класс свободных монахинь или черничек»². Данный социальный институт, по мнению исследователя, служил мощным катализатором для развития «религиозных помыслов тамбовского народонаселения». Таким образом, в первой трети XIX века в Центрально-Черноземном регионе существовало два противоположных явления духовной жизни. С одной стороны, в монастыри Курска и Воронежа ссылались религиозные диссиденты из центральной части страны для перевоспитания и возвращения в «лоно православной церкви», а с другой – некоторые представители духовенства сами «отпадали» от официальной церкви, вливаясь в ряды религиозных диссидентов.

С началом правления Николая I государство предпринимало попытки выработки единого комплекса мер противодействия распространению мистического сектантства, однако деятельность церкви в этот период продолжала оставаться крайне бессистемной и зависела от «рвения» местных духовных властей. В большинстве случаев приходское духовенство, имевшее в первой половине XIX столетия весьма ограниченные представления об образе жизни сектантов-мистиков, было удовлетворено их видимым проявлением благочестия.

¹ РГИА, Ф.796, Оп. 84, д. 671, л. 7.

² Дубасов, И.И. Очерки из истории Тамбовского края. М., 1883. С. 235.

Поэтому в своих отчетах о состоянии вверенных им приходов указывали, что паства «проявляет усердие и благочиние в христианской вере», или, что «признаки возвышения благочестия в народе довольно заметны»¹.

Примером этому служит отношение приходского духовенства к христоверию в Воронежской губернии, где в 1840-х годах появился крупный корабль христоверов в с. Красное, который возглавил Александр Рудя. При этом в региональных епархиальных ведомостях отмечалось, что «хлысты по наружности вели себя совершенно как православные и считались священником в числе самых усердных ревнителей православия»². Но уже в 1858 году государственные чиновники «приезжали в слободу Алферовку и много способствовали к прекращению секты», после чего оставшиеся последователи А. Руди «приютились у черничек», остальные же подверглись ссылке на поселение в «отдаленный край Сибири»³.

Исходя из данного примера, можно заключить, что с формированием «бюрократической» монархии Николая I, систематизацией законов Российской империи и попытками выработать единую государственную политику в отношении последователей мистико-экстатических религиозных сообществ заключение в монастыри перестало быть одной из основных мер противодействия распространению учения христоверия и скопчества, уступая место ссылкам по приговору суда. Значительно снизилось участие представителей духовенства в мистических сектах Центрального Черноземья. При этом противодействие официальной церкви отклонению от православия по-прежнему носило бессистемный характер и зависело от индивидуального отношения священнослужителей в приходах.

В свою очередь отношение адептов мистико-экстатических религиозных движений в Российской империи к служителям Русской Православной церкви

¹ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 1364, л. 17-18.

² Новохоперские сектанты. Хлысты // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1871. № 17. С. 730.

³ Там же, с. 734.

было в крайней степени неприязненным. Сектанты-мистики часто в своих пропагандистских беседах среди местного населения использовали обнажающиеся пороки приходских священников, которые своими оскорблениями религиозных диссидентов и отлучением их от принятия православных таинств, углубляли зарождавшуюся среди своей паствы неприязнь. В редких случаях скопцы и христоверы позволяли себе явно оскорбительные высказывания в адрес духовенства, называя их «жеребцами, а церковь – конюшней», а также оскорбительное отношение к православным символам в виде икон: «Никита Неверов, говоря о вере, чернил православие, при этом взял икону Божьей Матери, положил ее на бок, говоря «Это Божья Матерь спать захотела» - и, перевернув ликов внутрь, - «а это она уснула!» При этом он неистово смеялся: «Разве мог Иисус Христос заготовить столько своего тела и крови, чтобы хватило на весь мир. Дадут вам иконы, крошку просфоры, да капли три винца, а вы и рады. Я лучше куплю на рубль вина получше вашего, выпью и закушу. Все будет лучше вашего причастия»¹.

Такое крайне презрительное отношения к таинствам православной веры отмечает среди христоверов Тамбовской губернии и известный миссионерский деятель М. А. Кальнев: «Тамбовские хлысты-постники особенно отличаются кощунством над православной Церковью, ее таинствами и обрядам. Про иконы говорят так: иконы ни к чему; доска она, доской и останется. Про икону, например, Георгия Храброго хлысты говорят: Георгий сидит не на коне, а на своей плоти. Православные молитвы хлысты искажают, так в конце молитвы «Богородице, Дева, радуйся!..» они читают: «яко родила еси души грешных». Относительно мощей хлысты говорят, что это обман, выдумка попов для сбора денег; еще это не нетленные тела, а восковые фигуры; чрез них деньги собирают»².

¹ РГАДА. Ф. 1431, Оп. 1, д.3581, л. 21.

² Кальнев М. Русские сектанты: их учение, культ и способы пропаганды. Одесса, 1911. С. 165.

Вплоть до середины XIX века весь груз борьбы с проявлениями «религиозного инакомыслия» ложился не столько на Русскую Православную церковь, сколько на светское государство, признававшее мистическое сектантство, ограничивающее брачные связи, угрозой национальной безопасности¹. В пореформенный период для модернизации социально-экономической сферы жизни на первый план вышли задачи, вовсе не включающие в себя борьбу с мистическим сектантством. Иными словами, светские власти во второй половине XIX века пытались переложить основную роль в борьбе с мистико-экстатическими религиозными сообществами на духовенство. Например, в Тамбовских епархиальных ведомостях в 1882 году появилась заметка «К вопросу о мерах борьбы с местным сектантством», в которой автор подчеркивает, что «на духовенстве лежит обязанность заботиться о преуспевании православной религии; оно должно изыскивать средства к искоренению или, по крайней мере, к ослаблению раскола и разных сект, так быстро заражающих даже светское общество»².

Ослабление преследования сектантов-мистиков светскими властями в совокупности с пониманием того, что представители духовенства при всем желании не смогут подвергнуть их какому-либо наказанию, привели к тому, что адепты различных мистических религиозных сообществ стали частыми гостями на миссионерских диспутах. На это явление, в частности, не остается незамеченным и среди представителей духовенства Центрального Черноземья. Так, в Тамбовских епархиальных ведомостях 1882 г. указывалось, что сектанты-мистики «горят желанием побеседовать с православными о вере»³. А в 1891 г. в «Отчете о состоянии Тамбовской епархии» говорилось: «Сектанты и раскольники не чураются православных священников, как бывало прежде, но иногда приходят

¹ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 1265, л. 82.

² К вопросу о мерах борьбы с местным сектантством // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1882. № 1. С. 14.

³ Там же. С. 15.

к ним на собеседование и слушают беседы со вниманием»¹. Причиной этому, по-видимому, служит хорошее знание лидерами общин мистических сектантов христианских текстов, что дает им возможность с легкостью вступать в полемику «о вере». А поскольку пропаганда религиозного учения христоверия и скопчества во второй половине XIX века все так же являлась уголовно наказуемой, то такая полемика представлялась для религиозных диссидентов прекрасным способом продемонстрировать особенности своей веры и ее преимущества в сравнении с православием.

Представители духовенства, вынужденные часто сталкиваться с последователями мистических религиозных сообществ, безусловно, понимали бессилие местного православного населения, которое в большинстве своем было неграмотным, в духовных беседах с сектантами-мистиками: «Когда является необходимость вступить в прения о вере, православный имеет мало шансов одержать победу. В среде православных, в особенности из сельских жителей, немало можно найти таких, которые смешивают Бога и его угодников, икону отождествляют с изображением на ней; большинство не читает и не знает Священного Писания, положительно не знакомо с писаниями отеческими и вообще стоит на довольно низкой ступени религиозного образования; нужно видеть особое покровительство и заботу о таковых Иисуса Христа, чтобы они не сделались жертвою раскола. Раскольник, напротив, всегда хороший начетчик: он всегда грамотный, Библия - его настольная книга; он хорошо знаком с церковными богослужебными книгами и писаниями Св. Отцов, по крайней мере, той частью из них, которая издана до патриарха Никона. Со стороны религиозного образования раскольник всегда стоит выше православного»². В связи с этим на духовенство возлагалась непростая миссия религиозного просвещения своей паствы с целью предотвращения их «сращения в раскол» по причине незнания священных текстов.

¹ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 2216, л. 23.

² Чистяков А. Новые условия в церковной жизни и расколе // Курские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1872. №11. С. 670.

В условиях общественной модернизации и внедрения принципа веротерпимости основным инструментом приходского духовенства в борьбе с мистико-экстатическими сообществами Центрального Черноземья становились беседы с религиозными диссидентами. Хотя некоторые представители Русской Православной церкви, считали это слишком мягкой мерой для последователей «вредных ересей». Так, в отчете о состоянии Тамбовской епархии за 1859 год можно найти: «С сектантами духовенство обращается с кротостью, и усердно старается обратить их к православной церкви»¹. Кроме того большинство христоверов и скопцов стойко держались своих убеждений и, следуя заповедям, всячески отрицали свою принадлежность к религиозным диссидентам. Такое яростное противостояние мистического сектантства вызывало у служителей официальной церкви еще больше решимости в их борьбе с религиозным «инакомыслием». Для реализации этой цели были необходимы узкоспециализированные кадры, ориентированные, прежде всего, на развенчание постулатов религиозного учения христоверия и скопчества.

Священнослужителей, специализирующихся на изучении ритуальной практики сектантов и особенностей их вероучения, в губерниях Центрально-Черноземного региона было немного, как следствие, они не могли охватить все приходы, в которых были обнаружены очаги христоверия и скопчества. Поэтому в условиях сложившегося дефицита противосектантских миссионеров большая роль в борьбе с «религиозным инакомыслием» отводилась приходским священникам, которые так же перед началом работы во вверенном им приходе проходили специальный инструктаж в местных епархиях². Во время этого обучения приходские священники знакомились с особенностями быта, вероучения и культовой практики, а также проводился детальный разбор основных догм христоверия или скопчества с обличением их несостоятельности против православного вероучения, с использованием порой ложных фактов

¹ ГАТО, Ф. 181, Оп. 1, д. 1675, л. 5.

² Отчет о деятельности Тамбовского епархиального противосектантского миссионера Дмитрия Боголюбова за 1897 г. Тамбов, 1916. С. 8-9.

(например, кровавое причастие и свальный грех)¹. Естественно, что после такого посвящения в вопросы русского мистического сектантства неприязнь, а порой и откровенная ненависть, к скопцам и христоверам среди духовенства еще более углублялась.

В Курской губернии, ставшей в XIX веке оплотом русского скопчества, его последователи проживали в Сужданском, Старооскольском, Фатежском, Щигровском, Обоянском, Корочанском, Белгородском, Новооскольском и Курском уездах. Поскольку повседневный быт скопцов значительно отличался от образа жизни православных, большинство жителей сел и деревень, где численность населения была относительно невысокой, были осведомлены о религиозных взглядах своих соседей².

Со временем имена и личности сектантов-мистиков становились известны и приходским священникам. При этом если одни из них предпочитали сознательно не замечать особенности жизни некоторых своих прихожан, довольствуясь их присутствием на церковных службах, то другие, будучи возмущенными открытым пренебрежением к православию, объявляли адептам мистико-экстатических религиозных сообществ непримиримую борьбу³. Ко вторым по большей части можно отнести так называемых священников «новой формации», получивших духовное образование в середине и второй половине XIX века, и имевших более решительный настрой на борьбу с мистическим сектантством в Центральном Черноземье. Их отношение к адептам мистико-экстатических религиозных движений и методы борьбы с ними были во многом идентичными с миссионерской практикой второй половины XIX века.

Характерным примером приходских священников «новой формации» можно считать уже упоминавшегося Михаила Васильева, который в 1888 г. отстранил от исповеди и принятия Святых Тайн шесть человек по подозрению в

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 2490, л. 59-61.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 2110, л. 9.

³ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 2490, л. 11-14.

их принадлежности к скопческой секте¹. Скорее всего, сложившаяся ситуация и впоследствии продолжала бы быть конфликтом сугубо внутренним, если бы не обращение в Курскую духовную консисторию одного из этих шестерых, отлученных от причастия «шалопутов»².

Позиция священника Михаила Васильева оставалась твердой: все указанные лица есть сектанты, исполняющие православные обряды лишь для видимости и нисколько в своих «религиозных заблуждениях» не раскаивающиеся, а поэтому заслуживающие жесткого к себе отношения. В своем рапорте он докладывает епархиальному начальству: «В приходе моем издавна есть шалопуты, которых в настоящее время насчитывается одних взрослых 84 человека обоего пола, и с малыми детьми, которые не мудрено пойдут по стопам своих родителей, будет не менее 100 душ. Некоторые из них в Великий пост прошлого года говели. Обыкновенно на исповеди они не сознаются в содержании скопчества, но нашлось шестеро, кто сознались. Только, объявив себя сектантами, они не показали ни раскаяния, ни решения оставить свои заблуждения и обратиться к православию. О четырех мужчинах официально известно, что они оскотлены, так как были под судом, только почему-то оправданы. Остальные двое уже давно отмечены по исповедальным книгам в числе сектантов, судя по их наружности можно с достоверностью сказать, что они еще не уродовали себя. Один из отлученных в присутствии причта дерзко и нахально спрашивал меня причащу я его или нет, я кто вам сказал, что я шалопутской секты – ты сам сказал сейчас, знаешь пословицу на воре и шапка горит – а чем вы докажете, что я этой веры»³.

Позже в переписке с епархиальным начальством Михаил Васильев признается, что с того момента, как он поступил в приход, он ведет «ожесточенную, самую горячую борьбу со скопческой сектой».⁴ В качестве

¹ Там же. Л. 10.

² ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.2490, л. 10.

³ Там же. Л. 11-15.

⁴ Там же. Л. 58.

ключевых методов борьбы с «религиозным инакомыслием» он указывает беседы о вере и чтение православных книг. Однако когда Васильев стал замечать, что его увещевания не действуют на «шалопутов», то «оставил их в покое, перестал ходить в их дома во время хождений по приходу, и все свое внимание обратил лишь на то, чтобы предохранить, по крайней мере, православных от скопческой заразы»¹. Основой для своей противосектантской деятельности Михаил Васильев избрал научные труды русского писателя-богослова К.В. Кутепова и Ф.В. Ливанова².

Но среди приходского духовенства во второй половине XIX века в губерниях Центрального Черноземья существовали и те, кто к сектантам-мистикам в целом относился лояльно. К их числу можно отнести Моршанского приходского священника, ставшего свидетелем по резонансному делу почетного гражданина города Моршанска Максима Плотницына.

К 1869 году о почетном гражданине уже давно ходили слухи среди жителей города, будто он «принадлежал к скопческой секте». Большинство свидетелей указывали на то, что они были достаточно хорошо информированы о религиозных убеждениях своих знакомых и соседей: «Удивительно! Но сегодня на каждом шагу слышно, что тот-то оскроплен; тот-то оскроплен и оскроплен купцом Максимом Плотницыным, но признать его преступником в этой операции еще никто даже не достиг, а что он именно мастер этого дела, то в этом слух продолжается»³. Основанием для этого были несколько следственных дел, как по обвинению в оскроплении крестьянина, служившего в работниках, так и по обвинению в оскроплении купеческого сына (совместно со своим дядей Егором Плотницыным)⁴. Однако в рамках обоих судебных разбирательств 1868-1871 годов Максим Плотницын был признан невиновным и «оставлен без преследования».

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д.2490, л. 59.

² Там же. Л. 60.

³ РГАДА, Ф.1431, Оп. 1, д.3523, л. 310.

⁴ ГАТО, Ф. 795, Оп. 1, д. 169, л. 12.

Но, судя по словам приходского священника, сам он не был осведомлен, что его прихожане являются адептами скопчества. Более того, арест почетного гражданина вызвал у него крайнее удивление, так как он считал того прилежным прихожанином наряду с его сестрой, поскольку они «часто говели, приобщались к святым тайнам, по воскресеньям, праздникам и церковным дням замечены были в церкви на богослужениях»¹. Конечно, представляется весьма сомнительным, чтобы священник ничего не знал о слухах, ходивших в его приходе о семье Плотицыных. Однако его очевидное лояльное отношение к ним, по всей видимости, было обусловлено высоким социальным положением и большим состоянием, имевшимся у Максима Плотицына. А видимое благочестие, в свою очередь, служило достойным оправданием того, что приходской священник не был осведомлен о принадлежности к скопческой секте.

Учитывая исторические особенности генезиса и эволюции мистического сектантства в Российской империи, можно утверждать, что в Моршанский уезд должны были назначаться приходские священники, имеющие представление о проблеме распространения христоверия и скопчества в Центральном Черноземье. Поэтому отношение священника к Максиму Плотицыну, как к ответственному прихожанину, в котором «было видно больше усердия, чем притворства», приводит к закономерному выводу – он предпочитал игнорировать очевидный факт существования в своем приходе крупной скопческой общины².

Все эти случаи указывают на то, что палитра взаимоотношений приходского духовенства и мистических религиозных сообществ в регионе во второй половине XIX века была крайне разнообразной. С одной стороны, многие духовные лица, симпатизировали религиозному учению и догматике мистического сектантства (в редких случаях это приводило к их переходу из православия, например, в скопчество), либо занимали нейтральную позицию, довольствуясь внешним благочестием сектантов-мистиков. С другой стороны,

¹ РГАДА, Ф.1431, Оп. 1, д.3524, л. 567.

² Там же. Л. 568.

существовал широкий круг духовных лиц ориентированных на жесткую борьбу со всеми проявлениями религиозного диссидентства, среди которых впоследствии обнаруживались и противосектантские миссионеры.

Ко второй половине XIX века светские и духовные власти, уже обладавшие достоверной и точной информацией об особенностях вероучения и культовой практики сектантов-мистиков, стремились использовать имеющуюся информацию, чтобы местные власти (как духовные, так и светские) имели возможность определять сектантов-мистиков среди населения по внешним признакам. Известный богослов М.А. Кальнев, посвятивший множество своих исследований вопросам генезиса и конфессиональной культуры мистико-экстатических религиозных движений, в своей работе «Как опознать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам и какие меры борьбы с ними», обобщая уже известные данные, в очередной раз указывает на «лицемерную сущность» религиозных диссидентов: «Обладая большою, так сказать, от отцов унаследованною и веками выработанною хитростью, лицемерно прикрываясь точным, выставляемым на показ исполнением обрядов православных, хлысты представляют собою настолько замкнутую, тайную секту, что не только неопытному человеку, но и самим пастырям и начинающим миссионерам трудно бывает узнать среди православных хлыста и убедиться в несомненной его принадлежности к этой гнусной и безнравственной секте»¹.

Несмотря на то, что в пореформенный период Русская православная церковь играла главную роль в борьбе с религиозными диссидентами, имея при этом четкий взгляд на феномен мистического сектантства и способы борьбы с ним, некоторые представители духовенства указывали на то, что системы противодействия распространению религиозного учения сектантов-мистиков все-таки не сложилось. В связи с этим указывалось на необходимость выработки некой универсальной программы для борьбы как с адептами мистических, так и

¹ Кальнев, М. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам. Одесса, 1911. С. 4.

рационалистических сект: «Из предложенных проектов можно выработать один общий и безошибочный план борьбы с сектантством, который в своих частностях может быть изменен сообразно с нуждами местности»¹.

Важным явлением в духовной жизни страны во второй половине XIX – начале XX века стала активная деятельность миссионеров, выразившаяся в учреждении так называемой «внутренней миссии» (хотя первые специальные миссии появились в России еще в 1828 году)². Потребность в них возникла в результате произошедших в империи социально-экономических и политических преобразований в результате реформ Александра II, поэтому стала происходить постепенная трансформация «внутренней миссии», в результате чего специальные миссии «как-то совершенно незаметно прекратили свое существование, чтобы уступить место новым, которые за исключением названия и цели не имели ничего общего с теми»³.

История Православного миссионерского общества началось с учреждения отделения в Санкт-Петербурге уже в 1865 г. Но в связи с отсутствием значительных успехов в миссионерской деятельности было принято решение сначала перевести главное управление в Москву, а потом и вовсе провести полную реорганизацию⁴. Поэтому в 1870 году было образовано Всероссийское миссионерское общество, имевшее своей главной целью «содействовать православным миссиям в деле обращения в православную веру обитающих в пределах Русской Империи»⁵. Так начинался процесс переосмысления целей, задач и методов противостояния представителей Русской Православной церкви мистико-экстатическим учениям.

¹ К вопросу о мерах борьбы с местным сектантством // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1882. № 1. С. 16.

² Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869-1915. С. 548-550.

³ Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного миссионерского общества. СПб., 1872. С. 5.

⁴ Всероссийское православное миссионерское общество по поводу 25-летия его деятельности. СПб., 1903. С. 3.

⁵ Устав Православного Миссионерского общества [Электронный ресурс]: Устав утвержден Государем Императором 21 ноября 1869. – URL: <http://www.knigafund.ru/books/589/read#page2>, с. 4.

В 1853 году согласно постановлению Синода в духовных семинариях были открыты миссионерские отделения, преподавать на которые приглашались представители духовенства, хорошо знакомые с проблемой сектантства, которые, однако, не освобождались от личной миссионерской деятельности. Данный подход зачастую вызывал негативную реакцию «местных пастырей», опасавшихся, что миссионеры, которым было необходимо отчитываться о состоянии дел в приходе, «могут доложить местному начальству о неудовлетворительной работе пастыря». В то же время отмечалось, что приходские пастыри должны «быть поставлены в наилучшие условия, особенно в приходах, зараженных расколом и сектантством, так как приходской священник, по самому званию своему, есть первый и незаменимый миссионер»¹.

В течение тридцати лет, последовавших за созданием Миссионерского общества во всех губерниях империи, где было распространено сектантство, были учреждены православные миссии, главной целью которых являлось активизация проповеднической деятельности среди местного населения. Важнейшей особенностью миссионерской деятельности в данный период времени являлось то, что активная борьба православной церкви с религиозными диссидентами не получала поддержку светской власти, иными словами «Русское государство в своей вероисповедной системе перешло на новую, исключительно государственную почву»².

Например, в 1875 г. в Тамбовской епархии появился специальный миссионерский институт – Казанско-Богородичное миссионерское братство, с которого и началась история внутренней миссии в Тамбовской епархии³. А позже в 1891 г. было образовано Курское епархиальное братство преподобного

¹ Миссионерство, секты, раскол // Миссионерское обозрение. 1905. № 1. С. 179.

² Там же. С. 177.

³ Лозовский, А.Г. Тамбовские миссионеры в борьбе с религиозным сектантством // Вестник тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2007. №2. С. 152.

Феодосия Печерского¹. В том же году в епархии учреждается должность противораскольнического миссионера, а впоследствии противосектантского миссионера и помощников – окружных миссионеров. Согласно общепринятой методике борьбы с сектантами, миссионеру было необходимо посещать населенные пункты, в которых, по его данным, проживали адепты различных сект, в том числе мистических, и организовывать общие собрания, на которых предусматривалось прилюдная полемика². Обычно местом сбора назначалась приходская церковь, а миссионером самостоятельно определялась тематика диспута, что давало ему определенное преимущество перед «раскольниками»³.

Новый этап в деятельности Казанско-Богородичного миссионерского братства и братства преподобного Феодосия Печерского начался с принятия Именного Высочайшего указа «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правилах и обязанностях, входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов», согласно которому большинство религиозных диссидентов больше не были подвержены уголовному преследованию за свои религиозные убеждения.

Но, несмотря на то, что в каждой губернии Центрально-Черноземного региона России в начале XX века были открыты специальные миссионерские братства, чья деятельность была направлена на борьбу с «отпавшими от православия» и возвращение их в «лоно» господствующей церкви, происходило постепенное снижение численности представителей данных духовных организаций. Например, в Тамбовской губернии в 1906-1908 годах происходило постепенное снижение числа православных прихожан, помогающих Тамбовскому Варваринскому братству: «в первый год братство имело в своем

¹ Отчет о состоянии и деятельности Курского Знаменско-Богородичного Миссионерско-просветительного Братства за 1907 год // Курские Епархиальные ведомости. Часть официальная. 1908. № 8. С. 9.

² РГИА, Ф. 796, Оп.442, д.1396, л. 53-55.

³ Отчет Православного миссионерского общества за 1870 год. М., 1871. С. 20.

составе 68 членов, во второй – 32, а за последний год – всего 24»¹. Вследствие этого новым явлением миссионерской деятельности стала попытка привлечь к ней простых прихожан, которые впоследствии должны были стать помощниками миссионеров, а с этой целью были организованы специальные миссионерские курсы.

При обучении миссионеров учитывалось, что работать им предстоит в основном в деревнях или небольших уездных городах «с серым населением», поэтому помимо общего и «богословского» образования необходимо изучение «практических предметов, вызываемых жизнью и положением паствы». К этим «практическим» предметам было отнесено изучение научных сведений по «расколу старообрядчества» и различных сект. В конце работы курсов их участникам выдавали Библию, а также специализированную литературу, необходимую в последующей миссионерской деятельности. Исходя из этого, можно сделать вывод, что православные активисты, прошедшие обучение на курсах, способствовали оживлению религиозной жизни в своих приходах; известны случаи, когда выпускники курсов успешно полемизировали с сектантскими проповедниками².

Издание указа от 17 апреля 1905 года поставило Русскую Православную церковь перед новыми вызовами. Дарование свободы вероисповедания представителям всех сект кроме особо вредных, к которым относились христоверы и скопцы, заставили духовенство искать новые способы борьбы с религиозным инакомыслием, уже не надеясь на поддержку государственных органов. Период становления правового государства, начавшийся в XX веке и связанный с «дарованием» многих демократических свобод, привел служителей Русской Православной церкви к естественному желанию также обрести какие-либо послабления. В частности, наиболее прогрессивные деятели среди

¹ Отчет правления Тамбовского Варваринского братства за третий год своего существования // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть официальная. 1908. № 44. С. 8.

² Лозовский, А.Г. Тамбовские миссионеры в борьбе с религиозным сектантством // Вестник тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2007. №2. С. 154.

духовенства требовали разрешить священникам вступать во второй брак, разработать положение о дьяконах, запретить поступать в священники до 30 лет и др¹. Однако не все поддерживали это начинание. В результате официальная церковь оказалась в некотором тупике. Во-первых, она не могла по-старому осуществлять свои функции в борьбе с «религиозным инакомыслием», во-вторых, так же желала модернизировать свою внутреннюю структуру и изменить правовой статус. В то время как дарованные Императором свободы создали предпосылки для фактически свободного массового перехода в старообрядчество и сектантство православного населения Центрального Черноземья.

Изменения, происходящие в социально-экономической, политической и духовной сферах жизни общества, поставили перед православной церковью новую задачу: в целом пересмотреть концепцию «внутренней миссии» и привести ее в соответствие с «новым положением вещей, дабы святая православная церковь русская имела в наших миссионерах добрых непостыдных делателей, искусных и мужественных борцов в нынешнее тяжелое для веры и благочестия время»². Но теперь, когда была дарована свобода открыто высказывать собственной «религиозное мнение и сомнения, это духовное воинство должно усилиться, миссионеры преизобильно явиться, умножаться и подготавливаться для выступления во всеоружии силы и знания»³.

В 1906 году в Курской епархии было образовано еще одно миссионерское общество – Знаменско-Богородичное братство. В 1908 году данная религиозная организация начала издавать так называемые миссионерские листки – небольшие журналы для бесплатной раздачи населению⁴. В данный период лучшим средством борьбы с сектантством в Центральном Черноземье, по мнению

¹ Степанов А. Государство и церковь // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1905. № 27. С. 1188.

² Ковальницкий Д. Современные задачи внутренней миссии // Миссионерское обозрение. 1906. № 1, С. 3.

³ Скворцов В. Миссионерство, старообрядчество и секты. Из миссионерских итогов за истекший год // Миссионерское обозрение. 1907. № 1. С. 127.

⁴ О состоянии раскола и деятельности противораскольнической миссии в Курской епархии за 1908 год // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1909. № 3. С. 60.

миссионеров, по-прежнему признавались беседы. В заметке Тамбовских епархиальных ведомостей В. Лавров указывал следующие наиболее эффективные методы противодействия распространению идей мистического сектантства: «На первом месте, несомненно, стоят домашние беседы; их пастырь ведет в домах прихожан, в своем доме, на улице, базаре и пр., вообще при всяком удобном случае. Как случайные, беседы эти не могут вестись по определенной программе, обдуманной заранее. Говорим без книг, но и здесь иногда несколько слов могут запасть в сердца слушателей. Наряду с этими беседами пастырь должен вести публичные. Лучшим местом для них может быть школа. Хорошо было бы на эти беседы приглашать соседних священников. Беседы эти носят характер семейности, близости «пастырей к пасомым». В этом их великое преимущество перед церковными поучениями»¹.

Также новым направлением развития внутренней миссии после 1905 года в Центральном Черноземье стала попытка привлечения к миссионерской деятельности рядовых прихожан. В наиболее «зараженных» старообрядцами и мистическими сектантами приходах организовывались специальные кружки «ревнителей православия»². Для создания такого кружка приходскому священнику было необходимо «приблизить» к себе наиболее благочестивых, трезвых и грамотных своих прихожан, вложить в них знания основ православной веры (хотя бы в виде краткого православного катехизиса), а затем систематически проводить с ними противосектантские беседы³. В конце 1907 года в Тамбовских епархиальных ведомостях вышла статья, призывающая открыть в каждом населенном пункте «христианский братский кружок»: «Для этого нужно русским людям приучиться, чтобы в каждой деревне в воскресный день в каком-нибудь доме, богобоязненном и трезвом и известном, что здесь живут люди самые

¹ Лавров В. Есть ли нужда в специальных миссионерах? // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1906. № 51. С. 2347-2349.

² Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. Курск, 2014. С.275.

³ Как устроить в сельском приходе кружок ревнителей православия // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1911. №29. С. 15.

лучшие в деревне, - чтобы в таком доме были устроены чтения или из Священного Писания, или из святых отцов. Нужно отыскать такие сочинения, которые бы учили всему доброму или для душевного спасения, или по хозяйству»¹. Но, ни организация миссионерской работы, ни повышение уровня образованности приходских священников, ни учреждение кружков «ревнителей православия» не принесли столь значимого эффекта, которого ожидало епархиальное начальство губерний Центрального Черноземья. В начале XX века продолжился рост численности адептов мистических религиозных сообществ, а указ 1905 года привел к формированию свободной возможности переходить из православия в практически любую близкую индивиду по убеждениям секту.

Итак, история взаимоотношений сектантов-мистиков Центрально-Черноземного региона России и представителей Русской Православной церкви претерпела некоторые изменения на протяжении XIX - начала XX века. В начале исследуемого периода характерными ее чертами служило, с одной стороны, использование монастырей Курской и Воронежской губернии для содержания виновных в принадлежности к мистическому сектантству, а с другой – этот период характеризовался весьма высокой долей представителей духовенства, перешедших в христоверие и скопчество. А с формированием бюрократического государства в отношениях официальной церкви и мистико-экстатических религиозных сообществ появляется третья сторона – светские власти, которые присваивают себе главную роль в борьбе с «религиозным инакомыслием». Иными словами, во второй трети XIX века задачей приходских священников являлось предоставление донесений о появлении последователей христоверия и скопчества в тех или иных населенных пунктах.

Модернизация общественной жизни и формирование демократического государства во второй половине XIX века привели к тому, что светские власти в Центральном Черноземье передали задачу противодействия распространению

¹ Деревенские братские кружки // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1907. № 52. С. 2167.

мистического сектантства в руки духовенства, оставляя за собой лишь карательные функции. В данных условиях новым явлением в духовной жизни региона стало формирование специальной внутренней миссии, представленной на территории каждой губернии миссионерскими братствами. Переломным моментом в истории отношений местного духовенства и сектантов-мистиков стал 1905 год, когда государственные органы власти полностью отстранились от решения проблемы распространения мистического сектантства.

Однако деятельность Миссионерского общества, несмотря на рост ее интенсивности, не дала ожидаемых результатов в решении проблемы сектантства. Действительность показала, что даже очень хорошо подготовленный миссионер часто проигрывает сектантам, на стороне которых выступали проповедники из народа. Все это в итоге привело к сокращению числа преподавателей курсов, касающихся вопросов сектантства, и уменьшению количества специализированных кафедр в духовных семинариях, что еще более обострило кризис миссионерского движения.

Можно выделить несколько факторов, которые явились главными причинами неудачи миссионерской деятельности, направленной на борьбу с мистическим сектантством во второй половине XIX – начале XX века. Во-первых, большинство миссионеров были выходцами из приходского духовенства, имевшего низкий уровень образованности, в результате чего на организованных «миссионерских диспутах» сектанты оказывались более убедительны в аргументации своего вероучения, кроме того многие миссионеры, злоупотреблявшие полицейскими функциями, еще более увеличивали недоверие религиозных диссидентов к представителям внутренней миссии. Во-вторых, недостаточная информация в вопросах вероучения сектантов, их религиозных ценностей, приводила к тому, что деятельность «внутренней» миссии была сфокусирована в неверном направлении. В-третьих, несмотря на организацию миссионерских съездов, так и не была достигнута цель проведения единой согласованной политики, направленной на противодействие сектантству. Иными

словами, неэффективность антисектантской политики была обусловлена совокупностью факторов, определяющих ключевые моменты противостояния распространению сектантства. Следовательно, решение всего комплекса противоречий, мешавших должным образом противостоять религиозному инакомыслию, было возможным только при условии кардинальной перестройки российского общества и модернизации политики Русской Православной церкви по отношению к сектантам.

3.3 Взаимодействие сообществ сектантов с православным населением Центрально-Черноземного региона Российской империи

Государственная политика в отношении сектантов-мистиков в период с XIX до начала XX века прошла трудный путь от системы жестких карательных мер до частичной либерализации и введения принципа веротерпимости. В то же время Русская Православная церковь на протяжении всего исследуемого периода воспринимала религиозных диссидентов, исключительно как «еретиков и богохульников», а учение их считала «богомерзким». В этих условиях на православное население Центрального Черноземья оказывалось огромное давление: с одной стороны, официальные светские и духовные власти ожидали не просто неприятия религиозного учения мистико-экстатических религиозных сообществ, а прекращение всякого рода отношений с сектантами и их публичного порицания; с другой стороны, местные жители были свидетелями аскетичного образа жизни религиозных диссидентов и их «прилежного благочестия», которое не могло не вызывать уважения среди крестьян.

Несмотря на крайне замкнутый и консервативный образ жизни адептов мистических сект, они не могли не соприкасаться в своей повседневной жизни с православными жителями, оказывая друг на друга взаимное влияние. В частности, во второй половине XIX века среда православного крестьянства

служило проводником в мистические религиозные сообщества либеральных идей, навеянных духом Александровских реформ. Например, расширение демократических свобод через отмену крепостного права породило в российском обществе волну либеральных настроений, неминуемо отразившихся и на общинах сектантов-мистиков, которые (преимущественно последователи Старого и Нового Израиля) в конце XIX века стали внедрять в свою культуру идеи социалистического устройства общины. И хотя материальная взаимопомощь в общинах христоверов и скопцов существовала и раньше, при этом среди них сохранялось значительное социальное неравенство, основанное на средоточии капитала в руках представителей высших сословий¹.

В первой половине XIX века среди населения губерний Центрально-Черноземного региона России не существовало четких различий между старообрядцами, мистическими и рационалистическими сектантами. Причиной этому, во-первых, служило отсутствие конкретных предписаний у светских и духовных властей, кого относить к той или иной группе религиозных диссидентов. Более или менее понятно дело обстояло с адептами скопчества, которые имели признаки физического оскотления, но с дроблением христоверия во второй трети XIX века на постничество и шалопутство было необходимо систематизировать имеющиеся сведения о мистических религиозных сообществах Курской, Воронежской и Тамбовской губерний. В то же время местные жители, в особенности из крестьянского сословия, являвшиеся действительными свидетелями повседневной жизни христоверов и скопцов, не помещали их под какую-то конкретную категорию, поскольку просто не были знакомы с наименованием той или иной мистической секты в виду полного отсутствия информации по данному вопросу. В 1830 году в деревне Самодуровка местных сектантов, принадлежащий, по-видимому, к христоверия, именовали просто «безбрачниками»². Во второй половине XIX века, несмотря на значительные

¹ Несколько слов о скопцах. По поводу моршанского дела // Голос 1869. № 61. С. 24-25.

² ГАКО, Ф. 1, Оп. 1. Д.6781, л. 5.

успехи в определении правового статуса сектантов-мистиков и факторов их классификации, местной население зачастую продолжало называть религиозных диссидентов привычными для себя терминами, не вдаваясь в особенности их вероучения. Например, в 1873 году крестьянин Фома Исаков в протоколе допроса указывал, что его сын Тимофей «работал у Сергеевых в течение девяти лет, на протяжении которых они всячески уговаривали его перейти в староверие и оскопиться»¹.

В соответствии с нравственным учением мистического сектантства, формирование которого датируются ранним периодом генезиса христоверия в Российской империи, внешний мир воспринимался религиозными диссидентами, как «общество, пропитанное греховными помыслами и деяниями», соответственно, необходимо избегать с ним всякого контакта, чтобы самим не «погрязнуть в грехе»². Эти принципы нашли свое отражение в двенадцати заповедях Данилы Филипповича, записанных родоначальником христоверия еще во второй половине XVII века. К числу данных ограничений относился запрет на «сообщение с внешним миром», а конкретнее на участие и посещение различных празднеств и увеселений, к которым сектанты-мистики относили свадьбы, крестины и другие, казалось бы, привычные элементы провинциальной культуры. Рано или поздно отказ христоверов и скопцов от участия в массовых гуляниях становился заметен как местным жителям, так и приходскому духовенству, что неизбежно приводило к появлению у властей подозрений в принадлежности к той или иной «вредной секте».

Ярким примером этому служит история жизни крестьянина села Правые Ламки Ивана Кузнецова. В 1877 году Моршанское уездное полицейское управление донесло судебным следователям, что указанный крестьянин, призванный к «отбытию воинской повинности» оказался оскопленным³. На допросе он признался, что с детства не ест мяса, а оскоплен был собственным

¹ ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д.561, л. 111.

² РГИА, Ф. 796, Оп. 143, д. 1761, л. 7.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп.1, д. 3572, л. 2.

отцом в девятилетнем возрасте, который ныне сослан в Сибирь¹. Приходской священник с. Правые Ламки Николай Бодров отмечал, что «не было в нем особенной принадлежности к скопческой секте, хотя и живет в семье скопческой уже признанной, следовательно, особенного рвения в церкви в нем не замечал»². В свою очередь дьякон церкви Александр Красавет отмечал: «На сельские гуляния он вовсе не ходит, несмотря на свои молодые годы, не женится, хотя в его годы односельчане уже давно женаты. Мне известно, что некоторые крестьяне приглашали его в отцы крестные, но он не пошел»³. Из приведенных фактов можно сделать вывод, что православные жители села Правые Ламки знали о вере Ивана Кузнецова и, очевидно, симпатизировали его праведному и богобоязненному образу жизни.

В целом старое русское сектантство (христоверие и скопчество) на протяжении первой половины XIX столетия, неукоснительно следуя основным догмам своего вероучения, всячески старались ограничить себя от влияния православного населения. Это проявлялось не только в отказе от посещения домов православных односельчан и их праздничных гуляний, но и ограничение доступа православных в свои жилища. Прочие запреты, налагающиеся на адептов мистико-экстатических религиозных сообществ их нравственным учением и требовавшие крайне аскетического образа жизни, заключались не столько в абстрагировании от традиционных массовых гуляний распространенных в крестьянской культуре, сколько в запретах на употребления спиртного и мяса, а также курения табака и сквернословия. Нарушение какого-либо существующего ограничения влекло за собой недопущение к участию в молитвенных собраниях корабля⁴. Особенно ревностно христоверы и скопцы оберегали тайну своих молитвенных собраний, во время которых «отсылают работников на всю ночь»⁵.

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп.1, д. 3572, л. 4-5.

² Там же. Л. 29.

³ Там же. Л. 30.

⁴ Скворцов В.М. Скопчество как секта и обличение ее заблуждений // Журнал «Миссионерское обозрение». Казань, 1902. С. 12

⁵ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3581, л. 20

Во второй половине XIX века нередко были случаи, когда местные жители, поступавшие в работники в дома мистических сектантов, со временем перенимали их веру. Так, в 1891 году крестьянин Моршанского уезда Косьма Мамич, состоявший в работниках в семье Неверовых, осужденных в конце XIX века за пропаганду скопческого учения, после нескольких лет своего служения отказался жениться по просьбе своего отца и заявил, что хочет «жить с женой как с сестрой»¹.

Как видно из анализа эволюции конфессиональной культуры мистического сектантства в Центральном Черноземье, в различные периоды его истории те или иные религиозные сообщества абсолютизировали определенную догму первоначального религиозного учения христоверов, выразившегося в заповедях Данилы Филипповича. В основе этого процесса лежало понимание сектантами-мистиками природы человека в дуалистическом смысле, согласно которому безгрешный дух противопоставлялся априори «греховной плоти», соответственно необходимо найти способ «умерщвления плоти» во имя господства духа². Из этого определения мистическими сектантами своей «чистоты и безгрешности» строится и апокалипсическое понимание мира, согласно которому в скором времени настанет судный день и «батюшка искупитель» будет проводить Божий суд и «пойдут в Петербург люди полки полками, а с небес слетится вся сила небесная, т.е. все таинственно воскресшие ... мучения неправедных будут ужасными»³. Первоначально принцип абсолютизации конкретной догмы религиозного учения коснулся скопчества, которое появилось во второй половине XVIII века и проникло во все губернии Центрально-Черноземного региона в начале XIX века. Впоследствии, убеждаясь в том, что физическое оскпление не способно полностью избавить от физиологических потребностей, последователи

¹ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3581, л. 23.

² ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 2009, л. 1-7.

³ Скворцов В.М. Скопчество как секта и обличение ее заблуждений // Журнал «Миссионерское обозрение». Казань, 1902. С. 5

мистических сект трансформировали свое религиозное учение, что привело к возникновению постничества.

Русская Православная церковь не могла принять существовавший среди последователей мистических религиозных сообществ взгляд на двойственную человеческую природу и, как следствие, «подтверждала положительный смысл плоти в христианском вероучении»¹. Поэтому хоть религиозные диссиденты во многих случаях и считали себя православными, но не подразумевали при этом свою принадлежность к традиционной религии, что выражалось в их обособлении от православного населения, считая, что «их вера крепче»².

С образованием специальных внутренних миссий во второй половине XIX века жители губерний Центрального Черноземья, сосуществуя бок о бок с последователями мистических религиозных учений, к удивлению миссионеров и радикально настроенных приходских священников, не испытывали к своим соседям какой-либо неприязни. Аскетический образ жизни адептов христоверия и скопчества, а также те жестокие гонения и наказания «за веру», которым те подвергались, часто вызывалт сочувствие, а порой даже становился причиной перехода из православия. В этом процессе изменения религиозных взглядов населения Центрального Черноземья важную роль играла близость вероучения сектантов-мистиков и догм православия, несмотря на отрицание этого факта миссионерами и деятелями Русской Православной церкви³. Об этом так же свидетельствует то, что в качестве одной из основ своих нравственных норм религиозные диссиденты используют Святое Писание, которое, однако, трактуют в «грубом, буквальном смысле»⁴.

Нужно отметить, что проведение аналогии между религиозным учением сектантов-мистиков и православием, которое являлось традиционной верой для подавляющего большинства жителей Центрального Черноземья, являлось весьма

¹ Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С. 31.

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 557, л. 10.

³ Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 69.

⁴ ГАКО, Ф.421, Оп. 1, д.557, л. 45.

успешной стратегией для привлечения в мистико-экстатические религиозные сообщества неопитов. При этом явная неприязнь в среде местного православного населения в середине XIX века к адептам христоверия и скопчества проявлялась только в случаях публичного оскорбления символов православной веры. Например, в 1869 году в своих показаниях по следствию «О деятельности в селе Токаревке Тамбовского уезда секты хлыстов» Павел Искев заявил, что «года три назад Панфил Совов говорил ему с насмешкою относительно Святых угодников и мощей», поэтому он сделал вывод, что тот, непременно, является сектантом и должен быть подвергнут наказанию¹. Но настолько открытые выступления адептов христоверия и скопчества с оскорблением православной веры были скорее исключением, поскольку чаще сектанты-мистики наоборот стремились представить себя как «истинных православных», выделяя при этом пороки приходского духовенства.

Итак, сочетание в конфессиональной культуре мистико-экстатических религиозных движений христианской аскезы, почитаемой за главную добродетель, и подкрепление основ своего учения библейскими текстами привлекало все большее число провинциальных жителей в ряды христоверов, скопцов, а позже постников, шалопутов и новоизраильтян. Как же происходило обращение в скопцы, и чем руководствовались верующие, вступавшие в мистические секты, возможно определить, рассмотрев некоторые региональные архивные материалы. В частности, весьма интересно дело 1870 года о переходе в скопчество заключенного арестантской роты С.А. Канунникова.

Судя по материалам дела, Сергей Канунников был «обычным» крестьянином среднего возраста, не замеченным до своего попадания в арестантскую роту в интенсивных духовных исканиях. К скопчеству отношения не имел – об этом говорит хотя бы тот факт, что Канунников имел склонность к пьянству². Скопцы же, как известно, категорически не признавали спиртных

¹ ГАТО, Ф. 4, Оп. 1, д. 2110, л. 19.

² Там же. Л. 112.

напитков, равно как и старались не есть мяса, не участвовать в увеселениях, что абсолютно противоречило поведению арестанта. Согласно же показаниям его жены, Сергей часто находился в состоянии алкогольного опьянения, в результате чего у него случалось «ненормальное поведение» (мог дебоширить, ходить по улице голым и т.п.)¹. В арестантскую роту С.А. Канунников попал по подозрению в краже. Так начался его «путь к искуплению». Но случай этот во второй половине XIX века был не единичный. Например, в Воронежских епархиальных ведомостях в миссионерских заметках описана беседа с адептом одного из мистических сообществ и приведена следующая цитата: «Тридцать лет я был пьяница, вор, сквернослов, прелюбодей, блудник, - я был весь в омуте греха... Но и у меня были проблески другой, святой жизни. Случалось, целыми месяцами читал жития святых и евангелие. Я буквально смачивал и обливал их слезами... Но проходил месяц и я снова с большим азартом бросался в грязь... И вот Бог привел меня «познать истину», - и стал я другой. Я теперь похож на человека, на образ Божий»².

Несмотря на то, что оскотление не являлось обязательным условием принадлежности к секте и далеко не все члены скопческих общин были оскотлены, тем не менее, те адепты, кто «принял на себя оскотление» среди сектантов почитались за «пророка, или апостола и святого, а совершенно оскотленный, т.е. у коего вовсе детородные члены отняты, почитался за главного сектатора или спасителя»³. В соответствие с этим, «апостолы» и «спасители» воспринимались как абсолютно освобожденные от плотских грехов. Иными словами, член скопческой общины, добровольно решившийся на оскотление, мог надеяться на прощение всех грехов, совершенных ранее, и «очищение духа», превращение человека «в шестикрылого Ангела». Это обстоятельство, вероятно, выглядело весьма привлекательным в глазах человека, обвиненного в

¹ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 132, л. 112.

² Сергеев П. Миссионерские заметки // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1913 . № 1. С. 25.

³ Георгиевский А.И. Заметки о скопцах.- М., 1839. С. 10.

преступлении и вынужденного переосмыслить свою прежнюю «грешную» жизнь¹.

Прихожане местных храмов зачастую сталкивались с неподобающим поведением священнослужителей, а колоссальная разница между аскетичным бытом религиозных диссидентов и выпивающим приходским священником показывала яркий контраст сектантства с официальной религией. Для набожных людей, не нашедших удовлетворения своих духовных потребностей в церковно-приходской жизни, христоверие и постничество, реже скопчество становилось образцом для подражания. Часто в своих беседах с православными они осуждают духовенство, призывая «перестать верить вашим жеребцам, т.е. священникам, тогда вам будет жить легче, будете богаты, будете святы»². Основанием для этой неприязни служит восприятие религиозными диссидентами плоти как «произведения дьявола и источника всех зол», поэтому гуляния православных представляются им угождением плоти, а следовательно, потакание греху³.

Однако не только стремление к экономии средств и искуплению грехов двигало жителями Центрального Черноземья, решившими связать свою жизнь с мистическим сектантством. Тот аскетизм, который был присущ христоверам и скопцам в их повседневной жизни, выражался в упорном труде, которому они посвящали все свое время. Как следствие, большая часть сектантов-мистиков не испытывали какой-либо материальной нужды. Для многих крестьян скопчество представляло собой путь быстрого обогащения, а отсутствие семьи, которую необходимо было содержать, исключало необходимость делить имущество⁴.

Финансовое благополучие скопцов привлекало к ним многих амбициозных молодых людей, желавших достичь успеха в жизни и стремившихся «жить как господа»⁵. В своем докладе «О возникновении, распространении и мерах борьбы со скопческой сектой» Н. Баженов отмечал несколько факторов распространения

¹ ГАКО, Ф. 32, Оп. 1, д. 605, л. 1-3

² ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 561, л. 90

³ Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 36

⁴ Волков Н.Н. Скопчество и стерилизация. М., 1937. С. 32

⁵ ГАКО, Ф. 421, Оп. 1, д. 561, л. 113.

религиозного учения сектантов-мистиков среди местного православного населения, среди которых:

- строгость внешней религиозной жизни при лицемерном исполнении православных обрядов;
- насильственное оскпление;
- примечание недостатков священников;
- организация сектантских кораблей, как общества.

Однако наиболее значительным фактором для распространения скопчества Баженов указывал «богатство некоторых из сектантов, а равно торговая их деятельность»¹. При этом зачастую в скопческой среде происходила концентрация капитала в руках одного человека. Например, в Тамбовской губернии им стал потомственный почетный гражданин города Моршанска Максим Плотинин, сфера влияния которого простиралась так же и на Курскую губернию². При обыске в поместье Плотининых было обнаружено «в первом сундуке было не более сорока тысяч, так как он был наполнен мешочками с золотом и серебром не более, чем наполовину, во втором сундуке в стене не более восьмидесяти тысяч золотом и серебром, а в ведре более трехсот тысяч сериями»³. Как видно из материалов следствия скопцы Центрально-Черноземного региона России оперировали колоссальными средствами, которые ежегодно приумножались, учитывая трудолюбие религиозных диссидентов и их успехи в торговом деле.

Обладая значительными капиталами сектанты-мистики в Курской, Тамбовской и Воронежской губерниях, становились крупными нанимателями рабочей силы. Большое количество мужчин и женщин из всех близлежащих подолгу жили в работниках в домах христоверов и скопцов, в результате многие из них, прельстившись в некоторой степени достатком, в некоторой степени «праведностью», переходили в христоверие и даже скопчество. Но, несмотря на

¹ РГИА, Ф. 1609, Оп. 1, д. 286, л. 23.

² РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3520, л. 51.

³ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3523, л. 351.

это общины сектантов-мистиков по-прежнему оставались крайне закрытыми, в частности, при проведении молитвенных собраний в домах религиозных диссидентов все работники, жившие в доме, отпускались на несколько дней домой.

Консервативность общин христоверов и скопцов также наблюдалась и в брачных отношениях между религиозными диссидентами. Несмотря на жесткий запрет заключения брака и создание семьи для сектантов-мистиков, в редких случаях они женились, но выбирали себе невесту из среды сектантов. Порой между поселениями складывались крепкие родственные связи, когда женихи из одной деревни по обычаю брали невест из другой. В частности, такое наблюдалось в селе Верхоценье Тамбовского уезда. По замечанию приходского священника Зеленёва, «они вовсе не вступают в родство через брак с местными православными семействами, а заключают браки только с такими же единомышленниками в соседних Кирсановском и Борисоглебском уездах, а от браков их не бывает рождения, кроме крайне редких случаев»¹. Девушки, воспитывавшиеся в хлыстовских или скопческих семействах, в большинстве случаев сохраняли целомудрие и в брак не вступали. Иногда встречались случаи заключения брака с девушками из православных семей, которые впоследствии либо так же уклонялись в сектантство, либо указывали на своих родственников, как «еретиков».

Иногда между сектантами-мистиками и православным населением возникали бытовые споры, в которых принадлежность к мистическому сектантству становилась предметом манипуляций с целью отомстить обидчику. Примером этому служит случай в Обоянском уезде Курской губернии в 1892 году, когда крестьянин Петров написал донос уездному исправнику, что его односельчанин Буняев «принадлежит к скопческой секте»². Так же, по словам Петрова, она настолько распространена в поселке, что «творится большое

¹ РГАДА, Ф. 1431, ОП. 1, д. 3575, л. 5-6.

² ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д. 4371, л. 2

беззаконие: слово Божье не слушают и не читают, а тех, кто читает – называют дураками и насмеваются»¹. В рапорте уездного исправника же говорится, что на допросе заявитель не смог предъявить каких-либо фактов, подтверждающих его правоту, а показал, что Буняев является скопцом, поскольку отказался «дать ему хлеба».² Этот случай подтверждает, что местное православное население вполне легко уживалось с адептами мистических религиозных сообществ, в том числе вступая с ними в экономические отношения. В связи с этим убежденность православных миссионеров в том, что «православное население в этой местности, видимо, чуждается сектантов» не соответствует действительности³.

Исходя из проанализированных материалов Центрального Черноземья, можно предположить, что местное православное население в мистическом сектантстве привлекало, во-первых, аскетический образ жизни сектантов-мистиков и так называемые подвиги «богоугождения», выраженные строгим постом и отказе от «супружеского сожития»; во-вторых, социальная организация общин (адепты мистических религиозных движений получали материальную поддержку из общих средств); в-третьих, для крестьян в губерниях данного региона, среди которых подавляющее большинство было неграмотными, сама идеология мистического сектантства не вписывалась в их понимание сакрального мира, сформированное традиционным православием, но прилежное посещение религиозными диссидентами храмов и принятие Святых таинств в совокупности с крайне скрытным образом жизни, вызывали живое любопытство (нередки случаи, когда на радения приходили люди, не собиравшиеся в дальнейшем связать свою жизнь с идеями мистических религиозных сообществ)⁴.

Значительные изменения во взаимоотношениях адептов мистических религиозных сообществ с местным населением произошли в начале XIX века. После принятия указа от 17 апреля 1905 года общины сектантов-мистиков в

¹ ГАКО, Ф. 1, Оп. 1, д. 4371, л. 3.

² Там же. Л. 5.

³ Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900. №48. С. 1077.

⁴ РГАДА, Ф. 1431, Оп. 1, д. 3575, л. 35.

Центральном Черноземье стали более открытыми, поскольку фактически произошла их легализация¹. В результате религиозными диссидентами было подано прошение об учреждении собственной общины «евангельского вероучения», что наряду с фактическим исчезновением проявлений религиозного экстаза в их конфессиональной культуре послужило причиной снижения к ним интереса среди крестьян. Это нашло свое отражение и в статистике численности адептов различных мистических религиозных сообществ. Если в 1905 году сразу после принятия манифеста, дающего значительному количеству религиозных сообществ России относительную свободу, наблюдается увеличение официальных показателей численности адептов мистического сектантства в 2,62 раза, то далее этот показатель постепенно снижается². Большое значение в этом процессе играло повышение грамотности среди сельского населения в Центральном Черноземье и переориентация интересов молодого поколения с процесса познания сакрального мира на адаптацию к изменениям социально-экономических условий³.

Таким образом, исходя из проанализированных фактов, можно считать, что в российском обществе в XIX - начале XX века, благодаря усилиям духовенства, в частности противосектантских миссионеров, сформировалось мнение, согласно которому утверждалось, что местное православное население Курской, Воронежской и Тамбовской губерний относилось к адептам мистико-экстатических религиозных сообществ крайне неприязненно. Источники Центрального Черноземья заставляют подвергать сомнению это заключение, поскольку уединенный и аскетичный образ жизни сектантов-мистиков, находящихся в непрерывной борьбе за превосходство «духа над плотью»,

¹ Речь белгородского епископа Иоанникия по поводу открытия епархиального съезда в Курске // Миссионерское обозрение. 1905. № 6. С. 555.

² Белоножко, Е.П. Численный состав сектантства в российской империи на рубеже XIX – XX вв. (на примере губерний Центрального Черноземья) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 7. Т. 18. С. 149.

³ Рашин А.Г. Население России за 100 лет (1811-1913). Статистические очерки. М., 1956. С. 287.

вызывал у крестьян явную симпатию, которая еще более усиливалась репрессивными мерами официальных властей.

Ситуация осложнялась крайней закрытостью общин мистических сект. Мифологический ореол, окружающий эти сообщества, еще более подогревал любопытство православного населения. С появлением Старого и Нового Израиля во второй половине XIX века значительно меняется устройство сектантских общин за счет внедрения социалистических основ и уменьшения проявления экстатической части в обрядовой практике. Все это делает жизнь религиозных диссидентов более открытой для внешней среды. Последующее принятие манифеста 1905 года, который дал возможность ранее гонимым религиозным сообществам легализоваться, и вовсе ликвидировала весь ореол тайны. В результате, по данным официальной статистики, численность адептов мистических сообществ сначала резко выросла в несколько раз, а затем стала постепенно снижаться, причиной чему, по-видимому, служило, повышение уровня образованности крестьян и изменение внешней конъюнктуры, поэтому они были вынуждены концентрироваться не на духовном поиске, а на способах приспособиться к новым социально-экономическим реалиям.

* * *

Исходя из проанализированных фактов, можно заключить, что отношения мистических сектантов с представителями государственной власти, духовенством и местным населением на протяжении исследуемого периода не оставались неизменными, но трансформировались под влиянием социально-политических факторов. В начале XIX века мистическое сектантство в Центральном Черноземье существовало весьма свободно, чему явно способствовала вероисповедная политика Александра I, склонного к мистицизму. В этих условиях преследования сектантов-мистиков носили единичный характер, при этом церковь, подчиненная государственному аппарату также не проявляла особого рвения в борьбе с

сектантами, ограничиваясь периодическими донесениями о открытии сект в том или ином населенном пункте.

После воцарения на престоле Николая I происходит конкретизация правового статуса адептов мистических сект, в результате, за принадлежность к христоверию и скопчеству вводится уголовная ответственность. Роль духовенства в этот период заключается исключительно в сообщении местным властям личностей сектантов и публичном порицании их веры. В то же время православное население Курской, Воронежской и Тамбовской губерний в большинстве случаев воспринимало сектантов-мистиков как верующих христиан, учение которых просто имеет некоторые особенности.

В условиях общественной модернизации во второй половине XIX века за счет проведения либеральных реформ начался процесс постепенного изменения государственной вероисповедной политики с введением принципа веротерпимости. В этих условиях на Русскую Православную церковь ложилась обязанность противостоять распространению мистического сектантства в исследуемом регионе. Для повышения эффективности противосектантской работы во второй половине XIX века в России учреждается Всероссийское миссионерское общества, а его отделения открываются во всех регионах, в том числе в Курске, Тамбове и Воронеже образуются так называемые миссионерские братства, в рамках которых и осуществляют свою деятельность миссионеры. Несмотря на то, что постепенное улучшение положения мистических сект стало наблюдаться еще с периода Александровских реформ, переломным моментом в истории мистического сектантства становится указ от 17 апреля 1905 году. Он хоть и не распространял свое действие на христоверию и скопчество, как наиболее вредные «ереси», но дал возможностям некоторым мистическим религиозным сообществам (например, Новому Израилю) частично легализоваться в российском социуме.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог диссертационному исследованию, можно констатировать, что изучение мистического сектантства на территории Центрально-Черноземного региона России является весьма перспективным направлением исторических исследований. Можно с уверенностью утверждать, что история местных мистико-экстатических религиозных сообществ представляет значительную ценность для воссоздания прошлого «народной религиозности» в имперский период истории России. На основании проведенного исследования можно сделать выводы, относящиеся не только к региональному прошлому сектантов-мистиков, но и те, которые могут быть экстраполированы на общую историю российской провинции.

Появление мистического сектантства как явления духовной жизни происходит во второй половине XVII века (вскоре завершения церковной реформы), когда сформировалась первая община христоверов под руководством Данилы Филипповича. Главной причиной, послужившей началом «духовного поиска» будущих «хлыстов», стал глубокий кризис Русской Православной церкви на фоне роста духовных потребностей населения ввиду неблагоприятной социально-политической ситуации. Появление мистических сект на территории Центрального Черноземья датируется уже второй половиной XVIII века, когда последователи христоверия после следственных процессов 1733-1739 гг. и 1745-1757 гг., спасаясь от преследования властей, мигрировали в южные и юго-западные губернии. В этот же период времени в Орловской губернии появляется новое мистическое направление - скопчество, быстро распространяясь во всех смежных регионах. К середине XIX века Центрально-Черноземный регион занимает лидирующие позиции по официальной зарегистрированной численности скопцов, что делает его одним из крупнейших центров мистического сектантства в России. И хотя данные о количестве христоверов были весьма незначительны, с большой долей уверенности можно утверждать, что данная община в регионе

была крайне многочисленна, как и община христоверов, которые реже попадали в поле зрения местных властей.

Быстрому распространению идеологии мистических сект среди местного населения Курской, Воронежской и Тамбовской губерний способствовали специфика исторического развития этих земель и, как следствие, формирование определенного психологического типа, отличавшегося свободомыслием и большей склонностью к осмыслению своей религиозной культуры. Все это усиливалось за счет крайне слабого влияния официальной церкви на данных территориях. Поэтому «духовные искатели» Центрального Черноземья, видя несовершенство существующей церкви, стремились сформировать собственный взгляд на сакральный мир, становясь последователями мистических религиозных сообществ.

Конфессиональное оформление мистического сектантства завершилось к началу XIX века, когда окончательно установилась религиозная идеология скопчества. На всем протяжении исследуемого периода религиозная культура мистико-экстатических религиозных сообществ Центрального Черноземья имела множество схожих элементов с христианской религиозной идеологией. В связи с этим в христоверии и скопчестве существовало неординарное противоречие. С одной стороны, адепты мистических сект считали себя «истинными православными», утверждая, что именно их вера ведет к спасению, в то же время, не разрывая свою связь церковью. С другой стороны, они демонстрировали категорическое противопоставление своей религиозной идеологии и официального православия. Официальной позицией Русской Православной церкви было категорическое неприятие любого отступления от православия, в действительности же, многие священники закрывали глаза на существование в их приходах сект христоверов и скопцов, довольствуясь их видимым благочестием.

С государственной властью отношения адептов мистических сект на протяжении XIX и начала XX в. не оставались неизменными, а были зависимы от избранного императором курса. Если правление Александра I было временем в

большой степени благоприятным для мистических сект, то в период царствования Николая I был объявлен курс на всестороннюю борьбу с мистико-экстатическими религиозными движениями и жестокое наказания за принадлежность к ним в виде ссылки на Кавказ, а впоследствии в Сибирь. Это заставляло сектантов-мистиков тщательнее скрывать свою религиозную принадлежность. В результате в конфессиональной культуре мистического сектантства были сформированы негласные предписания для достижения этой цели. Во-первых, дома христоверов и скопцов, где проходили молитвенные собрания, имели особое устройство с одной изолированной комнатой и несколькими выходами, чтобы избежать неожиданной облавы. Во-вторых, в скопчестве в этот период был сформирован определенный «образ оскопителя», который давал религиозным диссидентам возможность избежать наказания, используя несовершенство существующего уголовного законодательства.

Общественная модернизация второй половины XIX - начале XX века вынудила адептов мистических сект Центрального Черноземья адаптироваться к новым социально-экономическим и политическим условиям. Являясь представителями купечества и зажиточного крестьянства, последователи мистико-экстатических религиозных сообществ оказывали значительное влияние на хозяйственную жизнь Центрально-Черноземного региона. Адаптация мистических сект к новым реалиям выразилась в превращении в некое подобие социально-экономических объединений с идеологией всеобщего социального равенства, что больше было характерно для образовавшейся уже во второй половине XIX века общины «Нового Израиля». Вследствие рационализации ритуальной практики значительно уменьшались проявления религиозного экстаза во время молитвенных собраний: в общинах новоизраильтян радельные пляски были полностью заменены чтением молитв и проповедью, даже радикальное скопчество в конце XIX века уже не требовало от своих адептов физического оскопления, заменив его духовным.

С внедрением в государственную политику принципа веротерпимости и постепенным устранением местных властей от борьбы с «религиозным инакомыслием», епархиальное начальство было вынуждено искать новые методы противодействия распространению мистического сектантства. Ключевым из них стало учреждение специальной внутренней миссии во второй половине XIX века. Однако деятельность миссионерских братств, образованных в Курске, Воронеже и Тамбове в этот период, несмотря на рост ее интенсивности, не давала ожидаемых результатов в решении проблемы сектантства. Факты дают возможность говорить о том, что причиной этому являлся уединенный и аскетичный образ жизни сектантов-мистиков, находящихся в непрерывной борьбе за превосходство «Духа над плотью», вызывал у крестьян явную симпатию, которая только усиливалась, когда они становились свидетелями реализации репрессивных мер властей.

В заключение хотелось бы отметить, что факты, рассмотренные в диссертационном исследовании, явно указывают, что мистическое сектантство в Центральном Черноземье было вариацией народной религиозности. Хотя оно на протяжении всего исследуемого периода времени оставалось явлением маргинальным, мистические секты все же сохраняли в себе значительную часть русской религиозной традиции. Этот факт необходимо учитывать как при осуществлении научных исследований, так и при разработке государственной политики в отношении обеспечения национальной безопасности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Архивные документы

Российский государственный исторический архив (РГИА)

- 1.1. Фонд 515. Главное управление уделов МИДВ.
Оп. 12, Д.574.
- 1.2. Фонд 796. Канцелярия Синода.
Оп.84, Д.671.
Оп. 94, Д.555.
Оп.118, Д.1291.
Оп.133, Д.344.
Оп.143, Д.1761.
Оп.182, Д.2434.
Оп.186, Д.3091.
Оп.436, Д.1109.
Оп.437, Д.1366.
- 1.3. Фонд 797. Канцелярия обер-прокурора Синода.
Оп.2, ДД. 8927, 8959.
Оп.10, Д.26650.
Оп.34, Д.221.
Оп.55, Д.52.
Оп.59, Д.147.
- 1.4. Фонд 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.
Оп.150, Д.776.
- 1.5. Фонд 1005. Нечаев Степан Дмитриевич (1792-1860), обер-прокурор синода, сенатор; Нечаев-Мальцев Юрий Степанович (1834-1913), его сын,

уполномоченный особого комитета по оказанию помощи пострадавшим от неурожая в Казанской губ. – помещики, владельцы золотых приисков.

Оп.1, Д.70.

1.6. Фонд 1297. Медицинский департамент МВД.

Оп.130, Д.102.

Оп.151, Д.57.

1.7. Фонд 1609. Документальные материалы, собранные Г.В.Юдиным (коллекция).

Оп.1, Д.286.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА)

1.8. Фонд 301. Следственная комиссия о раскольниках (первая).

Оп. 1, ДД. 6, 14.

1.9. Фонд 302. Следственная комиссия о раскольниках (вторая).

Оп. 1, ДД. 36, 37, 38

1.10. Фонд 1431. Дела местных судебных учреждений о старообрядцах и сектантах.

Оп. 1, ДД. 3477, 3480, 3481, 3482, 3483, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3581.

Государственный архив Курской области (ГАКО)

1.11. Фонд 1. Канцелярия Курского губернатора.

Оп. 1, ДД. 2364, 4371, 4928, 6781, 7558.

1.12. Фонд 616. Канцелярия Курского губернского прокурора.

Оп. 1, Д. 13.

1.13. Фонд 421.

Оп. 1, ДД. 132, 196, 557, 561

1.14. Фонд 32. Курский окружной суд.

Оп. 1, ДД. 131, 604, 605, 769, 854, 967, 969, 2490.

Государственный архив Тамбовской области (ГАТО)

1.15. Фонд 4. Канцелярия Тамбовского губернатора.

Оп. 1, ДД. 1447, 1451, 1452, 1589, 2109, 2110.

1.16. Фонд 181. Духовная консистория.

Оп. 1, ДД. 435, 501, 849, 859, 904, 1364, 1388, 1675, 1947, 1986, 2216, 2301, 2485, 2504, 2505, 2550.

2. Законодательные и нормативно-правовые акты

2.1. Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае и Александре II. Лейпциг, 1882.

2.2. Именной Высочайший Указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов». СПб., 1901.

2.3. Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. 1905. СПб., 1908. Т. XXV

2.4. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869-1915.

2.5. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствования Императрицы Елизаветы Петровны. Т. 4. СПб., 1912.

2.6. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Царствование государя Императора Николая I. СПб., 1915.

- 2.7. Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Т. 14.
- 2.8. Устав Православного миссионерского общества. СПб., 1869.

3. Опубликованные справочные и статистические материалы

- 3.1. Обзор Воронежской губернии за 1883. – Воронеж, 1884. 113 с.
- 3.2. Обзор Воронежской губернии за 1892. – Воронеж, 1893. 115 с.
- 3.3. Обзор Воронежской губернии за 1896. – Воронеж, 1897. 98 с.
- 3.4. Обзор Воронежской губернии за 1902. – Воронеж, 1903. 95 с.
- 3.5. Обзор Воронежской губернии за 1904. – Воронеж, 1905. 105 с.
- 3.6. Обзор Воронежской губернии за 1905. – Воронеж, 1906. 118 с.
- 3.7. Обзор Воронежской губернии за 1906. – Воронеж, 1907. 115 с.
- 3.8. Обзор Воронежской губернии за 1907. – Воронеж, 1908. 119 с.
- 3.9. Обзор Воронежской губернии за 1910. – Воронеж, 1911. 118 с.
- 3.10. Обзор Курской губернии за 1902. – Курск, 1903. 84 с.
- 3.11. Обзор Курской губернии 1904. – Курск, 1905. 86 с.
- 3.12. Обзор Курской губернии 1906. – Курск, 1907. 112 с.
- 3.13. Обзор Курской губернии 1910. – Курск, 1911. 156 с.
- 3.14. Обзор Тамбовской губернии за 1892. – Тамбов, 1893. 103 с.
- 3.15. Обзор Тамбовской губернии за 1896. – Тамбов, 1897. 77 с.
- 3.16. Обзор Тамбовской губернии за 1897. – Тамбов, 1898. 96 с.
- 3.17. Обзор Тамбовской губернии за 1902. – Тамбов, 1903. 99 с.
- 3.18. Обзор Тамбовской губернии за 1904. – Тамбов, 1905. 121 с.
- 3.19. Обзор Тамбовской губернии за 1905. – Тамбов, 1906. 120 с.
- 3.20. Обзор Тамбовской губернии за 1906. – Тамбов, 1907. 108 с.
- 3.21. Отчет о деятельности Тамбовского епархиального противосектантского миссионера Дмитрия Боголюбова за 1897 г. Тамбов, 1916. 49 с.

3.22. Отчет о деятельности Тамбовского Казанско-Богородичного миссионерского братства за 1879 г.. Тамбов, 1890. 26 с.

3.23. Отчет о деятельности Тамбовского Епархиального Богородично-Серафимовского братства за 1915 г. Тамбов. 1916. 90 с.

3.24. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел. IX. Воронежская губерния / Под ред. Тройницкого. СПб., 1901. 167 с.

3.25. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел. XX. Курская губерния / Под ред. Тройницкого. СПб., 1904. 293 с.

3.26. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел. XLII. Тамбовская губерния / Под ред. Тройницкого. СПб., 1904. 257 с.

3.27. Статистическое обозрение Российской империи /Сост. В. Де Ливрон. СПб., 1874. 431 с.

3.28. «Статистические таблицы Российской империи. Выпуск 2. Наличное население империи за 1858 г.». СПб., 1863. 330 с.

4. Периодические издания, публицистика

4.1. Базарянинов В. О современном состоянии сектантства в Тамбовской епархии и о влиянии на религиозные запросы народа событий истекшего 1905 года // Тамбовские епархиальные ведомости. 1906. № . С. 40-45.

4.2. Берзнеговский С. История Тамбовской епархии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861. №9. С. 210-216.

4.3. Берзнеговский С. О начале расколов и ересей в Тамбовской губернии // Известия Тамбовской учёной архивной комиссии. 1913. № 55. С. 35-42.

- 4.4. Васильев М. Многие ли спасутся? Миссионерская заметка // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1905. № 7. С. 830-837.
- 4.5. Дело о сектантах, обвиняемых в принадлежности к хлыстовской ереси // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1882. № 5. С. 177-179.
- 4.6. Деревенские братские кружки // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1907. № 52. С. 2166-2171.
- 4.7. Дмитриевский И. Из записок миссионера. Скопцы. // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1900. №48. 1072-1076.
- 4.8. Е.Р. Русский раскол и законодательство // Вестник Европы. 1880. № 5. С. 68–100 .
- 4.9. История тамбовской епархии. Третья полоса Тамбовской губернии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861. № 4. С. 90-96.
- 4.10. Зайцев И. Современное пастырство и его задачи // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1905. № 13. С. 636-643.
- 4.11. Заметка о хлыстах // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1887. № 9. С. 355-360.
- 4.12. Замечательное долголетие // Курские епархиальные ведомости. 1875. № 19. С. 943-948.
- 4.13. К вопросу о мерах борьбы с местным сектантством // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1882. № 1. С. 14-18.
- 4.14. Как устроить в сельском приходе кружок ревнителей православия // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1911. №29. С. 503-507.
- 4.15. Ковальницкий Д. Современные задачи внутренней миссии // Миссионерское обозрение. 1906. № 1, с. 1-5.
- 4.16. Лавров В. Есть ли нужда в специальных миссионерах? // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1906. № 51. С. 2345-2355.

- 4.17. Миссионерство, секты, раскол // Миссионерское обозрение. 1905. № 1. С. 177-180.
- 4.18. Новохоперские сектанты. Хлысты // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1871. № 17. С. 726-734.
- 4.19. Новохоперские сектанты // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1872. № 11. С. 495-499.
- 4.20. О сектантстве и сектантах // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1908. № 47. С. 2079-2084.
- 4.21. Отчет правления Тамбовского Варваринского братства за третий год своего существования // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть официальная. 1908. № 44. С. 822-828.
- 4.22. Отчет о состоянии и деятельности Курского Знаменско-Богородичного Миссионерско-просветительного Братства за 1907 год // Курские Епархиальные ведомости. Часть официальная. 1908. № 8. С. 9-16.
- 4.23. О состоянии раскола и деятельности противораскольнической миссии в Курской епархии за 1908 год // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1909. № 3. С. 59-60.
- 4.24. Отчет Православного миссионерского общества за 1870 год. М.: Тип. В. Готье. 1871. 133 с.
- 4.25. Отчет Тамбовского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества о деятельности его за 1904 год // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть официальная. 1905. № 52. С. 1-8.
- 4.26. Раскол и сектантство // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1908. № 26. С. 1251-2154.
- 4.27. Речь белгородского епископа Иоанникия по поводу открытия епархиального съезда в Курске // Миссионерское обозрение. 1905. № 6. С. 921-923.
- 4.28. Сергеев П. Миссионерские заметки // Воронежские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1913. № 1. С. 22-28.

4.29. Скворцов В. Миссионерство, старообрядчество и секты. Из миссионерских итогов за истекший год // Миссионерское обозрение. 1907. № 1. С. 126-137.

4.30. Степанов А. Государство и церковь // Тамбовские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1905. № 27. С. 1183-1186.

4.31. Титов Ф.И. О русском сектантстве вообще и в частности, о том, чем особенно опасно современное наше русское сектантство // Курские епархиальные ведомости. 1900. №20. С. 485-489.

4.32. Учение Тамбовских хлыстов // Тамбовские Епархиальные Ведомости. 1862. № 5. С. 208-214.

4.33. Хлысты в Тамбовской губернии // Тамбовские Епархиальные Ведомости. 1862. № 5. С. 201-208.

4.34. Чистяков А. Новые условия в церковной жизни и расколе // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1872. № 11. С. 670-682.

5. Монографии, статьи, сборники работ

5.1. Clay, E. God's People in the Early Eighteenth Century, The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du monde Russe et Soviétique. - 1985. - Vol. XXIV (I). - pp. 69-24. Его же. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Historie Russe. - 1988. - Vol, 15. -No I. — pp. 21-42.

5.2. Davis Natalie Zemon From «Popular religion» to Religious Cultures // Reformation Europe. St.Louis, 1982. pp. 321-341.

5.3. Айвазов И.Г. Тамбовские постники // Миссионерское обозрение. 1901. №2. С. 235 – 240.

5.4. Айвазов И.Г. К диссертации Р.Г. Коновалова / И.Г. Айвазов. - СПб.: Книга по Требованию, 1909.- 52 с.

5.5. Айвазов И.Г. Материалы для исследования секты скопцов / И.Г. Айвазов.- М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1916. - 174 с.

5.6. Александрова И.А., Кандауров Г.Е., Немировский А.М. Сектантство в Воронежской области и работа по его преодолению/ Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 87 с.

5.7. Алексеев В.В. Опыт российских модернизаций XVIII–XX вв. – М., 2000. С. 3-49.

5.8. Андерсон, В. Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия / В. Андерсон. – СПб.: Изд. В.И. Губинского. 1908. – 464 с.

5.9. Антонова, Н.В. Из истории секты «Новый Израиль» (первая треть XX века) / Н.В. Антонова // Вестник Московского университета. 2011. № 4. С. 132-142.

5.10. Апанасенок, А.В. Религиозные диссиденты в российской провинции: очерки духовных движений Курской губернии в конце XVIII – начале XX века / А.В. Апанасенок. – Курск: Курский гос. тех. Ун-т, 2010. – 200 с.

5.11. Апанасенок, А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века / А.В. Апанасенок. – Курск: Региональный открытый социальный институт, 2014. – 397 с.

5.12. Апанасенок А.В. Старообрядческий мир Центрального Черноземья в XIX начале XX в.: численность, расселение, социальный состав/ Научные ведомости Белгородского государственного университета. № 9 (64) / том 11 / 2009. С. 146-153.

5.13. Арапов, А.В. Основные направления христоверия (религиоведческий очерк) / А.В. Арапов // Genesis: исторические исследования. 2013. № 4. С. 61-69.

5.14. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 1: От прошлого к будущему / А.С. Ахиезер. – Новосибирск: Сибирский хронограф. 1997. – 804 с.

5.15. Ахиезер, А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 29-45.

- 5.16. Багалей, Д.И. Очерки из истории колонизации степной окраины Московского государства / Д.И. Багалей. – М.: Университетская типография. 1887. – 615 с.
- 5.17. Балагушкин, Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1 / Е.Г. Балагушкин. – М.: ИФ РАН, 1999. – 244 с.
- 5.18. Балагушкин, Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 2 / Е.Г. Балагушкин. – М.: ИФ РАН, 2002. – 248 с.
- 5.19. Барсов Н.И. Русский простонародный мистицизм // Христианское чтение. 1869. № 9. С. 418-481.
- 5.20. Белоножко, Е.П. Численный состав сектантства в российской империи на рубеже XIX – XX вв. (на примере губерний Центрального Черноземья) / Е.П. Белоножко, Н.А. Клышнюк // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 7. Т. 18. С. 147-157.
- 5.21. Бобрищев-Пушкин А.М. Суд и раскольники-сектанты / А.М. Бобрищев-Пушкин.- СПб., 1902. - 224 с.
- 5.22. Бонч-Бруевич В.Д. Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества / В.Д. Бонч-Бруевич. – СПб.: Тип. Б.М. Вольфа. 1911. – 646 с.
- 5.23. Бонч-Бруевич В.Д. Сектантство и старообрядчество в первой половине XIX в. Избранные сочинения. Т. 1. / Бонч-Бруевич. - М., 1959.
- 5.24. Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков / Проф.-прот. Т.И. Буткевич. - Харьков : Тип. Губ. правления, 1910. –639 с.
- 5.25. Варадинов Н.В. История МВД кн.8. История распоряжений по расколу / Н.В. Варадинов. - Санкт–Петербург : тип. М–ва вн. дел , 1858–1862
- 5.26. Волков, Н.Н. Секта скопцов / Н.Н. Волков. - Л., 1930
- 5.27. Волков, Н.Н. Скопчество и стерилизация. - М. - Л., 1937.
- 5.28. Высоцкий Н.Г. Первый печатный труд о скопцах // Русский архив. 1914. Кн. 3. № 12. С. 494—509

- 5.29. Высоцкий Н.Г. Первый скопческий процесс. Материалы относящиеся к истории скопческой секты / Н.Г. Высоцкий. - М., 1915. - 346 С.
- 5.30. Георгиевский А.И. Заметки о скопцах / А.И. Георгиевский.- М. Стасюлевич, 1839.-16 с.
- 5.31. Голубев С.Т. Секта «Новый Израиль». М., 2012
- 5.32. Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России / Грекулов Ефим Федорович; АН СССР; отв. ред. А. И. Клибанов. — М.: Наука, 1964. —
- 5.33. Губин П. Психологическая точка зрения на причины распространения сектантства и на способы и условия борьбы с ним // Миссионерское Обозрение. 1900. № 4
- 5.34. Даль, В.И. Исследование о скопческой ереси / В.И. Даль. - СПб., 1844.
- 5.35. Дела скопцов. Процесс Кудриных и других 24-х лиц обвиняемых в скопческой ереси.- Печатня А.И.Снегиревой, 1900 - 196 с.
- 5.36. Дубасов, И.И. Очерки из истории Тамбовского края / И.И. Дубасов. — М.: Тип. Елизаветы Гербек, 1883. — 263 с.
- 5.37. Дубровин Н. Наши мистики сектанты // «Русская старина».- 1895.
- 5.38. Иванова, Е.А. Эмансипация женщин: история вопроса
- 5.39. Ивановский Н.И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с привоскуплением сведений о сектах рационалистических и мистических / Н.И. Ивановский.- Казань, 1897. Т.3.
- 5.40. Ивановский Н.И. Секта хлыстов в ее истории и современном состоянии / Н.И. Ивановский. — М.: Книга по требованию. 2012. — 49 с.
- 5.41. Загоровский, В.П. Белгородская черта / В.П. Загоровский. — Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1969. — 304 с.
- 5.42. Зорин, А.В. Степное порубежье / А. В. Зорин. — Курск : Курский гос. обл. музей археологии, 2000. — 16 с.
- 5.43. Кальнев, М.А. История сектантских молитвенных песнопений и разбор их содержания / М.А. Кальнев.- Одесса.: Типография Е.И. Фесенко, 1909.- 52 с.

- 5.44. Кальнев, М. Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам / М. Кальнев. – Одесса: Тип. Е.И. Фесенко. 1911. – 49 с.
- 5.45. Кальнев, М. Русские сектанты: их учение, культ и способы пропаганды / М. Кальнев. – Одесса: Тип. Е.И. Фесенко. 1911. – 344 с.
- 5.46. Кальнев, М. Судебное дело Гуриной и других скопцов г. Николаева / М. Кальнев. – СПб.: 1909
- 5.47. Каменский, А.Б. От Петра I до Павла I: реформы в России XVIII века (опыт целостного анализа) / А.Б. Каменский. – М.: РГГУ. 2001. – 575 с.
- 5.48. Карацуба И.В. Выбирая свою историю. «Развилки» на пути России от Рюриковичей до олигархов / И.В. Карацуба, И.В. Курукин, Н.П. Соколов. – М.: Колибри. 2005. – 638 с.
- 5.49. Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках / В. Кельсиев. – Лондон.: Trubner & Co, 1862. – 716 с.
- 5.50. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России / А.И. Клибанов. – М., 1965;
- 5.51. Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность / А.И. Клибанов. – М., 1969;
- 5.52. Коновалов Р.Г. Магистерская диссертация «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве»
- 5.53. Куприна И.В. «Женский вопрос» в государственной думе в начале XX века / И.В. Куприна // Актуальные проблемы современной науки. 2014. № 2 (76). С. 16-19.
- 5.54. Курукин, И.В. Эпоха «дворских бурь»: Очерки политической истории послепетровской России / И.В. Курукин. – Рязань: НРИИ. 2003. – 570 с.
- 5.55. Кутепов К.В. Секты хлыстов и скопцов / К.В. Кутепов. – СПб.: Тип. импер. уни-та, 1882 – 575 с.
- 5.56. Лавров, А.С. Колдовство и религия в России 1700-1740 / А.С. Лавров. – М.: Древлехранилище. 2000. – 576 с.

5.57. Левин, Ив Двоеверие и народная религия в истории России / Перевод с английского А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. – М.: Индрик. 2004. – 216 с.

5.58. Леонид архимандрит. Изъяснения раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина, составленное священником Иоаном Сергеевым, бывшим самовидцем всех таинств одного раскола // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. - 1874

5.59. Лесков, Н.С. Сборник статей / Н.С. Лесков. – М., 2011. С. 7-8

5.60. Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. В 4 т. СПб, 1873

5.61. Лозовский А.Г. Тамбовские миссионеры в борьбе с религиозным сектантством // Вестник Тамбовского университета. Гуманитарные науки. Вып. 2 (№ 46). Тамбов, 2007. - С. 152-155.

5.62. Лубков В.С. Книга жизни и положение христианской истины // ОР ГМИР. Ф. 2. Оп. 12. Д. 1048

5.63. Всероссийское православное миссионерское общество по поводу 25-летия его деятельности. – СПб.: Тип. И.Лурье. 1903. – 16 с.

5.64. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Том 1/ под ред. В.Д. Бонч-Буревича.- СПб: Типография Б. М. Вольфа, 1908. - 328 с.

5.65. Мельников, П.И. Белые голуби / П.И. Мельников. Собрание сочинений. – М.: Правда, 1963. Т. 6. С. 255.

5.66. Мельников, П.И. Счисление раскольников / П.И. Мельников-Печерский.- СПб. 1909.

5.67. Мельников, П.И. Тайные секты. Полн. собр. соч./ Мельников. -Т.6. - С. 252.

5.68. Мельников, П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах // ЧтОИДР. 1872. Кн. 1. С. 111—174.

5.69. Мельников П. И. Раскольники и сектанты в России // Ист. вестн. 1885.

5.70. Миллюков, П.Н. Очерки по истории русской культуры: в. 4-х т. / П.Н. Миллюков. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова. 1896-1903. 1047 с.

5.71. Миронов, Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX век): В 2 т.—3-е изд. / Б.Н. Миронов. – СПб.: «Дмитрий Буланин». – 548 + 583 с.

5.72. Моисеева Л.П. Проблема женской эмансипации в русской литературе 30-40-х годов XIX века // Общественные науки и современность. 2004. № 4. С. 164-171

5.73. Муратов М.В. Русское сектанство.- М., 1919

5.74. Надеждин Н. И. Исследование о скопческой ереси / Н.И.Надеждин - Москва.:Либроком,2012.- 352 с.

5.75. Несколько слов о скопцах. По поводу моршанского дела // Голос 1869. № 61. С. 24-25

5.76. Нечаев, В.В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке / В.В. Нечаев // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства Юстиции. М., 1889. - Кн. 6. - С. 77 - 199.

5.77. Никольский, Н.М. История русской церкви / Н.М. Никольский. – М.: Издательство политической литературы. 1985. – 446 с.

5.78. Новый Завет. Евангелие от Матфея. – М.: «Гнозис». 1993. – 232 с.

5.79. Носырев, И.Н. Скопчество: функция обряда кастрации, аудитория и структура общины / И.Н. Носырев // Вестник волжского университета им. В.Н. Татищева. 2013. № 4. Т. 2. С. 187-194

5.80. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881. – СПб.: Тип. Министерства Внутренних Дел. 1903. – 351 с.

5.81. Остроумов Н.И. Новейшие мистические секты и православная миссия / Н.И. Остроумов.- Рязань, 1910

5.82. Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А.А. Панченко. - М., 2002.

5.83. Пеликан, Е.В. Судебно-медицинские исследования скопчества и исторические сведения о нем / Е.В. Пеликан. - СПб., 1872.

5.84. Петров, С.В. Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае / С.В. Петров // Религиоведческие исследования. 2010. №. 3/4. С. 66-84

5.85. Письма Победоносцева к Александру III: в 2-х тт. / Предисловие М.П. Покровского. – М.: «Новая Москва». 1926. 448+382 с.

5.86. Полунов А.Ю. Государство и религиозное инакомыслие в России (1880 - начало 1890-х годов) / Россия и реформы., 1955

5.87. Проторчина В.М. К вопросу о составе населения г. Воронежа в период первой ревизии// Из истории воронежского края. Воронеж, 1969. Вып. 3

5.88. Пругавин А.С. Библиография старообрядчества и его разветвлений / А.С. Пругавин. – Москва, : Изд. В.В.Исленьев, 1887. – 536 с.

5.89. Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством / А.С. Пругавин. – М.: Тип. И.Н. Кушнерев и Ко. 1905. – 133 с.

5.90. Пругавин А.С. Раскол внизу и раскол вверху. Очерки современного сектантства. СПб., 1882.

5.91. Пругавин А.С. Раскол – сектантство / А.С. Пругавин.- М. : Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1887.- 95с.

5.92. Пругавин А.С. Религиозные отщепенцы. Очерки современного сектантства / А.С. Пругавин.-М.:Либроком, 2011.- 216 с.

5.93. Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам / разработано Центр. стат. ком. М-ва внутр. дел. - Санкт-Петербург: типография СПб. общ. печ. дела в России Е. Евдокимов: 1901.

5.94. Рашин, А.Г. Население России за 100 лет (1811-1913). Статистические очерки / А.Г. Рашин. – М.: Государственное статистическое издательство. 1956. –

5.95. Реутский Н.В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование / Н.В. Реутский.- Москва: Тип. Грачева, 1872 – 232 с.

- 5.96. Розанов В.В. Апокалиптические секты / В.В. Розанов.- СПб.: Сириус, 1914.- 208 с.
- 5.97. Рождественский А., свящ. Христовщина и скопчество в России / А. Рождественский. - М., 1882.
- 5.98. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981. – 608с.
- 5.99. Рындзюнский П.Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII века. / Вопросы истории религии и атеизма. - М.,1954.
- 5.100. Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного миссионерского общества – СПб.:Тип. В. Готье, 1872. – 784 с.
- 5.101.Скворцов В.М. Скопчество как секта и обличение ее заблуждений // Журнал «Миссионерское обозрение».- 1902
- 5.102.Скоров, А.Ф. Законы о раскольниках и сектантах / А.Ф. Скоров. – М.: Тип. И.И. Пашкова. 1903. – 238 с.
- 5.103.Смилянская, Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в. / Е.Б. Смилянская. – М.: Индрик. 2003. – 464 с.
- 5.104. Соловьев И. Профессор П.В Знаменский как историк Русской Церкви. // в кн. Знаменский П.В. История Русской Церкви. – М.:Париж.2000
- 5.105.Соловьев, С.М. История России с древнейших времен: в 18 кн. – М.: Голос; Колокол-Пресс, 1993-1998
- 5.106.Соловьева В.С. О расколе и сектантстве //Миссионерское обозрение 1900 с.684
- 5.107.Третьяков М.И. Сектантство Тамбовской губернии / М.И. Третьяков.- СПб.: Колокол, 1910. 51 с.
- 5.108.Тульпе И. А. Религиозное скопчество как русский карнавал // Опыт религиозной жизни и ценности культуры // Материалы ежегодных международных Санкт-Петербургский религиоведческих чтений. - СПб., 1994. С. 63.

5.109.Фурсов, В.Н. Миссионерская деятельность духовенства в конце XIX – начале XX вв. (по материалам Тамбовской и Воронежской губерний) / В.Н. Фурсов, Е.А. Ледовских // Вестник Тамбовского государственного технического университета. 2013. № 3. Т. 19. С. 712-717

5.110.Хитров, Г. Историко-статистическое описание Тамбовской епархии / Г. Хитров. – Тамбов, 1861. – 342 с.

5.111.Христофоров И.А. От Сперанского до Столыпина: крестьянская реформа и проблема землеустройства / И.А. Христофоров // Российская история. 2011. № 4. С. 27-43.

5.112.Цыпин, В. История Русской Церкви (Синодальный период) / В. Цыпин. – Сергиев Посад: Московская духовная семинария. 2004. – 241 с.

5.113. Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями правительствующего Сената и Святейшего Синода / Д.В. Чичинадзе. – СПб.: Тип. Д.В. Чичинадзе. 1899. – 172 с.

5.114.Шевченко М. М. Понятие теория официальной народности и изучение внутренней политики императора Николая I / М.М. Шевченко // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2002. № 4. С. 89–104.

5.115.Шутеев Ю.В. «Мистическое» сектантство в российской провинции в XIX – начале XX веков (на материалах Курской губернии) // Вестник северного (арктического) федерального университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. – 2008.- №2.- с. 17-20

5.116.Энгельштейн, Л. Скопцы и Царство Небесное / Л. Энгельштейн. - М., 2002

5.117.Эткинд, А.М. Русские скопцы: Опыт истории // Звезда. - 1995. - № 4. – с. 131 -163.

5.118.Юзов, И.И. Русские диссиденты староверы и духовные христиане / И.И. Юзов. – СПб.: Типография А.М. Котомина. 1881. – 180 с.

5.119.Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М.: Издательство «Ренессанс». 1991. – 304 с.

5.120.Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – М.: Харвест. 2005. – 400 с.

6. Диссертационные исследования

6.1. Берман А.Г. «Мистическое сектантство в среднем Поволжье в XIX-первой половине XX вв.». Диссертация кандидата исторических наук, Чебоксары, 2006 г.

6.2. Гагарина И.Ю. «Русское мистическое сектантство XVIII – начала XXI в.: исторический и социально-психологический аспекты». Диссертация кандидата исторических наук, Москва, 2011 г.

6.3. Далецкая В.Ю. «Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII-XIX». Диссертация кандидата исторических наук, Москва, 2004 г.

6.4. Дехтевич О.И. «Хлыстовское движение в России во второй половине XIX-начале XX века». Диссертация кандидата исторических наук, Москва, 2009 г.

6.5. Корииков, Д.Г. Государство, церковь и сектантство в России во второй половине XIX - начале XX

6.6. Панченко А.А. «Фольклор и религиозная культура русских мистических сект XVIII- начала XX». Диссертация доктора филологических наук, Санкт-Петербург, 2002 г.

6.7. Сергазина К.Т. «Хлыстовство как культурно-исторический феномен: на материалах общин первой половины XVIII». Диссертация кандидата исторических наук, Москва, 2005 г.

ПРИЛОЖЕНИЯ

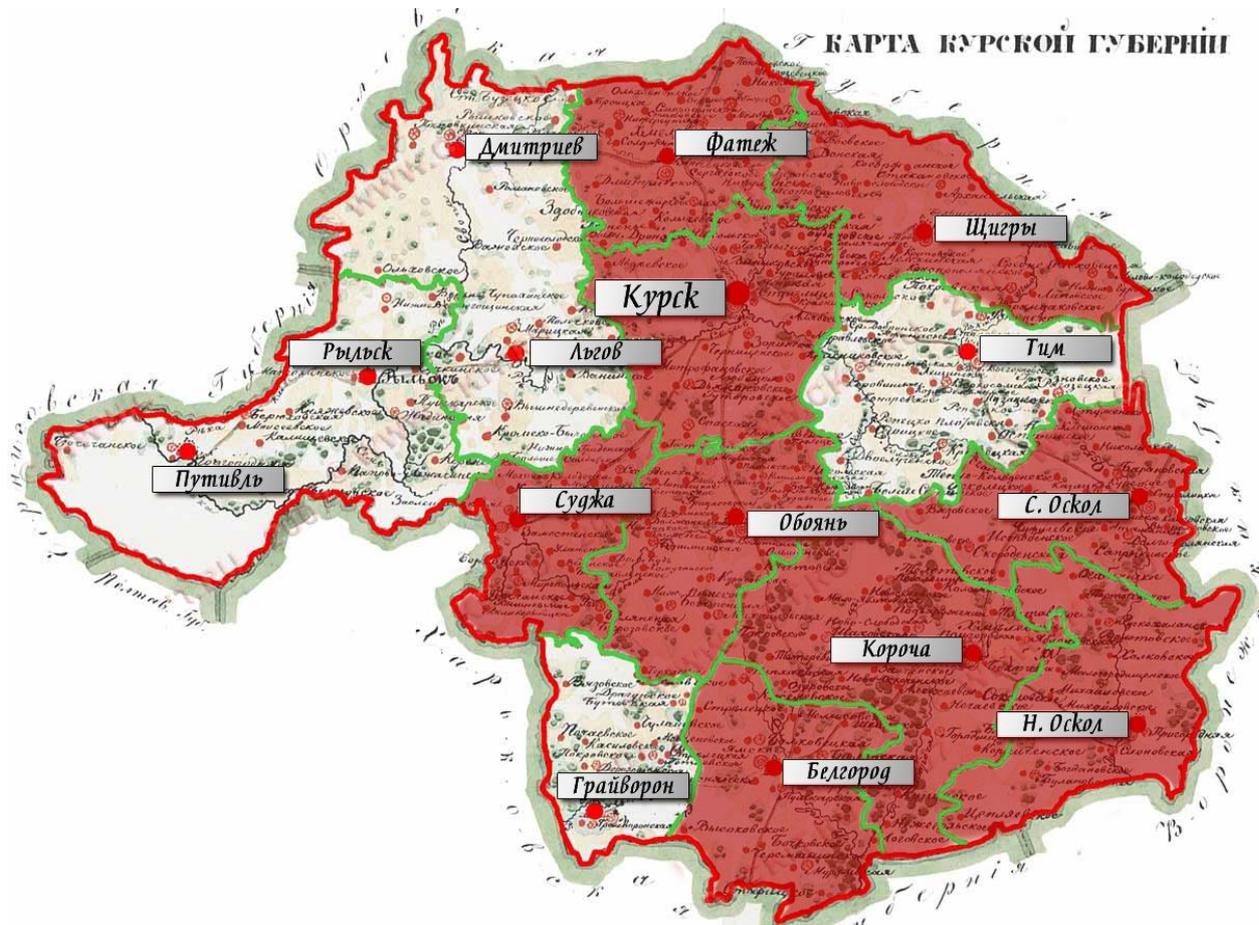


Рисунок 1 – Районы наибольшего распространения мистического сектантства в Курской губернии.

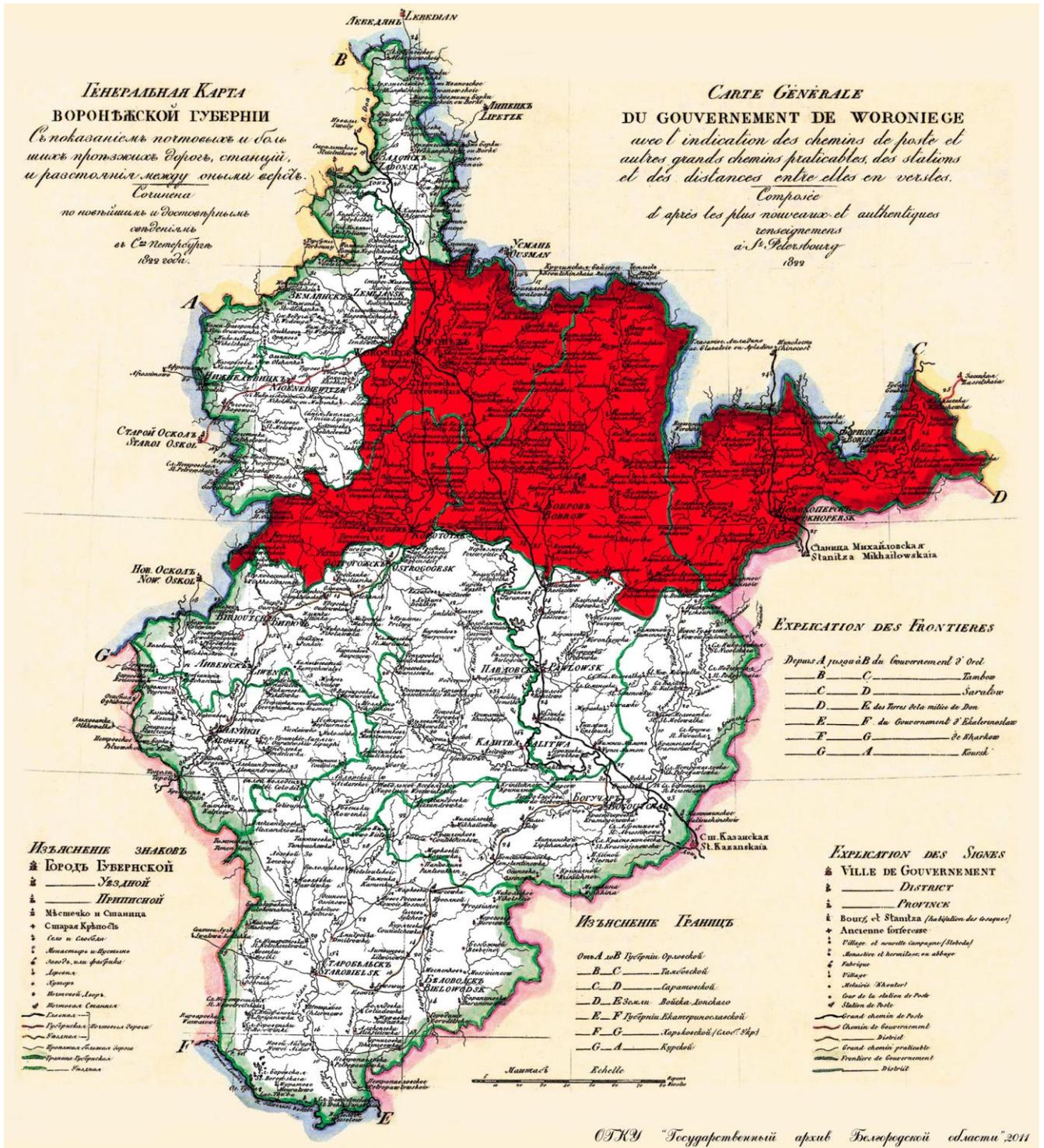


Рисунок 3 – Районы наибольшего распространения мистического сектантства в Воронежской губернии